

## 5 Aportación de la historia de las civilizaciones

En el presente capítulo, se va a discutir el problema bastante insólito de si la historia de la civilización, tal y como se ha desarrollado desde el siglo xviii, desde el *Essai sur les moeurs* de Voltaire (1756) hasta nuestros días, es capaz de esclarecer de alguna manera el conocimiento del tiempo presente y, por tanto, necesariamente, del futuro, puesto que el tiempo de hoy sólo es comprensible vinculado al tiempo de mañana. El autor de estas líneas (historiador para quien la Historia es, a un tiempo, conocimiento del pasado y del presente, del «devenido» y del «devenir»: distinción en cada «tiempo» histórico —se trate de ayer o de hoy— entre, por un lado, aquello que perdura, que se ha perpetuado y se perpetuará con energía, y, por otro lado, aquello que no es sino provisional y hasta efímero) se mostraría

---

Fernand Braudel: «L'Apport de l'Histoire des Civilisations», *Encyclopédie Française*, tomo XX, *Le Monde en devenir*, 20 págs., 1959, capítulo V.

propenso a opinar que para la inteligencia del presente hay que movilizar a toda la Historia. Pero, ¿qué representa en concreto, en el conjunto de nuestro oficio, la historia de la civilización? Cabe incluso preguntarse si se trata de un camino original, específico. Rafael Altamira no vacilaba en afirmar que «decir civilización viene a ser lo mismo que decir historia». Y ya Guizot escribía en 1828: «...Esta historia (de la civilización) es la mayor de todas..., comprende a todas las demás.»

Se trata, sin duda, de un amplio, de un inmenso sector de nuestro oficio, nunca fácil, sin embargo, de circunscribir y cuyo contenido ha variado y continúa variando según las interpretaciones de un siglo a otro, de un país a otro, de un historiador o un ensayista a otro. Cualquier definición resulta difícil, aleatoria.

Hay que distinguir, en primer lugar, entre *la* civilización, concepción que none en causa a toda la humanidad, y *las* civilizaciones, dispersas éstas en el tiempo y en el espacio. Por añadidura, el término civilización nunca viaja sólo: le acompaña indefectiblemente el término cultura que, sin embargo, no se limita a ser su duplicado. Añadamos que también hay *la* y *las* culturas. En cuanto al adjetivo cultural, nos prodiga desde hace tiempo servicios ambiguos, tanto en el terreno de la cultura —como lo exige su etimología— como en el de la civilización, el carecer éste de adjetivo propio. Diremos que una civilización es un conjunto de rasgos, de fenómenos culturales.

Quedan entonces ya enunciados un cierto número de matices, de confusiones posibles. Pero, cualquiera que sea la palabra clave, esta historia específica llamada historia de la civilización o de la cultura, de las civilizaciones o de las culturas, aparece, en una primera aprehensión, como un

cortejo, mejor dicho, como una orquesta de historias particulares: historia de la lengua. historia de la literatura. historia de las ciencias. historia del arte. historia del derecho. historia de las instituciones. historia de la sensibilidad. historia de las costumbres. historia de la técnica. historia de las supersticiones. de las creencias. de las religiones (v hasta de los sentimientos religiosos). historia de la vida cotidiana. por no hablar de la historia —muy rara vez intentada— de los gustos v de las recetas de cocina... Cada uno de estos subsectores (la enumeración realizada está lejos de ser exhaustiva). más o menos desarrollado. posee unas reglas. unos objetivos. un lenguaje interior v un movimiento específicos que no tienen por qué ser forzosamente los de la historia general. La dificultad estriba en conseguir que todo concuerde. A lo largo de todo un año. he intentado con relativo éxito en el College de France encontrar vínculos. en el siglo xvi europeo. entre la historia de las ciencias. de las técnicas v de los demás sectores de la historia general. No obstante. el que estas historias marchen. o no. a un mismo ritmo. no quiere decir que sean indiferentes las unas a las otras. Lucien Febvre insistía. con razón. en contra de León Brunschwicg v Etienne Gilson v de una historia autónoma de las ideas. en los derechos de la historia general. atenta al conjunto de la vida. del que nada —como no sea arbitrariamente— puede ser dissociado. Pero reconstruir su unidad viene a ser como buscar. sin término. la cualdratura del círculo.

No cabe. en todo caso. vacilar siempre que se encuentre encausada la historia de la civilización. considerada no va en uno de sus sectores sino en su conjunto: resulta difícil. entonces. admitir que podría ser dissociada de la historia general o. como también se dice. global. En efecto, aunque

la historia de la civilización se afirme generalmente como un punto de vista simplificado, continúa siendo siempre un intento de interpretación, de dominación de la Historia: coloca en primer plano ciertas verdades y aspectos de lo real, pero estas verdades y realidades aspiran a ser explicaciones de conjunto. Se pone, pues, en tela de juicio, cada vez y en diferentes planos, al conjunto de la historia, aprehendida obligatoriamente, por muy de prisa que sea, en su pleno espesor y por consiguiente bajo todos los aspectos: tanto a la historia tradicional como a la historia social o a la historia económica. E incluso si la historia de la civilización ha gozado durante tanto tiempo de una especie de primacía que hoy le es impugnada, se debe a que ha supuesto en el pasado la única posibilidad de superar —Henri Berr decía de «ampliar»— la historia tradicional, encerrada en la esterilidad de la crónica política: la única posibilidad «de hacer participar en ella otros acontecimientos diferentes de los políticos y otros personajes diferentes de los oficiales». En suma, permitía alcanzar, por caminos nuevos y más seguros, los horizontes de la Historia y de la explicación generales. Es este hecho indiscutible el que confiere su verdadero sentido al combate tan vehemente que llevaba a cabo, en un pasado reciente, un Karl Lamprecht en favor de la *Kulturgeschichte*. Desde que, no hace mucho, la Historia se ha lanzado en dirección de lo social y de lo económico, el estudio de las civilizaciones no desempeña ya esa función combativa, aunque continúa siendo, con toda evidencia, un campo excepcional de reflexión.

Sin embargo, en fin de cuentas, proyectar sobre el presente esta historia compleja, todavía indecisa, atraerla hacia una posición que en forma alguna le es habitual, una posición de «prospectiva» como se dice hoy, supone abrir un largo,

un difícil debate. El presente capítulo no aspira ni a resumirlo ni a clausurarlo, sino todo lo más a poner de relieve los datos fundamentales.

Así y todo, habrá que tomar algunas precauciones. Por lo menos dos. La primera, recurrir (según la tradición del Centro de Síntesis de Henri Berr) a investigaciones de vocabularios: esos términos que retienen o extravían nuestra atención deben ser entendidos desde sus orígenes, vueltos a colocar en sus órbitas: tenemos que saber si se trata de verdaderos o de falsos amigos. Segunda precaución: bajo el concepto de civilización o de cultura ¿qué grupo, qué constelación de fuerzas, de valores, de elementos vinculados entre sí deben, de buena fe, englobarse? A este respecto, se impondrán definiciones imperativas, claras. Si no hay en el camino que emprendemos cierta coherencia, si una observación previa y a todos accesible no es «científicamente» posible, si no nos colocamos resueltamente fuera del alcance de una metafísica de la Historia, entonces, como es evidente, nuestra tentativa está condenada de antemano.

## 1. Civilización y cultura

### Origen y destino de estos términos

Asombrémonos, *a priori*, de que sólo existan dos términos —amigos ágiles y dudosos, como vamos a ver en seguida, pero dos términos únicamente— para aprehender un terreno tan amplio: *civilización* y *cultura* (al ponerlos en plural, se incrementa su significado pero no su número). En cuanto a *cultural*, que tanto nosotros como los demás hemos tomado del alemán hacia 1900, añade una comodidad de escritura o de lenguaje pero

nada más. Poco son dos palabras, sobre todo si se piensa que lo más frecuente es que sólo una de ellas esté en servicio.

Si hasta 1800 cultura no cuenta para nada, a partir de entonces se inicia una rivalidad entre ambos términos. Todavía puede darse el caso de que se les confunda o de que se prefiera el uno al otro: lo que equivale a restablecer, si no me equivoco, una concención unitaria de la idea de civilización o de cultura. Pero estas tendencias a la unidad no constituyen la regla general. La competencia es cada vez más intensa entre ambos términos: y cuando hay competencia, se suele acabar por efectuar repartos. Se rompe entonces la unidad del extenso reino, se fragmenta la integridad de los amplios problemas: de ahí que surjan solanadas guerras de ideas y muchos errores. En suma, las querellas de conceptos que en una primera aproximación pueden parecer —y con frecuencia lo son— enfadosas, nos conducen más de una vez al corazón mismo de la discusión, aunque no bastan, claro está, para aportar toda la luz necesaria.

Cultura y civilización nacen en Francia casi en el mismo momento. Cultura cuya vida anterior es larga (ya Cicerón hablaba de *cultura mentis*), no toma en realidad su sentido peculiar de cultura intelectual hasta la mitad del siglo xviii. Que vemos, civilización aparece por primera vez en una obra impresa en 1766. El término no había sido sin duda empleado antes. Nace, en todo caso, con mucho retraso sobre el verbo *civilizar* y el adjetivo *civilizado*, que se remontan a los siglos xvi y xvii. En realidad, fue necesario inventar, fabricar por entero el sustantivo *civilización*. Designa, desde un principio, un ideal profano de progreso intelectual, técnico, moral y social. La civilización son las «luces». «A medida que se extiende la civilización por la tierra, irán desapareciendo la guerra y las conquistas, la esclavitud».

vidad y la miseria», profetiza Condorcet en 1787. En estas condiciones, la civilización no es concebible si no encuentra sustento en una sociedad de buen tono, fina, «educada». En el lado opuesto de civilización, está la *barbarie*: sobre ésta aquélla se presenta como una victoria difícil y necesaria. En todo caso, entre una y otra está el gran salto. Mably escribe en 1776, dirigiéndose a un conde polaco amigo suyo: «el siglo pasado os amenazó un gran peligro, cuando Suecia salió de la barbarie bajo la administración de Gustavo Adolfo...» Y también dice: «Pedro I sacó a su nación (Rusia) de la extrema barbarie en que se hallaba sumida.» Pero es de constatar que, bajo la pluma del abate, el término civilización no surge inmediatamente, en contraposición. La historia de este concepto apenas acaba de empezar. Pero su destino ha de ser brillante: más brillante todavía que útil, opina Joseph Chaney en un libro enérgico y reivindicador (1958). A lo largo de medio siglo, «civilización» va a ser objeto, sin duda, de un amplio éxito en el lenguaje hablado y escrito: pero no se trata enteramente de un éxito científico. «El hombre — escribe Joseph Chaney — no supo tomar entonces conciencia de la importancia del término.» Hubiera hecho falta para satisfacer a nuestro crítico que todas las ciencias nacientes del hombre se pusieran al servicio del nuevo concepto y de las inmensas adquisiciones que suponía. La realidad fue muy otra. Las ciencias humanas se hallaban todavía en la infancia, a la búsqueda de sí mismas. Y esta sociedad «educada» y optimista que había dado a la palabra su primer equilibrio iba a desaparecer relativamente pronto, con motivo de las transformaciones y de las revoluciones a través de las cuales el siglo xvii queda dramáticamente soldado, como es sabido, al xix. Quizá se haya desperdiciado una gran oportunidad.

Hacia 1850. después de muchos avatares. civilización (y al mismo tiempo cultura) pasan del singular al plural. Este triunfo de lo particular sobre lo general tiene bastante sentido dentro del movimiento del siglo XIX. En sí mismo. no obstante. no cabe duda de que suponía un acontecimiento considerable. reflejo de otros acontecimientos y de otras transformaciones. Al pluralizar civilizaciones o culturas. se renuncia implícitamente a una civilización definida como un ideal. mejor dicho. como el ideal por antonomasia: se olvidan en parte las cualidades universales. sociales. morales e intelectuales que implicaba el término en el momento de su nacimiento. Se tiende ya a considerar con el mismo interés todas las experiencias humanas. tanto las europeas como las de los demás continentes.

Mucho han contribuido. desde antes de 1850. viajeros. geógrafos y etnógrafos a esta desintegración del «inmenso imperio de la civilización en provincias autónomas» (Lucien Febvre). Europa descubre. redescubre. el mundo y se obliga a acomodarse a la nueva situación: un hombre es un hombre. una civilización una civilización. cualquiera que sea su nivel. Se produce entonces una multiplicación de las civilizaciones «de lugar»: y en el tiempo de la historia, fraccionado por los especialistas hasta <sup>1</sup> una multiplicación de las «diabólicas» civilizaciones de época. Y así tiene lugar un desmenuzamiento de la civilización en la doble dirección del tiempo y del espacio. ¿Qué lejos se estaba en tiempos de Voltaire y de Condorcet de hablar de la cultura de los esquimales. o más aún. como lo ha hecho Alfred Métraux en su tesis magistral. de la civilización de los Tuni-Guaranis. los indios del Brasil! Y. sin embargo. Voltaire fue el primero en *Le Siècle de Louis XIV* (1751) en hablar. aunque sin

pronunciar la palabra, de una «civilización de época». Indudablemente el plural triunfante del siglo xix es un signo de reflexiones, de mentalidades y de tiempos nuevos.

Ese triunfo, más o menos claro hacia 1850, es constante no sólo en Francia sino en toda Europa. No olvidemos, en efecto, que los conceptos esenciales, al igual que otras muchas cosas, viajan sin cesar, pasan de un país a otro, de una lengua a otra, de un autor a otro. Se intercambian palabras como si fueran pelotas: pero a su vuelta las palabras nunca son totalmente las mismas que en el momento de partida. De esta manera, cuando de retorno de Alemania —de una Alemania admirable y admirada, la de la primera mitad del siglo xix— *cultura* llega a Francia, lo hace con un prestigio y un sentido nuevos. Entonces, ese término que había partido en el modesto rango del segundón se convierte, o trata de convertirse, en el concepto dominante de todo el pensamiento occidental. Desde Herder, la lengua alemana designa bajo el término de cultura el progreso intelectual y científico, al que se muestra inclinada a separar de todo contexto social: entiende preferentemente por civilización tan sólo el aspecto material de la vida de los hombres. Desprecia a uno de los dos términos, exalta al otro. En *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) dicen Marx y Engels: «La sociedad tiene hoy demasiada civilización (es decir), demasiados medios de subsistencia, demasiado comercio.»

Esa toma de posición respecto de civilización y cultura se mantendrá con tenacidad en el pensamiento alemán. Responde, como se ha dicho<sup>2</sup>, a la dicotomía, familiar a su genio, entre espíritu y naturaleza (*Geist* y *Natur*). En esta misma línea de pensamiento, Ferdinand Tönnies (1922) o Alfred Weber (1935) engloban aún bajo el nombre de civilización al

conjunto de conocimientos prácticos o incluso intelectuales. a la suma de todos los medios impersonales que le permiten al hombre obrar sobre la naturaleza: en cultura. por el contrario. sólo reconocen valores. ideales. principios normativos. Para Thomas Mann «...cultura equivale a la verdadera espiritualidad. mientras que civilización quiere decir mecanización»<sup>3</sup> Así se entiende que un historiador alemán<sup>4</sup> escriba en 1951. de manera harto característica: «el hombre tiene hoy el deber de impedir que la civilización destruya a la cultura. y la técnica al ser humano». Imposible ser más claro. Sin embargo. en la misma Alemania. ese lenguaje no es el único que goza de favor: en 1918-1922 Oswald Spengler modifica en cierta manera la relación habitual. Ve en la cultura el origen. la savia creadora. la primavera fecunda de toda civilización: la civilización. por el contrario. es el otoño. la reñeción. el mecanismo vacío. la grandeza aparente. la esclerosis. Hay para Spengler «decadencia» de Occidente. no a causa de determinadas dificultades. de amenazas trágicas. que por lo demás no niega. sino simplemente porque Occidente ha llegado al estadio de la civilización. es decir. de la muerte en vida. En este sentido. se explica la frase reciente. anodina en sí. nacida naturalmente de la pluma de un historiador alemán. G. Kühn (1958). cuando habla al final de las grandes invasiones. de la victoria de los campesinos de Alemania sobre la vieja Roma. Es. dice. «la victoria del campesino sobre el guerrero. del campo sobre la ciudad. de la cultura sobre la civilización».

Pero esta predilección de tan larga vida. desde 1848 y el romanticismo. que los alemanes muestran por cultura no ha cancelado la controversia surgida casi desde un principio. En Inglaterra y en Francia. además. *civilización* se ha defendido bastante bien y sigue conservando el primer puesto. Lo mismo ha ocurrido en España. donde la

gran Historia, revolucionaria para su época, de Rafael Altamira, se intituló *Historia de España y de la Civilización Española*. Y no olvidemos a Italia, donde el muy antiguo término de *civiltá* conserva una función determinante. En el caso concreto de Francia, dudo que los autores<sup>5</sup> de una reciente *Histoire de la Civilisation Française* (1958), que viene a tomar, con cierto brío, el relevo del clásico y antiguo manual de Alfred Rambaud, consideren que Francia esté o sumida en la vida material, enemiga del espíritu, o atrapada en la monotonía de la repetición y de la vejez, lejos en todo caso de los manantiales de juventud sin los que ninguna creación es posible. Henri Marrou proponía, hace ya veinte años, reservar, en francés, la palabra *cultura* a la «forma personal de la vida y del espíritu», y civilización a las realidades sociológicas. En este reparto, civilización conservaría un contingente bastante importante. De hecho, creo que acierta Huizinga cuando considera que existe una razón suplementaria para el fracaso de Spengler (volveré sobre ello más abajo): el ensavista alemán habría subestimado el concepto de civilización, al que atacó con tanta vehemencia: quiero decir que habría subestimado su poder «internacional» fuera de Alemania.

Pero el peligro, si peligro hubiere, para la palabra civilización, de la que no me constituvo ni en defensor ni en enemigo, emana mucho más de la entrada en juego de los antropológicos y de los etnógrafos que de la obstinación, en sí defendible, de los pensadores alemanes. Después del libro decisivo de Edward Burnett Tylor (1871), de lo que unos y otros tienen costumbre de hablar es más que de las civilizaciones primitivas, de culturas primitivas: lo que no incomodaría en absoluto a los historiadores si antropológicos y etnógrafos no fueran prácticamente los únicos hoy día que hablan,

científica y «objetivamente», de los problemas de la civilización<sup>6</sup>. A medida que leemos sus trabajos, vamos familiarizando con su lenguaje. Corremos el riesgo de encontrarnos un buen día con que nos ha sido impuesto a todos. La única conclusión que cabe sacar de todo ello es la siguiente: cultura y civilización han navegado, más aún de lo que nos cuentan los lexicólogos, a través del mundo, a través de los pensamientos y gustos contradictorios del universo, conociendo toda suerte de avatares entre los cuales la actitud a adoptar es, cuando menos, la de prudencia. Es leve que todos los términos vivos cambien y deban cambiar: y estos dos que nos ocupan lo hacen como tantos otros, aunque sólo sea en virtud de las necesidades del vocabulario científico, de los progresos insidiosos del adjetivo cultural —los neutros siempre hacen, fortuna—. en virtud de las crisis de conciencia y de método que atraviesan todas las ciencias del hombre. Así lo establece de forma perentoria la reciente encuesta de A. L. Kroeber y de Clyde Klukhohn, dos de los más célebres antropólogos americanos: en ella se enumeran las 161 definiciones diferentes que se han dado de la palabra, sin contar las que todavía están por venir. En su *Manuel de Sociologie*, Armand Cuvillier enumera, por lo menos, una veintena de sentidos diferentes de civilización. Es mucho, quizá demasiado. Y no hay que soñar con la posibilidad de arbitrar en estos debates. Henri Pirenne decía un día (1931) frente a las tentativas y tentaciones del Centro de Síntesis, preocupado por aquel entonces en fabricar un vocabulario histórico, que el historiador debía beneficiarse al máximo de la ventaja de utilizar las palabras vivas del lenguaje vulgar y evitar resueltamente el uso de un vocabulario inmobilizado, esclerotizado, como el de los filósofos (que, por otra parte, al igual que el de los matemáticos, no deja también de evolucionar, dígame lo que se

diga). No tengo prácticamente ninguna reserva que oponer a la opinión de Pirenne: utilicemos las palabras tal como se nos presentan, en su sentido vivo, provisionalmente vivo. Pero seamos también conscientes de las otras posibilidades que ofrecen, que han ofrecido, de las traiciones que nos preparan.

Porque con estos términos llenos de vida, indisciplinados, cada cual puede prácticamente hacer lo que quiere. Un joven antropólogo americano, Philip Barbour, propone en un libro agradable e inteligente (1958) reservar *civilización* para los casos en los que se hace referencia a las ciudades, y *cultura* para el campo no urbanizado, constituyendo siempre de esta manera la civilización una cultura de calidad, un estadio superior. La solución quizá sea buena, aunque en realidad la paternidad no le pertenece a Barbour; pero yo no creo que sea posible sosegar a estas dos palabras, de una vez para siempre, cualquiera que sea el valor de la definición o de la convención propuestas. Todavía han de acaecer importantes transformaciones dada nuestra actual tendencia a combinar sustantivos equívocos con adjetivos que lo son menos y a hablar de civilización (o de cultura) material, moral, científica, técnica, o incluso económica (René Courtin tiene un libro intitulado: *La civilisation économique du Brésil*).

Por tanto, la controversia sobre palabras no está aún cancelada. Y quizá nos hagan falta, en mayor grado de lo que comúnmente se cree, en el terreno en ebullición de las ciencias del hombre en el que todavía hay tanto de imprevisto, palabras deformables, flexibles, susceptibles de tomar múltiples sentidos, capaces de adaptarse a la observación (y a sus sorpresas) y no de obstaculizar. Confieso que, hasta nueva orden, emplearé a conciencia esos dos términos-clave indiferentemente: el sentido se deducirá del contexto; y si la alternancia se vuelve peligrosa, recurriré

al adjetivo «cultural», cuyo uso me parece cómodo. y no «bárbaro» (Joseph Chaney). Además. podría llenar una página entera. remontándome nada más que hasta Hegel. con los nombres de los autores de mayor y menor talla que. sin andar con excesivas precauciones y a pesar de las definiciones previas. han empleado indistintamente ambos conceptos. Hay, a mi entender, confusiones y apriorismos mucho más graves.

### **Intentos de definición**

En esta situación. no nos costará trabajo mantener respecto a ambos términos libertad de juicio y de obra. Sus significaciones presentan. en cambio. más dificultades. Admitimos con pesar que. al igual que los otros especialistas de lo social. los historiadores que se han ocupado de la civilización nos dejan en la mayor de las incertidumbres respecto a lo que por ese término entienden. La «civilización» es para ellos un medio —lícito o no— de reducir la Historia a grandes perspectivas. *sus* perspectivas. Proceden. en consecuencia. a selecciones. a consideraciones autoritarias. justificables en sí pero que fragmentan el campo de la civilización y lo reducen cada vez a uno solo de sus sectores. Basta que el sector cambie de un autor a otro. según la elección o la intención. para que se complique enormemente la tarea del que debe decidir. a fin de cuentas. sobre la utilidad de la historia de la civilización para una buena inteligencia del mundo actual. Ni uno solo de los autores que nos ocupan —ni siquiera Arnold Toynbee— siente la necesidad de ofrecernos la definición. la visión de conjunto de lo que. a su entender. constituye la civilización. Está tan claro. ¿no es cierto?: tan claro que nos será necesario descubrir por nuestra cuenta y

riesgo, de libro en libro y según su contenido, cómo entienden los historiadores su tarea y, en consecuencia, cómo definen la nuestra.

**GUIZOT:** Tomemos como punto de partida los libros de François Guizot, de lectura siempre tan amena, *Histoire de la civilisation en Europe*, *Histoire de la civilisation en France* (1829-1832). a los que hay que añadir al menos el prólogo que redactó para la reedición de la primera de estas obras en 1855. Es de lamentar, sin duda, que ninguna de esas obras precise netamente su objeto. Pero para Guizot la civilización es ante todo, en el sentido del siglo xviii, un progreso. Un progreso en realidad doble: social e intelectual. El ideal sería una armonía, un equilibrio entre estos dos platillos de la balanza. Inglaterra habría realizado más bien un progreso social y Alemania un progreso intelectual: en cuanto a Francia, se encontraría iniciándose por ambas vías a la vez. Pero no es esto lo que nos interesa ahora. Lo importante es ver cómo, para Guizot, la civilización con su doble movimiento se incorpora a un pueblo —Francia— o a ese otro «pueblo» (Lucien Febvre) que constituye Europa: en una palabra, a un cuerpo particular. Por desgracia, esta operación sólo la percibe limitada al campo de la historia política, lo que restringe tremendamente su novedad. Tanto más que, en último análisis, para Guizot la política se coloca a sí misma, como sin duda le ha sido reprochado en demasía, bajo el signo maniqueo de la lucha entre dos principios: la autoridad y la libertad, produciéndose un cierto sosiego tan sólo en virtud de compromisos útiles y más o menos prudentes como, la monarquía de julio. Se dirá que es una noble culminación para tan gran teoría: hasta tal punto es cierto que el espectáculo del presente rara vez lo percibe un contemporáneo a escala de la Historia, tanto si

es historiador como si es hombre de acción.

«Dos grandes fuerzas —escribe Guizot, en el prólogo de 1855— y dos grandes derechos, la autoridad y la libertad, coexisten y se combaten naturalmente en el seno de las sociedades humanas... Sov de aquellos que, pasando del estudio a una escena más agitada, han buscado, en el orden político, la armonía activa de la autoridad y de la libertad, su armonía en el seno de su lucha, de una lucha confesada, pública, contenida y reglamentada en una arena legal. ¿No fue más que un sueño?...»

**BURCKHARDT:** *Die Kultur der Renaissance in Italien*, el libro de Jacob Burckhardt —«el espíritu más sereno del siglo xix», como ha dicho no sin razón J. Huizinga—, fue publicado en 1860, con una tirada restringida. Su lectura nos transporta a un mundo muy diferente del de Guizot. En este caso el Occidente no es concernido ni en todo su espacio ni en todo su pasado. Del amplio álbum de la civilización occidental tan sólo es retenido un instante, uno de los más brillantes. El Renacimiento, cuyo nombre lanza Jacob Burckhardt después de Michelet (1855), es cantado en sus fuentes italianas con gran lujo de investigaciones y de precisiones, superadas sin duda por la actual erudición pero no por ello olvidadas: hasta tal punto la inteligencia de este libro, siempre por encima de lo que permitían las perspectivas del momento, es evidente y resplandeciente. ¿Se encuentra, sin embargo, Burckhardt, en la mitad de su vida, en entera posesión de su visión de la Historia, a saber, la reducción a la «tríada» a la que más tarde limitará todo el pasado de los hombres: Estado, Religión y Cultura? Burckhardt concede en su libro un amplio y maravilloso lugar al estudio del Estado, de los Estados italia- nos de los

siglos xv y xvi; refiere después, con gusto e inteligencia, a los valores artísticos de la cultura (a su entender, lo dominan todo): pero, en cambio, reduce lo que a la religión se refiere a la mínima expresión. No obstante, esto no es lo peor: por debajo de esta «tríada» no dice prácticamente nada de los cuernos materiales y sociales de la Italia de Lorenzo el Magnífico. La «superestructura», objetivo logrado de este libro siempre deslumbrante, permanece aérea, suspensa, a despecho del afán por lo concreto que le alienta. ¿Es esto razonable? Quiero decir, ¿es razonable que nosotros, los historiadores, permanezcamos un siglo más tarde fieles a esta imagen de conjunto, a la que para decir verdad ninguna otra ha remplazado todavía?

Sería útil ver en qué medida Jacob Burckhardt se sitúa o no en el movimiento mismo de la *Kulturgeschichte* alemana, apuntada ya desde Herder (1784-1791) y vulgarizada por la aparición del libro de Gustav Klemm (1843-1852). La historiografía alemana de la mitad del siglo xix se entregó a una dicotomía muy peligrosa, como muestra por sí solo y sin dejar lugar a dudas el grueso manual de *Historia Universal* de G. Weber (1853), que, traducido al castellano, desempeñó un papel crucial en España. El manual de Weber distingue una historia externa (la política) de una historia interna (cultura, literatura, religión). Sin embargo, es imposible pensar que la historia «interna» constituye por sí una realidad.

**SPENGLER:** En semejante mundo, nos encierra, en todo caso, con doble vuelta de llave, el libro vehemente, ardiente todavía, de Oswald Spengler *Der Untergang des Abendlandes (La decadencia de Occidente)* (1918-1922), en el que es necesario que nos detengamos más tiempo. He tenido interés en releerlo atentamente antes de escribir estas líneas. Creo que hoy, a diferencia de lo que

le ocurrió a Lucien Febvre en su momento, es imposible juzgarlo haciendo abstracción de las circunstancias que acompañaron y siguieron a su nacimiento. No se puede negar que la obra, dado su tono, la amplitud de sus consideraciones, su afán de comprender y su afición a las alturas, conserva parte de su prestancia.

Cada cultura constituye, a los ojos de Spengler, una experiencia única. Incluso cuando se trata de una cultura hija de otra, está abocada a afirmarse, tarde o temprano, en su plena originalidad. A veces, muy tarde. Así, por ejemplo, en el caso de nuestra propia civilización occidental: «fue necesario mucho tiempo para encontrar el valor de pensar nuestros propios pensamientos». es decir, para librarnos de las lecciones de la Antigüedad. Pero por fin conseguimos manumitirnos. Una cultura se libera siempre; de no hacerlo así, no se trata de una cultura.

Y ¿qué es una cultura? Al mismo tiempo, un arte, una filosofía, una matemática, una manera de pensar: realidades todas ellas nunca válidas, nunca comprensibles fuera del espíritu que las alienta. Hay tantas morales —dice Spengler— como culturas, cosa que Nietzsche ya había adivinado o sugerido: de la misma manera, hay tantas filosofías (¿nos atreveremos a decir con cierta ironía que tantas historias y tantas historiografías?), tantas artes y tantas matemáticas como culturas. El Occidente se distingue también por una originalidad matemática innegable: su descubrimiento del número-función. La invención del cálculo infinitesimal es, pues, presentada en las primeras páginas de la obra, a las que no cabe negar, una belleza que nada ha marchitado.

Al definirse una cultura por unos cuantos rasgos originales, o más aún por el haz particular que forman estas originalidades, el método del

historiador de las civilizaciones gana en sencillez: se reduce a desentrañar, a estudiar estas peculiaridades. Desnués, no tiene más que ponerlas en relación unas con otras y compararlas a fin de comparar así a las civilizaciones mismas. A partir de estas premisas, nos vemos arrastrados a extraños viajes a través del tiempo, de siglos, de milenios: viajes que sugieren las descripciones y las anticipaciones que ahora nos permiten los viajes cósmicos: súbitamente fuera de las leyes de la gravedad, todos los equinaies, todos los cuernos son arrancados de su lugar y flotan juntos libre, extrañamente. De la misma manera, en Spengler chocan y se codean la música de contrapunto, la monarquía de Luis XIV, el cálculo infinitesimal de Leibniz, la pintura al óleo y las magias de la perspectiva, la columna dórica, la ciudad griega.

Todos estos bagajes han perdido su peso histórico. En este juego artificioso, el muy criticado nensamiento de Spengler, al igual que el más vulgar o el más sabio de los nensamientos históricos, tronieza continuamente con el difícil e irritante problema de la relación de los elementos culturales entre sí, y más aún (pero sobre este particular Spengler no puede mostrarse más discreto), con el de su vinculación a los elementos no culturales. A estos últimos el autor los descuida, al igual que descuida todo lo que, por espacio de un segundo, pudiera estorbar su razonamiento. El dinero no es más que «una magnitud anorgánica»; con esto queda prácticamente liquidada la parte de la historia económica. En cuanto a los acontecimientos sensacionales, se deshace de ellos con igual desparpaio en una frase verdaderamente curiosa: «niéñese en el golpe de abanico del Rey de Argel y otras extravagancias (*sic*) del mismo tino que llenan el escenario de la historia con motivos de opereta». Por tanto, nada de operetas: la política desaparece de un golpe. ¿Qué queda, entonces? Las «culturas» y su

haz de vínculos, tan evidentes que no vale la pena analizarlos: existen y no hay más que hablar. ¿Acaso no es evidente, por ejemplo, que la música es el corazón del «devenir» occidental del siglo xviii? Spengler es capaz de escribir, sin pestañear: «Alemania ha engendrado a los grandes músicos, y, por tanto, también los grandes arquitectos de este siglo: Pöppelmann, Schlüter, Bähr, Neumann, Fischer d'Erlach, Diezenhofer.»

En resumen, «cada cultura particular es un ser unitario de orden superior»: el mayor personaje de la historia. Pero personaje no es el término conveniente: ni organismo tampoco. Como se ha nuestro de relieve recientemente<sup>8</sup> las culturas, en el pensamiento de Spengler, son seres: pero no seres en el sentido de la biología sino más bien en el sentido del pensamiento medieval: cuernos inertes en caso de que un alma no les aliente (la *Kulturseele*). Lo que este libro vehemente hostiga bajo el nombre de cultura de Occidente es en definitiva un ser místico, un alma. De ahí esas afirmaciones continuamente repetidas: «una cultura nace en el momento en que una gran alma despierta»: o, lo que viene a ser lo mismo: «una cultura muere cuando el alma ha llevado a cabo el total de sus posibilidades».

Nos encontramos aquí en el centro del pensamiento de Oswald Spengler, frente a la explicación que le ha enfervorizado. La historia —o mejor dicho, el «destino»— de una cultura es un encadenamiento o, como diríamos en nuestra jerga actual, una estructura dinámica y de larga duración. La vida lenta de una cultura le permite establecerse para después irse afirmando durante largo tiempo y acabar muriendo tardíamente: porque, en efecto, las culturas son mortales. Pero cada una desarrolla —debe desarrollar— previamente todas las posibilidades de un programa

ideal que le acompaña desde sus primeros pasos: el espíritu «apolíneo» de las civilizaciones antiguas, el espíritu «fáustico» de la occidental... Más allá de un cierto término, que por lo general tarda en llegar, todo poder creador aparece como agotado: la civilización está condenada a morir a falta de programa: «la cultura se inmoviliza, muere, su sangre corre, pierde sus fuerzas: se convierte en civilización». La civilización se define, pues, como un término ineluctable, presentado con tintas negras. Una civilización es un «devenido» y no un «devenir». No tiene destino, puesto que «el destino siempre es joven». Es el invierno, la vejez, Sancho Panza. Don Quijote, claro está, es la cultura.

Ese negro destino es fatal; más pronto o más tarde, se impone a todas las culturas, al igual que un ciclo de vida cuyas fases, semejantes, se reniten. Tan semejantes que Spengler no duda en ponerlas en contacto a través del espacio cronológico o geográfico que las separa pero al que hay que abolir con el pensamiento, para verlas y mostrarlas tal como en realidad son: «contemporáneas», en realidad gemelas, asegura Spengler. La *civilización* de Occidente empieza con la Revolución francesa y con Napoleón, que a lo largo de más de un siglo conferirán un aspecto determinado a Europa. El acontecimiento es de la misma índole que el anunciado por las conquistas decisivas de Alejandro y la gran época del helenismo: si Grecia era una «cultura», Roma, llamada muy pronto a tomar el relevo, será una «civilización». Admítase, pues, que Alejandro y Napoleón son «contemporáneos», que ambos son «románticos en el umbral de la *civilización*». Y de manera análoga «Pérgamo es semejante a Bayreuth» porque Wagner se hizo merecedor de la cólera de Nietzsche: no es más que un hombre de la *civilización* occidental.

De nada serviría encarnizarse una vez más contra estas excesivas e ingenuas simplificaciones. Comparar la *Decadencia de Occidente* al *Déclin de l'Europe* (1920) de Albert Demangeon, contemporáneo razonable de Spengler, viene a ser como poner la poesía a la prosa. Otros se harán cargo de esta tarea. Pero resumamos: en la tentativa de Oswald Spengler hay que distinguir dos operaciones. Entre lo que él llamaba farrago de la historia y falsas concatenaciones ha querido poner de relieve, por encima de todo, el destino de los valores espirituales, a los que reduce culturas y civilizaciones: pero ha intentado algo más, y esto era lo más difícil y lo más contestable: ha tratado de organizar en *un* destino, en una sucesión coherente de fases, en *una* historia, el florecimiento de esos valores espirituales que tardan en abrirse paso pero que son más fuertes que toda otra fuerza del mundo y que, no obstante, un buen día se encuentran viviendo únicamente sobre su antiguo impulso. De entrada, como demostraré más abajo, esta doble operación no le parece lícita a un historiador razonable. Menos mal que existen historiadores menos razonables que los demás. Considero que Arnold Toynbee, que no comete las imprudencias de Spengler, pertenece a esa casta. Su actitud, sobre estos dos puntos precisos, no difiere en absoluto de la de Spengler.

**TOYNBEE:** Confieso haber leído y releído, a veces con entusiasmo, los hábiles alegatos, las inteligentes evocaciones de Arnold Toynbee. Me gustan sus lentitudes calculadas, el arte con el que construye y defiende con ahínco un sistema por lo demás bastante carrichoso. Más aún, me complazco con sus ejemplos (todos los historiadores razonan a partir de ejemplos) y sus nuevas a punto, cuyas debilidades sólo se advierten, por lo general, en una segunda reflexión. La revolución que hacia 1500 provocaron los grandes descubri-

mientos ¿obedece realmente a la victoria de la embarcación europea sobre la circulación caravanera del Viejo Mundo, navegación terrestre sobre «el mar sin arena»? Parece difícil suscribirlo cuando se piensa que existía una navegación árabe, una navegación china... De la misma manera, no se puede admitir el que se escriba, aunque sea por descuido o con segundas intenciones: «los Albigenses fueron anastados para reaparecer después como Hugonotes». Pero ¡ poco importa! En un libro sólo cuentan los éxitos: y en el caso presente son numerosos. El lector de Arnold Toynbee se beneficia, de la mano de un guía astuto, de una riqueza inaudita de reflexión y de información. A su lado, la contemplación de los amplios horizontes históricos parece saludable y hasta sabrosa.

Reconozcamos, no obstante, que Toynbee no despilfarra en absoluto su talento para definir los instrumentos de investigación. ¿Qué entiende en concreto por civilización, nuestro que pertenece al grupo de los que emplean sin el menor prejuicio el término de civilización por el de cultura? (La palabra cultura, como le han reprochado los antropólogos, sólo aparece en Toynbee con el sentido que ellos le confieren.) Por tanto, ¿qué es lo que entienden por civilización? Lucien Febvre se lo preguntaba, hace ya veinte años, en un artículo nada afable. Y, sin embargo, nuestro autor, que tanto ha escrito desde entonces, sólo contestará impulsivamente. Ha dicho: «la civilización, tal como la conocemos, es un movimiento, no una condición: es un viaje, no un puerto»: «no se puede describir (su) objetivo porque nunca ha sido alcanzado». Y también: «cada cultura constituye un todo cuyas partes son sutilmente interdependientes», un átomo con sus elementos y su núcleo. Todo esto permite avanzar ni

un ápice. En otro momento, sugiere que las civilizaciones son susceptibles de ser anrehendidas por sus obras, sus mismos movimientos, «sus nacimientos, sus crecimientos, sus dislocaciones, sus decadencias, sus derrumbamientos». Son porque *obran*. Pero esto cae por su base: ¿cómo iban a morir si no existieran previamente?

Una vez por lo menos, no obstante, parece como si fuera a abordar el problema de frente. «Antes de terminar (*sic*) —escribe Tovnbee amablemente— quiero decir unas palabras a propósito de una cuestión que he supuesto resuelta hasta ahora (1947) y que es la siguiente: ¿qué entendemos por civilización?» No nos alegremos antes de tiempo porque estas buenas intenciones tardías no irán más allá de las escasas explicaciones del tomo I de su libro *A Study of History* (1934) que renite ininterrumpidamente: «entendemos por civilización algo claro —argumenta Tovnbee— puesto que incluso antes de haber intentado definir su significado esta clasificación humana [la de las civilizaciones] —la occidental, la islámica, la extremo-oriental, la hindú, etc.— nos parece efectivamente dotada de sentido. Estos términos evocan representaciones diferentes en nuestro espíritu en lo que a religión, a arquitectura, a pintura, a costumbres, se refiere». Pero he aquí la confesión: «Entiendo por civilización la más pequeña unidad de estudio histórico a la que se llega cuando se trata de *comprender* la historia del propio país.» Sigue a esto, en algunas páginas rápidas, el análisis del pasado de Inglaterra y de Estados Unidos. Si para efectuar este análisis *se* prescinde de considerar todo el pasado de la Humanidad por constituir una unidad demasiado amplia e inaccesible, ¿cómo saber el límite que hay que fijarse? De deducción en deducción, retrasando cada vez más el límite cronológico decisivo, Tovnbee acaba fijándolo a finales del siglo viii, hacia los años 770, es decir, en el momento del naci-

miento de nuestra civilización occidental que, con toda evidencia, se abre paso entonces —o va a abrirse paso— entre las herencias de la Antigüedad clásica. Esta civilización occidental sirve, pues, de límite corto (relativamente corto): estoy dispuesto a admitir que nos permite rebasar los marcos habituales de las historias nacionales, en los que los historiadores dignos de este nombre no creen desde hace ya mucho: none a nuestra disposición un marco cronológico, un campo operacional, un medio de explicación, una clasificación, pero nada más. En todo caso, se me escapa la manera en que este procedimiento que consiste en pasar de la civilización inglesa a la occidental responde a la pregunta planteada. La «civilización» y lo que Toynbee engloba en ella no por eso se encuentran definidos. A falta de mejor, juzguemos al obrero por su obra y continuemos nuestro camino.

Este camino se presenta como una serie de explicaciones encadenadas: pero volveré sobre ello en seguida. Porque tan importante cómo los caminos seguidos son los que se niega a seguir. Querría indicar en primer lugar estos últimos: los silencios de Toynbee, más que sus tomas de posición claras, definen el verdadero movimiento de su obra. Con frecuencia, basta una palabra, una amenaza, una amena reflexión, para deshacerse de contradicciones o de tentaciones peligrosas.

En primer lugar, Toynbee desdeña los acontecimientos y no retiene más que los «sobresalientes». Tales maneras de ir ahogando poco a poco todo lo que es acontecimiento, son susceptibles más bien de agradarme que de disgustarme. Pero ¿cuáles son esos acontecimientos que «sobresalen» y tienen derecho a mantenerse a flote?

El factor geográfico, una vez considerado, sólo será retenido en segunda o tercera instancia. En

realidad, según Toynbee, no se puede querer, no puede uno atreverse a explicar las civilizaciones por su medio. Nada tan material sería capaz de dirigir las. Precisamente cuando el medio natural es propicio y prodiga sus favores —volveré sobre ello más abajo— la civilización no responde. Pero hasta que la naturaleza se presente salvaje, hostil, negativa para que entonces (y sólo entonces) en virtud de las reacciones *psicológicas* suscite a la civilización entre en escena.

Por motivos diferentes, pero no menos perentorios, Toynbee margina las transferencias culturales: «la difusión» ese «método» (*sic*), dice, gracias al cual muchas técnicas, actitudes, instituciones e ideas, desde el alfabeto hasta las máquinas de coser Singer, han sido transmitidas de una civilización a otra. ; No son tan importantes el alfabeto y las máquinas de coser! Lo único que cuenta son las grandes ondas religiosas de una civilización a otra. El resto de sus intercambios, de sus choques, de sus contactos, es secundario. En lugar de interesarnos por estos detalles insignificantes, estudiemos «la historia griega y romana como una historia continua, siguiendo una trama única e indivisible». ; Qué quiere Toynbee dar a entender con esto? ; Qué ocurre realmente, dada esta toma de posición previa y tan a las claras, con las rupturas, las mutaciones, las discontinuidades o, como dice Lévi-Strauss, con los escándalos, esos retos a las previsiones, a los cálculos y a las normas? No se nos reconoce derecho más que a lo continuo.

De la misma manera, en esta obra enorme, prolija, no hay prácticamente una sola palabra sobre las civilizaciones (o culturas) primitivas, sobre el amplio campo de la prehistoria. Se nos dice que el paso de las culturas a la civilización se hace a través de una *mutación*. Al lector le

corresponde colocar bajo este concepto la explicación que le es denegada.

Tampoco hay que buscar en esta obra un tratamiento serio de los Estados, de las sociedades, es decir, de las estructuras sociales (con la sola excención de algunas reflexiones dogmáticas sobre las minorías actuantes, que engendran a las civilizaciones, y sobre los proletariados, tanto del interior como del exterior de estas mismas civilizaciones): ninguna referencia, tampoco, sobre técnicas o economías. Otras tantas realidades efímeras, demasiado efímeras. Los Estados, por ejemplo, no tienen más que una duración ridícula en comparación con las civilizaciones de largo aliento. «La civilización occidental —escribía Toynbee en 1947— tiene, aproximadamente, mil trescientos años a sus espaldas, mientras que el reino de Inglaterra no tiene más que mil, el Reino Unido de Inglaterra y de Escocia menos de doscientos cincuenta y los Estados Unidos no más de ciento cincuenta.» Para colmo, los Estados son susceptibles de tener «una vida corta, y una muerte súbita...» No perdamos pues el tiempo con los Estados, nobres gentes de vida enclenque, y menos aún con la economía o la técnica. Con una o dos pequeñas frases conscientemente repetidas —«No sólo de pan vive el hombre» o «El hombre no puede vivir únicamente de técnica»— la cuestión queda zanjada.

Gracias a tan discreta artimaña, queda escamoteada, abandonada a la mediocridad de su suerte, toda la base social y económica. Cuando dos civilizaciones entran en contacto «estos encuentros son importantes, no por sus consecuencias políticas y económicas *inmediatas*, sino por sus consecuencias religiosas, de más *largo* plazo». Subra-vo estos dos términos hábilmente utilizados, va que consiguen convertir a este pensamiento en mucho más aceptable. Se dan, claro está, conse-

cuencias religiosas cortas y consecuencias económicas o políticas largas. Pero el admitirlo equivaldría a correr el riesgo de hacer temblar los cimientos de un orden establecido de una vez para siempre. En caso de estudiar «la Historia como un todo, debe quedar relegada a segundo término la historia económica y política, concediéndose la primacía a la historia religiosa. Porque, después de todo, la religión es el único asunto verdaderamente serio de la raza humana». «La piedra de toque —puede leerse en otro lugar—, es decir, la religión.» Limitémonos a comentar que, cuando menos, convendría estar de acuerdo sobre qué se entiende por religión.

Se dan, pues, desde un principio, toda una serie de silencios buscados, de exclusiones premeditadas y de ejecuciones guardando las formas que encubren tomas de posición radicales. En unas cuantas páginas, a mi modo de ver poco claras, Arnold Toynbee asegura que, a su entender, no existe una civilización *única* y que el progreso es utopía. Tan sólo existen *unas* civilizaciones, lidiando cada una de ellas con un destino cuyos grandes rasgos, en todo caso, se repiten y están, en cierta forma, fijados de antemano. Por tanto, y que lo comprenda quien pueda, existen *unas* civilizaciones pero una sola «naturaleza espiritual del hombre» y sobre todo un único destino, inexplicablemente el mismo, que engloba todas las civilizaciones: las difuntas y, antes de que terminen de desarrollarse, las vivas. Esta manera de ver excluye la reflexión de Marcel Mauss: «La civilización consiste en todo lo humano adquirido»: y más aún, la afirmación de Alfred Weber según la cual todas las civilizaciones están empeñadas «en el movimiento unitario de un progreso general y gradual». Igualmente excluye la prudente constatación de Henri Berr: «Cada pueblo tie-

ne su civilización; existe, pues, un gran número de civilizaciones diferentes.»

Para Arnold Toynbee, por el contrario, sólo cabe pensar en un número restringido de ellas. No tienen acceso a la dignidad de este nombre nada más que veintiuna o veintidós civilizaciones. todas de larga duración y afectando a áreas bastante amplias. De este total. cinco están todavía hoy en vida: Extremo Oriente. India. Cristiandad Ortodoxa. Islam. Occidente. Para no retener más que un grupo tan escaso. ha sido preciso rechazar muchas candidaturas posibles: algunas por insuficiente longevidad. otras por falta de originalidad, unas terceras por la evidencia de su fracaso.

Pero aceptemos tan reducido cuadro. De ser exacto. su importancia es excencional. ¡Qué cómoda simplificación. si fuera legítima. resumir de esta forma en una veintena de experiencias maestras la compleja historia de los hombres! En todo caso. se perfila ya en este primer contacto con el pensamiento constructor de Arnold Toynbee. en este problema de recuento. su manera de proceder. muy próxima a la de un científico en busca de un sistema del mundo de netas clasificaciones y de vinculaciones exclusivas. por el que es sustituida. de manera autoritaria y corriendo todos los riesgos. una realidad profusa. Su primer afán consiste en simplificar la Historia. Después hay que abrir paso a unas reglas. unas leyes. unas concordancias: hay que fabricar. por así decirlo. en el sentido que dan al término los economistas y los sociólogos. una serie de «modelos». vinculados entre sí. Las civilizaciones. al igual que los humanos. no tienen más que un solo destino ineluctable: nacen. se desarrollan y mueren. siendo cada una de sus etapas —lo que

redunda en su favor — de muy larga duración: tardan en nacer, tardan en florecer, tardan en desaparecer.

Toynbee ha constituido, pues, con toda naturalidad, tres grupos de modelos: los del nacimiento, los del crecimiento y los de la degradación, decadencia y muerte. Esta larga labor le ha exigido mucho tiempo, paciencia y agilidad. En efecto, estos «sistemas», al igual que los motores, ratean continuamente. La ley y la norma tendencial se encuentran constantemente amenazadas por las excepciones: siempre las hay nuevas, inéditas, inoportunas. Sirvan de ejemplo las dificultades de Aristóteles para hacer entrar en su universo reconstruido el movimiento aberrante de una piedra proyectada. Su sistema, en efecto, no la preveía. Y hay muchas piedras de este tipo en el jardín de Toynbee.

Los dos primeros —nacimiento, florecimiento— de estos tres grupos de modelos no parecen muy originales: el último, la muerte, es el más interesante, aunque en definitiva no nos pueda convencer y sea en realidad el más frágil de todos.

Una civilización, sostiene nuestro autor, sólo puede alcanzar la vida si tiene que hacer frente y derrotar a una coacción, sea natural o histórica.

Si la coacción es histórica, es siempre de poca duración, pero a veces de extraordinaria violencia. Las coacciones geográficas, impuestas por el medio, representan en cambio desafíos de larga duración. Si el reto es aceptado, la dificultad vencida alienta a la civilización victoriosa y la mantiene en su órbita. El Atica, pobre por naturaleza, se ve condenado a realizar una serie de esfuerzos, forzado a sobrepasarse a sí mismo. De la misma manera Brandemburgo debe su naturaleza vigorosa a sus arenales y a sus aguazales. Las altitudes andinas resultan duras al hombre, lo

redunda tanto más en su beneficio: la civilización inca deriva precisamente del triunfo sobre esta hostilidad.

Queda así enunciado el proceso del «modelo», del *challenge and response* (que se suele traducir por «desafío v réplica» o por «reto v respuesta»). Reduce la función del «medio» a lo que ciertos colegas ingleses atribuían a los azotes: un educador moral severo v eficaz. Pero, como dicen geógrafos como Pierre Gourou, existen muchos magníficos desafíos de la naturaleza que el hombre no ha acentado: v Gerhard Masur ha sostenido hace poco que la tan citada dureza de las altitudes alpinas es suavidad v facilidad en comparación con la selva amazónica. Además, si Heine Geldern está en lo cierto, como parece lo más probable, las civilizaciones amerindias se han beneficiado ante todo de los contactos repetidos v tardíos entre Asia v América. En esta perspectiva —al igual que en la explicación de Pierre Gourou sobre China del Norte, «técnica encrucijada»—, la *difusión*, tan maltratada por Tovnbee, se tomaría una revancha tan inocente como pertinente. A mi modo de ver, las civilizaciones no surgen únicamente, en efecto, por línea de filiación (la occidental v la musulmana, por ejemplo, a partir de la civilización clásica). Entre civilizaciones extrañas, nequeñas chispas pueden provocar amplos v duraderos incendios. Pero el propio Tovnbee se ha esmerado lo suficiente en su sistema de *challenge and response* como para no ignorar que, en la práctica, no hay que regatear en precauciones v circunspección. Así, tiene la cautela de afirmar que sólo se deben tener en cuenta los retos que no excedan las fuerzas del hombre. Hay, pues, diferentes tipos de desafío. Con esta salvedad, se pone coto a toda crítica del modelo acerca de este punto: a costa, claro está, de limitarse a no expresar más que la sabiduría de las naciones.

Segundo tiempo: una civilización sólo progresa en la medida en que la alientan una minoría o unos individuos creadores. Esta hipótesis se aproxima a Nietzsche o a Pareto. Pero basta con que la masa no se deje subyugar por la minoría actuante, con que ésta pierda su «impulso vital», su fuerza creadora —es decir, más o menos, la *Kulturseele* de Oswald Spengler—, para que la civilización entera se deteriore. Todo se derrumba, como de costumbre, por dentro.

Alcanzamos así no sólo los últimos modelos —los de la decadencia—, sino también el corazón mismo del sistema, nuestro que Toynbee es, como le ha calificado en broma P. Sorokin, un gran exterminador de civilizaciones. La muerte de éstas le parece la hora decisiva, el momento revelador.

Según Arnold Toynbee, una civilización muere después de varios siglos de existencia, pero esta muerte es anunciada desde mucho antes por conmociones internas y externas, por insistentes perturbaciones en cadena, cabe decir, en cuyo relato se enzarza el eventual narrador. Estas conmociones se sosiegan un buen día, gracias a la instalación de un amplio Imperio. Pero este Imperio «universal» constituye tan sólo una solución provisional, válida todo lo más para dos, tres o cuatro siglos: espacio que, comparado con la escala temporal de las civilizaciones, apenas si supone un instante, «un abrir y cerrar de ojos». El Imperio está, pues, abocado a derrumbarse pronto en medio de terribles catástrofes y de invasiones de los bárbaros (la llegada, en palabras de nuestro autor, del «proletariado exterior»). Pero al mismo tiempo, una Iglesia universal, llamada a salvar lo que pueda ser salvado, se ha ido instalando. Más o menos de esta forma terminó la civilización greco-latina, que Toynbee no vacila en llamar helénica. El ejemplo romano nos proporciona

un esquema, el esquema por excelencia, el «modelo» de la muerte de una civilización en sus cuatro tiempos: conmociones. Imperio (o, mejor dicho, Estado universal). Iglesia universal. bárbaros. Las estrategias alemanas de principios de siglo lo referían, todo según se cuenta, al modelo de la batalla de Carnes: de la misma manera, parece como si Toynbee lo refiriera todo al fin, o como diría André Piganiol, al «asesinato» del Imperio romano.

Ha buscado pues, y reconocido para cada una de las civilizaciones ya clausuradas, todos los «tiempos», uno a uno, del modelo (así, por ejemplo, para el Imperio de los aqueménidas, de los incas, de los abasidas, de los gutas, de los mongoles... en total 21 imperios), no sin permitirse, aquí o allá, algunos pequeños empujones, algunos retoques y osadías. ¿Quién, entre los historiadores habituados a pequeñas pero precisas medidas cronológicas, dejará de pensar que un milenio entre el Imperio de los aqueménidas y el califato de Bagdad, constituido casi en un día, interrumpe definitivamente una relación sustancial? De la misma manera, resulta absolutamente inaceptable que de la lista de los Estados universales sean suprimidos, sin duda porque eran poco duraderos, el Imperio carolingio, el Imperio de Carlos V, las conquistas de Luis XIV y el Imperio napoleónico. Por lo demás, todos aquellos que figuran en la lista de Toynbee —una nueva lista de los veintiuno, y a los que, por tanto, se les reconoce como elementos esenciales de la vida de las civilizaciones, de «las verdaderas civilizaciones»— no se hacen acreedores, sean cuales fueren, de la más mínima indulgencia. El prejuicio del autor les es desfavorable. De ahí a pintar con tintas negras su verdadero rostro no hay más que un paso, como lo demuestra por sí sola la suerte corrida por el Imperio romano. «La

paz romana —escribe Toynbee— fue una paz de agotamiento » Nos encontramos ante un relato del que lo menos que se puede decir es que empieza mal.

Tal es, en un rápido resumen, el esquema de esta amplia obra, esquema susceptible de multitud de aplicaciones de acuerdo con el valor recurrente que le atribuye su autor. Sirve para el pasado y también para el presente. A la civilización occidental, todavía viva, «se le doblan las niernas» (Clough): se está agotando desde hace más de un siglo en evidentes perturbaciones en cadena. El problema reside, pues, en saber si va a conseguir un anlazamiento gracias a un Imperio universal. Se trataría, en este caso, claro está, de un Imperio a escala mundial —ruso o americano— impuesto por las buenas o por las malas. Un joven historiador y antropólogo, Philip Barby, se pregunta, en esta misma línea de pronósticos, común a Spengler y a Toynbee, no sólo si estamos en vísperas de una «prosa romana», sino si nos encontramos realmente en vísperas de un Imperio americano, en el pleno sentido de la palabra. ¿Tendremos o no un emperador americano?

En lugar de contestar, limitémonos, nosotros también, a plantear una pregunta bastante larga. Supongamos, entre 1519 y 1555, a un observador lúcido que, a la luz de las convicciones que alientan los escritos de Arnold Toynbee, meditara sobre su tiempo y sobre la larga experiencia del reino de Carlos V. Reconocerá repetidas veces en la Europa que le rodea la vuelta al orden romano, al Imperio universal y a la instalación de una Iglesia universal, ya que la Iglesia que acabará por reformarse en Trento es, con toda evidencia, una Iglesia conquistadora, nueva más que renovada. ¿Acaso nuestros profetas son más lúcidos

el

y el emperador americano tendrá más suerte que Carlos V?

Pero no terminemos con Toynbee inmediatamente desnues de estas consideraciones irónicas. Los historiadores no le han sido favorables por muchas razones que son consecuencia de su oficio, pero también con cierta iniusticia. Aunque no constituyó una excepción a la regla, comprendo, en lo que a mí se refiere, que Ernst Curtius saludara la obra de Toynbee con entusiasmo. Aporta, para decir verdad, lecciones muy dignas de aprecio: ciertas explicaciones tienen su valor hasta para sus mismos contradictores.

En un pasado que ha sido simplificado (como por obligación tiene que hacer cualquier arquitecto de sistemas, sin que escape siempre, por desgracia, a los absurdos a los que la esquematización conduce), Arnold Toynbee ha cantado instintivamente los caminos fundamentales, pero religiosos, de la larga duración: se ha interesado por las «sociedades», por las realidades sociales, o al menos por algunas de estas realidades sociales que no acaban de terminar de vivir: se ha interesado por acontecimientos, pero por acontecimientos que renercuten con violencia a varios siglos de distancia: se ha interesado por hombres muy por encima del hombre —Jesús, Buda o Mahoma—, hombres, ellos también, de larga duración. Respecto del milenio entre los aqueménidas y los califas de Bagdad, me mostraré menos quisquilloso que Lucien Febvre o Gerhard Masur. También Emile-Félix Gautier pretendió en su día que la conquista árabe del Magreb y de España (de mediados del siglo vii a 711) había reencontrado, a un milenio prácticamente de distancia, la antigua área de dominación cartaginesa. El mérito de Toynbee estriba en haber maneiado, aun a riesgo de perderse, esas enormes masas de tiempo, en haberse atrevido a comparar esas ex-

perencias a siglos y siglos de distancia, en haber buscado amplias vías un poco irreales v. sin embargo, importantes. Pero lo que sólo admito a regañadientes, incluso lo que no admito en absoluto, es, por una parte, que estas comparaciones sólo pongan con insistencia de relieve las semejanzas v. por otra, que refieran obstinadamente la diversidad de las civilizaciones a un modelo único, en suma, a *una* civilización, cuando menos irreal, estructura necesaria de todo esfuerzo humano susceptible de realizarse en una civilización, cualquiera que sea. Constituye una forma como otra cualquiera —pero que está lejos de ser de mi agrado— de reconciliar ese singular v. ese plural que tanto cambian el sentido del término civilización. «Por encima de toda variedad de las culturas —escribe Toynbee— existe una uniformidad en la naturaleza espiritual del hombre.»

**ALFRED WEBER:** Esta afirmación de Toynbee no la impugnaría la obra compacta, profunda pero poco conocida en Francia, de Alfred Weber: *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, aparecida en 1935, en Leide, traducida al castellano bajo el título de *Historia de la Cultura*, v. que ha sido ya objeto de cuatro ediciones entre 1941 v. 1948. Es un libro sólido, noderoso. Alfred Weber (1868-1958), sociólogo, hermano del gran Max Weber (1864-1920), se ha erigido en esta ocasión en historiador: v. en historiador muy atento. Tanto es así que hiera nuestra susceptibilidad mucho menos que un Spengler o un Toynbee. Carece de su brillantez, pero también de sus imprudencias v. de sus caprichos. No obstante, todos los obstáculos con los que ambos se tropezaron, oponen también a Weber igual resistencia, con tanta más fuerza cuanto que apenas les violenta. Sus explicaciones están ampliamente abiertas a la prehistoria, a la antroponología, a la geografía, a la sociología, a la economía, al pensamiento de Marx; elementos

todos ellos muy positivos que conceden al libro de A. Weber una solidez de la que los otros carecen. Pero si, por una parte, expone al principio con admirable maestría la instauración de una sola vez de ciertas civilizaciones, como la egipcia, la babilónica, la india o la china, resulta, por otra, mucho menos convincente cuando, en este Occidente complejo (entiéndase, en el bloque euroasiático, por Occidente el oeste de las cumbres y los valles del Indukuch), muestra el desarrollo de civilizaciones, en la segunda o tercera generación, como si la explicación sintética, válida para tiempos y espacios lejanos, perdiera parte de su eficacia a medida que nos vamos aproximando al tiempo actual y a nuestra propia civilización.

Dudo, sobre todo, que Alfred Weber haya formulado para su propio uso y para el nuestro una definición, a mi modo de ver satisfactoria de una civilización o, como él dice, de una cultura de alto nivel. Ve en ella tan sólo un «cuerno histórico», que se iría definiendo, pues, en la misma corriente histórica.

Pero ¿qué representa con exactitud semejante corriente frente a los destinos de la humanidad entera? Y ¿por qué las civilizaciones habrían de constituir tantos «cuernos»? Aunque Alfred Weber rechaza la posibilidad de un espíritu trascendente y «objetivo» (del estilo del espíritu de Werner Sombart, que, capaz de explicar por sí solo el capitalismo, pudiera, por ejemplo, explicar *la o las* civilizaciones), no por ello deja de aceptar, al margen de su pensamiento y de sus explicaciones, «un espíritu de tiempo», un espíritu del hombre (su consciencia, su sentimiento de la libertad, su posibilidad de abstracción de sí mismo, su capacidad de ingeniero, de *homo faber*). ¿No será este espíritu

el que, según Weber, alienta el cuerpo histórico de la civilización?

**PHILIP BAGBY:** Pero conviene abreviar este examen, tan largo va y sin embargo, tan incompleto. En 1958 ha aparecido un libro, firmado por un joven historiador, antropólogo además, alumno de Kroeber: Philip Bagby. Tiene la ventaja, no pequeña, de ponernos al corriente de las últimas discusiones de los antropólogos, que ya dijimos previamente que nos parecían decisivas. Philip Bagby se propone unir Historia y Antropología, lo que le coloca en una posición original, cercana aunque muy diferente de nuestra escuela histórica de los *Annales*. En los *Annales*, en la trayectoria de Lucien Febvre y de Marc Bloch, se va edificando lentamente una ciencia histórica que intenta apovarse sobre el conjunto de las ciencias del hombre y no sobre una de ellas en particular, aunque se trate de la antropología. Por el contrario, Philip Bagby piensa tan sólo en el maridaje monogámico de Historia y Antropología.

A su modo de ver, no se puede pensar en una ciencia histórica si el campo demasiado amplio y demasiado diversificado de la Historia no es simplificado, si no se cercena dentro de él de manera autoritaria un sector científico, artificialmente aislado pero precisamente por ello tanto más fácil de dominar. Es el mismo procedimiento que han seguido los físicos en su mundo «objetivo» con los principios de masa, de momento o de inercia, despreciando primero y explotando después una fracción, de la realidad transformada y que ha demostrado en la práctica ser fructífera.

¡Que los historiadores se vuelvan, pues, hacia el campo operacional privilegiado de las civilizaciones! Privilegiado, en efecto, porque permite estudios comparativos. Como en el mundo

de los seres vivos no hay más Historia que la del hombre. es necesario que el hombre se compare al hombre. que nuestra investigación vaya de una experiencia a otra. de una civilización a otra. A condición. en todo caso. de no designar bajo este nombre nada más que una colección de destinos comparables entre sí.

Se impone, pues, de entrada, realizar una selección entre las civilizaciones: en cabeza las civilizaciones enormes. las *maior civilisations*: desnues. las civilizaciones grandes. las subcivilizaciones o civilizaciones secundarias: por último. las más pequeñas. que sólo tienen derecho —v con matices — al título de culturas. En el interior de cada categoría. se trata de sopesar unas civilizaciones en relación con otras. de saber si obedecen a destinos comunes. si admiten pendientes análogas. estructuras dinámicas regulares que puedan aproximarse unas de otras. de manera útil. Antes de abordar estas grandes confrontaciones. es imprescindible rechazar los puntos de vista fantasiosos. las explicaciones metafísicas apriorísticas. Se lanzan. a título de ejemplo. algunas críticas bastante vivas. formuladas sin malicia pero no sin firmeza. contra Arnold Toynbee. acusado —¡qué hermosa acusación! — de ser un historiador de formación humanista y. por consiguiente. sin ninguna cultura antropológica.

Todo esto para volver a las civilizaciones mayores. Sin embargo. ¿ cómo comprender. desde dentro. a estos grandes personajes? Desgraciadamente. tampoco Philip Bagby intenta definirlos seriamente. De las civilizaciones cornulentas. sólo retendrá nueve personajes. frente a los veintiuno o veintidós seleccionados por Toynbee. Dudo mucho que esta limitación suponga un progreso. Temo que no se trata sino de la misma canción.

de la misma puesta en causa idealista de los destinos de la humanidad. ¿Qué se puede retener en efecto, del estudio comparativo que apenas esboza Bagby en los últimos momentos de su libro y que, en un principio, prometía ser mejor? ¿Que las civilizaciones, en su lento desarrollo, pasan regularmente de una época religiosa a otra que se va sometiendo cada vez más a la racionalidad? Max Weber ya lo había dicho para Europa; y también otros muchos antes que él. Bastó citar a Augusto Comte. Heinrich Freyer afirmaba que «la racionalidad constituía el *trend* del nensamiento de Occidente». ¿Es también el *trend* del nensamiento del mundo? Por mi parte, estoy de acuerdo con esto, aunque frente a este dualismo (religiosidad, racionalidad), más riguroso todavía que el de Guizot, el historiador se muestra propenso a sentir cierta inquietud. Razón, religión: ¿acaso la oposición es siempre la del día y la noche? Meditemos, para ser más justos, el nensamiento de Heinrich Freyer: «El reino de la razón comienza en el reino de Dios»<sup>10</sup>. Este alimenta a aquél a través de incesantes secularizaciones.

Pero el lector puede advertir a qué altura tendríamos una vez más, que colocarnos en caso de tener que ajustar nuestros pasos a los de un joven e inteligente antropológico. Tantas ascensiones repetidas nos devolverían, de ser necesario, la afición por las bajas altitudes. El hombre no vive solamente de rezos o de nensamientos: como lo expresa de manera intraducible y directa el proverbio alemán, es también prácticamente «lo que come» (*Der Mensch ist was er isst*). Con una ocurrencia semeiante, Charles Seignobos decía un día: «La civilización son las carreteras, los puertos, los muelles...» No lo tomemos al pie de la letra. Pero este prosaísmo nos incita a volver a bajar, a ver las cosas de cerca, a ras del suelo,

aun con el riesgo de que salte a la vista lo que las divide y las particulariza y no lo que las une.

## 2. La Historia en la encrucijada

El lector habrá advertido ya a donde quiero ir a parar. Creo, en efecto, que la historia de las civilizaciones, al igual que la historia a secas, se encuentra en una encrucijada. Necesita, aunque sea contra su voluntad, asimilar todos los descubrimientos que las diferentes ciencias sociales, de nacimiento más o menos reciente, están realizando en el camino inagotable de la vida de los hombres. La tarea, aunque difícil, es urgente, ya que la Historia sólo podrá servir desde primera fila a la inteligencia del mundo actual si permanece firmemente en esta vía por la que ya se está encaminando.

En este sentido, me voy a permitir aventurar el programa de trabajo, que, a mi modo de ver, sería indispensable si, por el mayor de los azares, me viera competido a escribir, bajo mi propia responsabilidad, *A Study of History*, o cualquier otra de las amplias e interminables obras sobre *la* o *las* civilizaciones.

Primera tarea, negativa pero necesaria: se debe romper inmediatamente con ciertas costumbres, buenas o malas, de las que, a mi entender, es imprescindible desprenderse en el punto de partida, aunque sea para volver sobre ellas más tarde. Segunda tarea: hay que buscar una definición de la civilización, la menos mala, esto es, la más cómoda, la más fácil de manejar para proseguir de la mejor manera posible el trabajo. Tercera tarea: se debe verificar la amplitud del camino de las civilizaciones, convocando con este fin, además de al historiador, a todos los especialistas

de las ciencias del hombre. Finalmente, a modo de conclusión: hay que proponer labores concretas.

### **Sacrificios necesarios**

Se debe renunciar desde el primer momento a cierta terminología: así, por ejemplo, se debe dejar de hablar de una civilización como si se tratara de un ser, de un organismo, de un personaje o de un cuerpo, aunque sea histórico. No se debe decir que una civilización nace, se desarrolla y muere, ya que esto equivale a hacerle objeto de un destino humano, lineal y simple. Prefiero volver, a pesar de sus imperfecciones (a los ojos de un historiador, se entiende), a las meditaciones de Georges Gurvitch sobre la sociedad global de la Edad Media occidental, por ejemplo, o sobre nuestra sociedad actual. Gurvitch ve el porvenir de ambas sociedades como vacilando entre varios destinos posibles, muy diferentes entre sí: y esto constituye, a mi juicio, una opinión razonable dada la multiplicidad misma de la vida: el porvenir no es una vía única. Por tanto, se impone renunciar a lo lineal. No se debe creer tampoco que una civilización por ser original constituya un mundo cerrado, independiente, como si cada una de ellas representara una isla en medio del océano: en realidad sus convergencias y diálogos son fundamentales, y todas o casi todas ellas se reparten entre sí, cada vez en mayor medida, un fondo común muy rico. «La civilización —decía Margaret Mead (en el mismo sentido de la frase de Mauss, ya citada)— es lo que el hombre de ahora en adelante no podrá ya olvidar»; a saber el lenguaje, el alfabeto, la numeración, la regla de tres, el fuego, por no decir el número-función, el vapor, etc.; en suma, las bases hoy

día comunes e impersonales de toda cultura particular de un cierto nivel.

A mi modo de ver, se debe, por otra parte, renunciar asimismo a utilizar cualquiera de las explicaciones cíclicas del destino de las civilizaciones o de las culturas, traducciones en realidad de la tan reñetida e insistente frase: nacen, viven, mueren. Quedarían así rechazadas tanto las tres edades de Vico (edad divina, heroica, humana) como las tres edades de Augusto Comte (teológica, metafísica, positivista), las dos fases de Spencer (coacción v más tarde libertad), las dos solidaridades sucesivas de Durkheim (la exterior v la interior), las etapas de la coordinación creciente de Waxweiler, las etapas económicas de Hildebrand, de Federico List o de Bücher, las densidades crecientes de Levasseur v de Ratzel, v la cadena establecida por Marx: sociedades primitivas, esclavismo, feudalismo, capitalismo, socialismo. Abandonaría todas estas clasificaciones a veces con mucho pesar v con entera libertad de volver a ellas más tarde, va que no pretendo condenarlas en bloque ni condenar siquiera el principio mismo de la explicación, del modelo o del ciclo, muy útil por el contrario, a mi entender. Sin embargo, esta exclusión, en el punto de partida, me parece una precaución necesaria.

Para cerrar este capítulo de exclusiones — entre las que evidentemente figuran también las esquematizaciones de Spengler o de Toynbee—, rechazo igualmente las enumeraciones demasiado reducidas de civilizaciones que hasta ahora han sido propuestas. Creo, en efecto, que la investigación, si quiere ser fructífera, debe aspirar a aprehenderlo todo, a ir de las culturas más modestas a la *maior civilisations* v, sobre todo, a subdividir a éstas en una serie de subcivilizaciones, y a éstas, a su

vez, en elementos más menudos todavía. En una palabra, salvaguardemos las posibilidades tanto de una microhistoria como de una historia de apertura tradicional. Sería de un gran interés conocer el elemento más bajo al que se puede llegar. En una escala intermedia, creo en todo caso que, hoy sobre todo, los Estados, los pueblos y las naciones tienen tendencia a no ser su propia civilización, sea cual fuere, por lo demás, la uniformización de las técnicas. Póngasele la etiqueta que se desee: pero no cabe duda que existen, hoy por hoy, una civilización francesa, una alemana, una italiana, una inglesa, cada una de ellas con sus propios colores y sus propias contradicciones. Estudiarlas todas bajo el concepto general de civilización occidental me parece demasiado elemental. Nietzsche pretendía que desde la civilización griega no había existido, con toda evidencia, más civilización que la francesa. «Esto —decía— no admite réplica.» Soy el primero en admitir que la afirmación es muy discutible, pero resulta divertido compararla con el hecho de que la civilización francesa no figura en la clasificación de Toynbee.

La idea de Marc Bloch, que no creo traicionar, consistía, por una parte, en volver a colocar a la civilización francesa en su marco europeo; en descomponer, por otra, a esta Francia en Francias particulares, ya que nuestro país, como cualquier otro, es una constelación de civilizaciones vivas aunque de pequeño radio. Lo importante sería, en un último análisis, ver el vínculo que une a estos elementos, del más pequeño al más amplio, comprender cómo se enlazan los unos con los otros, cómo se exigen, cómo se dirigen o son dirigidos, cómo sufren al par o a contratiempo, cómo prosperan o cómo no prosperan (a condición de que existan criterios indiscutibles de semejantes prosperidades).

## **Criterios a retener**

Una vez despejado el terreno, plantearíamos la pregunta: ¿qué es una civilización?

No conozco más que una buena definición, es decir, una definición fácilmente utilizable para la observación y suficientemente emancipada de todos los juicios de valor. Se encuentra, a gusto del investigador, bien en la enseñanza de este o aquel antropológico, bien en determinado informe de Marcel Mauss, de quien la he tomado hace poco sin haber tenido que arrepentirme.

**LAS ÁREAS CULTURALES.** Una civilización es, en primer lugar, un espacio, un «área cultural», como dicen los antropólogos, un alojamiento. Imagínese en el interior de una localización, más o menos amplia pero nunca muy reducida, una masa muy diversa de «bienes», de rasgos culturales: tanto la forma, el material o los tejidos de las casas como un determinado arte de emplumar las flechas, un dialecto o un grupo de dialectos, unas aficiones culinarias particulares, una técnica peculiar, una manera de creer, una forma de amar, o también la brújula, el papel, la prensa del impresor. El agrupamiento regular, la frecuencia de ciertos rasgos y la ubicuidad de éstos en un área precisa constituyen los primeros síntomas de una coherencia cultural. Si a esta coherencia en el espacio se añade una permanencia en el tiempo, llamo civilización o cultura al conjunto, al «total» del repertorio. Este total constituye la forma de la civilización así reconocida.

El área cultural pertenece, claro está, al dominio de la geografía en mucho mayor grado de lo que piensan los antropólogos. Este área, además, posee un centro, un «núcleo», unas fronteras y unos márgenes propios. En el margen se encuen-

tran precisamente, con la máxima frecuencia, los rasgos, los fenómenos o las tensiones más características. A veces estas fronteras y el área que encierran son inmensas. «En lo que a nosotros se refiere —escribía Marcel Mauss—, consideramos desde hace tiempo que es posible creer en la existencia muy antigua de una civilización de todas las orillas y de todas las islas del Pacífico. Existen, en efecto, en este campo numerosas coincidencias»: pero también numerosas desapariciones, de donde se deduce la necesidad de efectuar con posterioridad divisiones en esta enorme región, de analizar sus contradicciones y sus matices, de señalar sus ejes, sus «crestas». No es posible analizar aquí como se lo merece el ejemplo del Pacífico, ni ningún otro ejemplo de menor extensión. En lo que hay que insistir es en que un área reúne siempre varias sociedades o grupos sociales. De ahí la necesidad, repito, de prestar atención, en la medida de lo posible, a la más pequeña unidad cultural. ¿Qué espacio exige, en una o en otra parte? ¿cuántos hombres, cuántos grupos sociales diferentes?, ¿cuál es su mínimo vital?

**LOS PRESTAMOS.** Todos estos bienes culturales, microelementos de la civilización, no cesan de viajar: y por esta misma razón se distinguen de los fenómenos sociales ordinarios: simultánea o alternativamente, las civilizaciones los exportan o los toman en préstamo. Las unas se muestran glotonas, las otras pródigas. Esta enorme circulación no se interrumpe nunca. Ciertos elementos culturales, como la ciencia y las técnicas modernas, son incluso contagiosos, a pesar de que todas las civilizaciones no se encuentran igualmente abiertas a intercambios de este tipo. Queda por demostrar si, como sugiere P. Sorokin, los préstamos de bienes culturales demuestran ser mucho

más rápidos todavía que los de las técnicas.  
Lo dudo,

**LAS REPULSAS.** Pero no todos los intercambios se realizan sin tropiezos: existen a veces resistencias a tomar en préstamo, ya sea una forma de pensar, de creer o de vivir, ya sea un mero instrumento de trabajo. Algunas de estas resistencias van incluso acompañadas de una conciencia y de una lucidez agudas, mientras que otras son ciegas, como si estuvieran determinadas por umbrales, por cerrojos que impiden el paso. A cada vez, claro está —y tanto más cuanto más conscientes, repetidas y afirmadas sean—, toman un valor singular. Toda civilización, en semejante caso, llega a su elección decisiva: gracias a esta elección, está abocada a afirmarse, a revelarse. Los fenómenos de «difusión», que tan poca consideración le merecen a Toynbee, constituyen, a mi modo de ver, una de las mejores piedras de toque para todo aquel que pretenda juzgar de la vitalidad y de la originalidad de una civilización.

En suma, en la definición que hemos tomado prestada, apunta un triple mecanismo: el área cultural, con sus fronteras; el préstamo; la repulsa. Cada uno de estos mecanismos abre un? cierto número de posibilidades.

**POSIBILIDADES QUE ESTE TRIPLE MECANISMO ABRE A LA INVESTIGACIÓN.** Aclaremos el estudio de las áreas y de sus fronteras gracias a un ejemplo concreto: la doble frontera del Rin y del Danubio. Antaño, Roma detuvo en ella su conquista. Ahora bien, *un milenio desnudo*, la unidad de la Iglesia se rompió aproximadamente a lo largo del antiguo límite: por un lado la hostilidad de la Reforma, por el otro la fidelidad a Roma, por encima de las poderosas reacciones de la Con-

trarreforma. Goethe es consciente de ello cuando, dirigiéndose a Italia llega para franquearlo al Danubio en Ratisbona, También madame de Staël lo sabe, cuando atraviesa el Rin.

Segundo mecanismo: los préstamos. Volúmenes enteros no agotarían ni su interés ni el enorme expediente que con ellos se puede constituir. La civilización de Occidente ha invadido el planeta. se ha convertido en la civilización «sin fronteras». ha prodigado dádivas (beneficiosas o perniciosas). ha impuesto coacciones. ha provocado choques y rupturas. No obstante. nunca reparó antaño en tomar a préstamo bienes sin cuento de civilizaciones próximas o lejanas. del Islam. de China y hasta de la India. De la lejana China de los T'ang llegaban a la Francia un poco loca de Carlos VI los atavíos de «cuernos». los sombreros cónicos. los corninos escotados: estos frágiles bienes. modas desaparecidas desde mucho tiempo antes en su lugar de origen, habían caminado. a lo largo de *medio milenio*. a través de las rutas del Viejo Mundo. alcanzando en el siglo xiv la isla de Chipre y la brillante corte de Lusitania. Fue allí donde. en seguida. los animados tráficos del Mediterráneo embarcaron a tan extraños viajeros.

Pero hay ejemplos que nos son más cercanos. El historiador y sociólogo brasileño Gilberto Freyre se ha entretenido en hacer el inventario de todo lo que su país ha tomado en préstamo. en los siglos xviii y xix. de la madre Europa. La lista es divertida: la cerveza inglesa o hamburguesa. los trajes blancos. las dentaduras postizas. el gas de alumbrado. el chalet inglés. el vapor (un barco de vapor circula desde 1819 por la bahía de San Salvador). más tarde el positivismo. con anterioridad las sociedades secretas (nacidas en Francia, recorrieron España y Por-

tugal y llegaron al Nuevo Continente, tras la escala habitual de las islas oceánicas)... Evidentemente. esta historia no está terminada. Desde 1945. y esta vez a través de toda la América Latina. se extiende. desde Francia. el mensaie del existencialismo. de Sartre o de Merleau Ponty. A decir verdad. se trata de un mensamiento alemán. pero reelaborado y difundido por intermedio de Francia. Porque Francia todavía guarda sus privilegios: en la complicada trama de las transferencias e intercambios culturales. continúa siendo una encrucijada de elección. una especie de necesidad del mundo. Esta apertura en la encrucijada (los geógrafos dicen el «istmo») francesa constituye sin duda el rasgo dominante de nuestra civilización. Es aún el origen de nuestra importancia y de nuestra gloria. María Curie nació en Varsovia. en una pequeña casa de la ciudad vieja que la fidelidad polaca ha sabido reconstruir: Modigliani es originario de Livorno: Van Gogh. de Holanda; Picasso nos viene de España; Paul Valéry tenía antepasados genoveses.

Tercer mecanismo, el más revelador y el que nos sitúa en puntos precisos de la Historia: la repulsa. Consideremos. por ejemplo. el caso de la Reforma. división profunda. decisiva de Europa. Italia. España y Francia (ésta tras terribles vacilaciones) rechazan la Reforma. las Reformas... Y se produce una tragedia de una amplitud y una profundidad inmensas. Afecta a lo más hondo de las culturas europeas. Otro ejemplo: en 1453. Constantinopla se niega a ser salvada por los latinos. esos hermanastros a los que detesta hasta tal punto que prefiere el dominio turco. Y también en este caso se produce una tragedia. que sería altamente fructífero someter a revisión aunque sólo fuera gracias a las notas intuitivas. «heréticas» y discutibles. pero clarividentes. del historiador turco Rechid Saffet Atabinen. Si yo me

viera forzado a tener que escoger un acontecimiento para la batalla espiritual que exige una nueva explicación de las civilizaciones. no recurriría al asesinato de Roma sino al abandono de Constantinopla.

Sin quererlo construir todo en torno a los rechazos. no se puede negar que de ellos se trata en el caso dramático actual del marxismo militante. El mundo anglosajón lo rechaza. en profundidad. Francia. Italia y España no le son hostiles pero le oponen también resistencia. Resistencia que afecta no sólo a los niveles económicos. a las estructuras sociales, al pasado reciente y a sus contingencias, sino también a las culturas.

Se ve. pues. hasta dónde llegaría mi confianza en la «difusión». Una vez más. sin duda. junto a Lévi-Strauss. ¿Acaso no fue él quien explicó. con ocasión de una polémica. que las civilizaciones constituían. a su modo de ver. otros tantos jugadores en torno a una enorme mesa. que dependía también. en cierta manera. de la teoría general de los juegos? Imagínese que los jugadores se avuden mutuamente. se comuniquen sus cartas o sus intenciones: cuanto más en convivencia estén. más oportunidad tendrá uno de ellos de ganar. Occidente se ha beneficiado. entre otras cosas. de su posición de encrucijada de innumerables corrientes culturales. A lo largo de siglos. ha estado recibiendo. recogiendo lo que le llegaba de todas las direcciones. hasta de civilizaciones. hoy difusas. antes de ser capaz a su vez de dar. de irradiar.

## **A favor de un diálogo de la Historia y las ciencias humanas**

Nos corresponde. en tercer lugar. reconocer a lo «cultural» toda su extensión. El historiador. por sí solo. no puede hacerlo. Se impondría rea-

el

lizar una «consulta» que agrupara al conjunto de las ciencias del hombre, tanto las tradicionales como las más modernas, desde el filósofo al demógrafo y al estadístico. Es, en efecto, utópico pretender, a la manera alemana, aislar a la *cultura* de su base, que estaría constituida por la *civilización*. Tan absurdo es tratar con negligencia a la superestructura como a la infraestructura, cosa que tantas veces se ha hecho. Las civilizaciones tienen los pies en el suelo. Para arriesgar una fórmula rápida, nos es necesario, valga lo que valga, obligar a marchar con un mismo paso tanto a Tönnies o a Lucien Febvre, por un lado, como, por otro, a los sociólogos, a los antropológicos, a los economistas, a los mismos marxistas. ¡Qué tremenda puerilidad el desdén manifestado hacia Marx en todo este descarrío idealista a que la mayoría de las veces se reduce el estudio de las civilizaciones! De hecho, como historiadores, debemos iniciar una serie de diálogos con cada uno de los grandes sectores de las ciencias del hombre.

En primer lugar, con la geografía. El espacio de las civilizaciones constituye algo muy diferente de un accidente: si supone un reto, es un reto repetido, de larga duración. Una tarde de 1950, en los *Annales*, en el curso de una discusión amistosa entre Federico Chabod, Pierre Renouvin, John H. Nef y Lucien Febvre, se puso en tela de juicio a la geografía. Lucien Febvre insistía en subrayar en el fondo de cada civilización esos vínculos vitales e infinitamente repetidos con el medio que crean —o mejor dicho que deben volver a crear a lo largo de su destino— esas relaciones elementales, y en cierta manera todavía primarias, con los diferentes tipos de suelo, los vegetales, las poblaciones animales, las endemias...

Se impone un diálogo del mismo tipo con los

demógrafos: la civilización es hija del número. ¿Cómo es posible que Tóynbee no se preocupe de ello más que accidentalmente? Un empuje demográfico puede provocar, y de hecho provoca, rupturas, mutaciones. Una civilización está por debajo o por encima de su carga normal de hombres. Todo rebasamiento tiende a producir esas amplias e insistentes migraciones que, como lo han explicado los hermanos Kulischer, corren sin fin sobre la piel de la historia.

Diálogo también con la sociología, con la economía, con la estadística. Que me perdone Lucien Febvre el declararme a favor de Alfredo Nicéforo, incluso si sus índices constituyen unas malas medidas de civilizaciones: no existen las medidas perfectas. Me declaro también a favor de las «aproximaciones» de Georges Gurvitch respecto de las «sociedades globales», ese *cuerno* —si tengo derecho a emplear a mi vez el término— de las civilizaciones. Y aunque estas «aproximaciones» continúen siendo demasiado tímidas para mi gusto, parecen ya cercar lo real si se las compara con el alegre idealismo de P. Sorokin. Además, se debe reemprender un debate para decidir las relaciones que median entre civilizaciones, y estructuras o clases sociales. Sostengo, por último que no existe civilización sin un sólido andamiaje económico, social y político, que determina, por lo demás, su vida moral e intelectual (en el bien o en el mal sentido) y hasta su vida religiosa. Después de 1945 se ha repetido en Francia que conservábamos por encima de la fuerza perdida el florecimiento intelectual. No soy el único en opinar lo contrario. No basta la fuerza para asegurar el florecimiento. Pero todo está unido. Una civilización exige también fuerza, salud, poder. He aquí por qué, a pesar de la admiración que me sigue inspirando el libro de Jacob Burckhardt, considero que debe ser reescrito, cuando menos

por un motivo fundamental: hay que devolver su o sus cuernos *materiales* al Renacimiento italiano. Una cultura no vive de ideas puras. Tiene razón Shepard Bancroft Clough cuando afirma que a toda cultura le es necesario un excedente económico. La cultura es consumo, por no decir despilfarro.

### **Romper las fronteras entre especialistas**

Pero se plantea ahora el dilucidar en qué programas prácticos se puede razonablemente pensar: a través de qué procedimientos cabe poner a prueba este conjunto discutible de precauciones, de exclusivas, de adhesiones: gracias a qué medios se puede también tener acceso a puntos de vista más amplios y más sólidos.

No es necesario insistir en que, en mi opinión, hay que limitarse en un principio a programas prudentes, a fases cortas de la vida cultural, a «coventuras» culturales —si se me acenta que aplique a este campo esta expresión que, hasta ahora, no era empleada más que para la vida económica—. Consideraría una gran ventaja escoger, para estas tomas de contacto, períodos que dispongan de una iluminación minuciosa, de unos jalones cronológicos precisos. ¡ Evitemos, por favor, el abrir de inmediato el compás de los siglos o de los milenios! Lo que no quiere decir que no admita su utilidad. Una vez escogido el espacio cronológico, hay que tratar de estudiar, sin prejuicios ni tomas de posición previas, cuáles son los vínculos que unen a los sectores culturales entendidos en su sentido limitado (arte, literatura, ciencias, sentimientos religiosos...) con los demás, se les conceda o no a estos últimos —poco importa— la dignidad de «culturales»: me refiero a la economía, la geografía, la historia del trabajo, la técnica, las costumbres, etc. Todos estos

sectores de la vida humana son estudiados por especialistas (lo que constituye un hecho muy positivo). pero casi solo exclusivamente por especialistas. como otras tantas patrias particulares al amparo de sólidas fronteras (lo que constituye un hecho muy negativo). Y es más fácil de anhelar que de conseguir que estas fronteras se abran. Enrique Brunschwig ha dado un buen ejemplo de ello en su tesis sobre los orígenes sociales del romanticismo alemán. Ha expuesto cómo la civilización alemana se dio la vuelta entre los siglos xviii y xix. al igual que un enorme reloj de arena. En un principio era «razonable». siguiendo los derroteros del *Aufklärung* y de la inteligencia a la manera francesa: después se invierte. prefiriendo el instinto, la imaginación y el romanticismo a lo que hasta entonces había constituido su norma. Interesa entonces poner de relieve, a través de todos los comportamientos, de todas las estructuras sociales y de todas las concatenaciones económicas, lo que desde la base ha motivado esta amplia inversión de valores. No es exactamente esto lo que ha hecho J. Huizinga, en un libro célebre y sin duda magnífico sobre el fin, el «otoño» de la Edad Media occidental, una «agonía» de la civilización, como dijo más tarde. De hecho, la agonía —si agonía hubiere— no sería irremediable: personalmente, me parece una eterna, un nombre de la civilización occidental. Pero lo que más reprocho a Huizinga es haber mantenido la mirada tan arriba, hasta el punto de no considerar obstinadamente más que el último piso del espectáculo, lo alto de la hoguera. Es una desgracia que no haya podido disponer de estudios demográficos y económicos, hoy día clásicos, sobre el noderoso retroceso de Occidente en el siglo xv: le habrían proporcionado los cimientos que faltan a su libro. Porque, insisto en ello, los grandes sentimientos, por lo

demás tanto los más elevados como los más bajos. nunca pueden tener una vida independiente. Por ello doy la bienvenida a la admirable tercera parte de la última gran obra de Lucien Febvre. *La religión de Rabelais*. en la que se esfuerza en poner de relieve todo lo que ha constituido el «utillaje mental» de la época misma de Rabelais. el repertorio de términos. conceptos. razonamientos y sensibilidades a su alcance. Se trata en este caso de un corte en horizontal. Pero esta lección representa el resultado de una larga vida de trabajo. va en su ocaso (1942). Lucien Febvre siempre pensó que algún día podría completarla. conferirle su plena «dignidad». Le faltaba. en efecto. distinguir tal corte. tal puesta a punto. del caso interesante pero en sí restringido de Rabelais: le quedaba por ver si. en suma. más tarde o más temprano. el mismo nivel había sido. o no. la norma: y. por último. le quedaba por estudiar cuándo. por qué. dónde. en qué medida se habían producido modificaciones. Este nivel intelectual de la primera mitad del siglo xvi nos parece. en efecto. acuñado (si cabe decirlo así): va que aunque estoy de acuerdo en que la inteligencia es. sin duda. portadora de sus propias explicaciones. de sus propios encadenamientos. me parece que. como lo sugiere el total de la obra de Lucien Febvre. también es aclarable por las inercias de la vida social y de la vida económica —por esas inercias particulares. de larga duración. tan características de las civilizaciones mismas— en el siglo xvi. sobre el que gravitan con un enorme peso. inconcebible *a priori*, tantos elementos antiguos.

**LA BÚSQUEDA SISTEMÁTICA DE ESTRUCTURAS.** Hasta aquí el procedimiento que yo seguiría. siempre con prudencia. Después. incurriría en los riesgos decisivos. necesarios desde el momento en que se procede a la búsqueda sistemática de es-

estructuras, de aquello que se mantiene de hecho más allá de las tempestades de tiempo corto o —si se quiere utilizar la terminología de Toynbee— más allá de los «saltos y renliegues». Lógicamente, en cuanto a mí se refiere, en esta búsqueda necesaria de estructuras trataría de construir modelos, es decir, sistemas de explicaciones mutuamente relacionadas. En primer lugar, para una determinada civilización. Después, para otra. Nada nos permite pensar de antemano que todas ellas admitan estructuras semejantes: o, lo que viene a ser lo mismo, que prosigan a lo largo de la historia encadenamientos idénticos. Lo lógico sería más bien lo contrario. Gurvitch habla de «la ilusión de continuidad y de compatibilidad entre tipos de estructura global (es decir, en definitiva, entre civilizaciones) que permanecen, en realidad, irreductibles.» Pero, al revés que yo, quizá no todos los historiadores piensan que tienen razón —o prácticamente razón— sobre este punto concreto.

### **3. La Historia frente al presente**

Tras estos análisis necesarios, estas prudencias y —nor qué no confesarlo— estas vacilaciones, no me considero con derecho a concluir con ímpetu. Tanto más cuando no se trata de volver sobre lo que acabamos de decir con mayor o menor acierto. Es necesario, en realidad, que respondamos en estas últimas páginas, y a riesgo de contradecir razonamientos ya en sí difíciles, a la insidiosa pregunta que confiere su sentido no sólo al presente capítulo sino al conjunto del libro. Se pide a la Historia que demuestre sus virtudes y su utilidad frente a lo actual (y, por tanto, en cierta manera, fuera de su campo).

Digo bien: a la Historia; porque la civilización constituye prácticamente la Historia. Y lo mismo —o casi— cabe decir de esa «sociedad global», cumbre de la sociología eficaz de Georges Gurvitch.

Todo ello viene a complicar una respuesta en sí difícil y que no he preparado con el tiempo suficiente. Un historiador, en efecto, tiene una manera que le es propia de interesarse por el presente. Por regla general, se interesa por el presente para mejor desprenderse de él. Pero nadie puede negar la utilidad, a veces muy grande, de dar la vuelta y retroceder. Esta experiencia, en todo caso, merece ser intentada. Hemos aquí frente al tiempo presente.

### **Longevidad de las civilizaciones**

Lo que quizá conozcamos mejor que cualquier otro observador de lo social es la fundamental diversidad del mundo. Todos nosotros sabemos que toda sociedad, todo grupo social, participan en alto grado, con relaciones íntimas o lejanas, en una civilización, o más exactamente, en una serie de civilizaciones superpuestas, mutuamente vinculadas y a veces muy dispares: y que cada una de ellas y su conjunto nos introduce en un movimiento histórico inmenso, de muy larga duración, que constituye para cada sociedad el mantal de una lógica interna, que le es propia, y de innumerables contradicciones. Todos hemos hecho la experiencia de cómo utilizar la lengua francesa como instrumento preciso, de cómo tratar de adueñarse de su vocabulario, de conocerlo, a partir de los orígenes, de las raíces de sus palabras, a cientos y miles de años de distancia. Pero la lengua no es más que un ejemplo entre una multitud de otros. Por tanto, lo que el historiador de las civilizaciones puede afirmar, mejor

que cualquier otro, es que las civilizaciones son realidades de muy larga duración. No son «mortales». sobre todo a escala de nuestra vida individual. a pesar de la frase demasiado célebre de Paul Valéry. Quiero decir que los accidentes mortales. si existen —v existen. claro está. e incluso son capaces de dislocar sus constelaciones fundamentales— les afectan infinitamente menos de lo que con frecuencia se cree. En muchos casos. se trata simplemente de letargos transitorios. Por lo general. sólo son perecederas sus flores más exquisitas. sus éxitos más excelsos: pero las raíces profundas subsisten a muchas rupturas, a muchos inviernos.

Las civilizaciones —realidades de larga. de inagotable duración. readaptadas sin fin a su destino— sobrepasan. pues. en longevidad a todas las demás realidades colectivas v les sobreviven. De la misma manera que en el espacio rebasan los límites de las sociedades precisas (que se ven así sumidas en su mundo por lo general más amplio que ellas v que reciben de él. sin ser siempre conscientes de ello. un impulso o impulsos particulares). así en el tiempo se afirma a su favor un exceso. que Toynbee ha puesto claramente de relieve v que les transmite extrañas herencias. incomprendibles para quien se contenta con observar. con conocer al «presente» en el sentido más reducido de la palabra. Dicho de otra forma. las civilizaciones sobreviven a las conmociones políticas. sociales. económicas v hasta ideológicas. que. por lo demás. son quienes las determinan insidiosamente v hasta poderosamente a veces. La Revolución francesa no supuso un corte total en el destino de la civilización francesa. como tampoco lo supuso la Revolución de 1917 en el de la civilización rusa. a la que algunos califican —para ampliarla aún más— de civilización ortodoxa oriental.

Tampoco acepto, en lo que a las civilizaciones se refiere, la existencia de rupturas o de catástrofes sociales irremediables. No nos apresuremos, pues, a decir demasiado categóricamente, al igual que Charles Seignobos sostuvo en una ocasión (1938) en una discusión amistosa con el autor de estas líneas, que la civilización francesa es indispensable sin una burguesía; lo que Jean Cocteau tradujo a su manera cuando dijo: «...La burguesía es el origen de Francia... detrás de toda obra de nuestra patria hay una casa, una lámpara, soga, un hogar, vino y una niña». Y no obstante, al igual que las demás, la civilización francesa, puede, en último extremo, cambiar de soporte oficial o crearse uno nuevo. Si pierde esta burguesía, es incluso plausible que se asista al nacimiento de otra. Con este motivo, cambiaría todo lo más de color en relación a sí misma, pero conservaría casi todos sus matices o peculiaridades con relación a otras civilizaciones: se mantendría, en suma, en la mayoría de sus «virtudes» y de sus «errores». O, por lo menos, así lo creo.

Por tanto, para quien pretende inteligir el mundo actual y a mayor abundamiento para quien pretenda participar en su transformación, el saber discernir sobre el mapa del mundo las civilizaciones hoy en vigencia, fijar sus límites, determinar los centros y periferias, las provincias y el aire que en ellas se respira, las «formas» particulares y generales que conviven y se asocian en ellas, constituye una tarea «rentable». De no ser así, ¡a cuántos desastres y a cuántas equivocaciones no estaremos obligados a asistir en el futuro, como fue ya tradicional en el pasado! Dentro de cincuenta o de cien años, por no decir que dentro de dos o tres siglos, las civilizaciones se mantendrán todavía, con toda verosimilitud, aproximadamente en el mismo lugar del mapa del mundo,

les hayan o no favorecido los avatares de la Historia: manteniéndose. por lo demás. las restantes cosas iguales. como dice la prudencia de los economistas. y salvo en el caso. naturalmente. de que la humanidad. no se haya entre tanto suicidado. para lo cual cuenta hoy. por desgracia. con los medios necesarios.

Nuestro primer impulso. por tanto. es creer en la heterogeneidad y en la diversidad de las civilizaciones del mundo. en la permanencia y en la supervivencia de sus personajes: lo que equivale a colocar en primera fila de lo actual el estudio de los reflejos adquiridos. de las actitudes carentes de gran flexibilidad. de las costumbres arraigadas. de los gustos profundos que sólo una historia lenta. antigua y poco consciente consigue explicar (semejantes a los antecedentes que el psicoanálisis coloca en lo más profundo del comportamiento del adulto). Convendría interesar en ello a los niños desde el colegio: pero los pueblos suelen complacerse demasiado en su propia imagen. descuidando a los demás. En realidad. este conocimiento insustituible continúa siendo bastante poco frecuente. Obligaría a tomar en consideración —al margen de la propaganda. válida tan sólo y aún así a corto plazo — todos los graves problemas de las relaciones culturales. a encontrar. de civilización en civilización. el vocabulario aceptable que respete y favorezca posiciones diferentes. incluso cuando son difíciles de reducir las unas a las otras.

**EL LUGAR DE FRANCIA.** Francia constituyó. en el pasado. ese lenguaje aceptable. que todavía hoy continúa siéndolo. Ha sido el «helenismo moderno» (Jacques Berque) del mundo musulmán. Ha sido la educadora de toda América latina —esa otra América. ella también tan atractiva. En África. por mucho que se diga. ha sido y continúa siendo una antorcha eficaz. En Europa. la única iluminación común: un viaje a Polonia o a Ru-

mania lo prueba de sobra; un viaje a Moscú o a Leningrado lo prueba con razón. Todavía no vemos ser una necesidad del mundo si el mundo acepta el vivir sin destruirse y el comprenderse sin irritarse. A muy largo plazo, este porvenir continúa siendo nuestra oportunidad, casi nuestra razón de ser. Incluso aunque políticos miopes sostengan lo contrario.

### **Permanencia de la unidad y de la diversidad a través del mundo**

Y, no obstante, todos los observadores, todos los viajeros, entusiastas o malhumorados, nos hablan de la uniformización creciente del mundo. ¡Anresurémonos a viajar antes de que la tierra ofrezca por doquier el mismo aspecto! En apariencia, nada se puede replicar a estos argumentos. Antes, el mundo abundaba en pintoresquismos, en matices: hoy todas las ciudades, todos los pueblos, en cierta manera se parecen: Río de Janeiro ha sido invadido desde hace más de veinte años por los rascacielos; Moscú hace pensar en Chicago; por todas partes, el mismo paisaje de aviones, de camiones, de automóviles, de vías férreas, de fábricas; los traes típicos desaparecen, unos tras otros. Sin embargo, ¿no se está cometiendo, más allá de evidentes constataciones, una serie de errores bastante graves? El mundo de ayer tenía ya sus uniformidades: la técnica —ya que es ella quien por doquier deja su impronta— no es con toda seguridad más que un elemento de la vida de los hombres; sobre todo, no debemos arriesgarnos, una vez más, a confundirla con *la o las* civilizaciones.

La tierra no deja de achicarse y los hombres se encuentran, más que nunca, «bajo un mismo

techo» (Toynbee), obligados a vivir juntos. En estos contactos se ven forzados a repartirse los bienes, los instrumentos y quizá hasta ciertos prejuicios comunes. Por todas partes, *la* civilización ofrece sus servicios, sus stocks, sus diferentes mercancías. Las ofrece, pero no siempre las da. Si tuviéramos ante los ojos un mapa de la distribución de las grandes fábricas, de los altos hornos, de las centrales eléctricas y, en un futuro próximo, de las fábricas atómicas, o también un mapa del consumo en el mundo de los productos esenciales, no nos sería difícil constatar que estas riquezas y estos instrumentos se encuentran muy desigualmente repartidos entre las diferentes regiones de la tierra. Hay, por una parte, los países industrializados y, por otra, los subdesarrollados, que tratan de cambiar su suerte con más o menos éxito. *La* civilización no está equitativamente repartida. Ha propalado posibilidades y promesas, suscita codicias y ambiciones. En realidad, se ha iniciado una carrera, que ha de tener triunfadores, competidores mediocres y derrotados. Al abrir el abanico de las posibilidades humanas, el progreso ha aumentado la gama de las diferencias. Todos los concursantes alcanzarían al melotón si el progreso hiciera un alto en el camino: pero no es ésa la impresión que da. De hecho, sólo las civilizaciones y las economías capaces de soportar la competencia participan en la prueba.

En suma, aunque efectivamente existe una inflación de *la* civilización, sería fueril considerar que, más allá de su triunfo, elimine a las diferentes civilizaciones, verdaderos personajes, siempre vigentes y dotados de larga vida. Son ellos quienes, a propósito del progreso, emprenden la carrera, cargan sobre sus espaldas el esfuerzo a realizar, le confieren —o no— un sentido. Ninguna

civilización ha dicho que *no* al conjunto de estos bienes nuevos: pero cada una de ellas le confiere un significado particular. Los rascacielos de Moscú no son los *buildings* de Chicago. Los hornos fruto de la improvisación y los altos hornos de la China Popular no son, a pesar de las semejanzas, los altos hornos de nuestra Lorena o los brasileños de Minas Gerais o Volta Redonda. Existe el contexto humano, social, político y hasta místico. La herramienta es muy importante, pero el obrero también lo es, así como la obra y el interés que en ella se pone o no se pone. Habría que estar ciego para no sentir el peso de esta transformación masiva del mundo. Pero no se trata de una transformación omnipresente: y allí donde se realiza, lo hace de forma y con una amplitud y una resonancia humanas rara vez semejantes. Lo que equivale más o menos a decir que a técnica no lo es todo, cosa que un viejo país como Francia ya sabe sin duda demasiado bien. El triunfo de *la* civilización en singular no supone el desastre de los plurales. Plurales y singulares dialogan, se agregan y también se distinguen, a veces a primera vista y sin que sea necesario prestar una especial atención. Conservo el recuerdo del chófer árabe que, en los caminos interminables y desiertos del sur de Argelia, entre Laghouat y Ghardaïa, quitaba el contacto del autobús a las horas precisas, dejaba entregados a los pasajeros a sus pensamientos y se dedicaba, a algunos metros de ellos, a sus rezos rituales.

Estas y otras imágenes nos sirven de demostración. Sin embargo, la vida es, con frecuencia, contradictoria: el mundo se encuentra violentamente impulsado hacia la unidad, pero al mismo tiempo continúa estando fundamentalmente dividido. Ya ocurría en un pasado reciente que la unidad y la heterogeneidad cohabitaran. Para in-

vertir durante un momento el problema, insistimos sobre esa unidad de antaño que tantos observadores niegan tan categóricamente como afirman la unidad de hoy. Argumentan que la diversidad del mundo de ayer obedecía a la inmensidad y a la dificultad de las distancias: montañas, desiertos, extensiones oceánicas y faias de bosques constituían otras tantas barreras reales. En este universo de compartimientos estancos, la civilización suponía forzosamente diversidad. Sin duda. Pero si el historiador que se vuelve hacia esas edades caducadas extiende su mirada al mundo entero, percibe también, a miles de leguas de distancia, semejanzas asombrosas, ritmos muy análogos. La China de los Ming, tan cruelmente abierta a las guerras de Asia, está sin duda alguna más cercana de la Francia de los Valois que la China de Mao Tsé-Tung de la Francia de la V República. No olvidemos, además, que también en esta época viajaban las técnicas. Los ejemplos serían innumerables. Los molinos de viento de China de ruedas horizontales se corresponden con los molinos de Europa de alas verticales. Pero no reside en ellos el gran artífice de la uniformidad. El hombre, en realidad, sigue siendo prisionero de un límite del que no es capaz de evadirse. Este límite es sensiblemente el mismo de un extremo a otro de la tierra: este límite es el que marca con un sello uniforme todas las experiencias humanas, cualquiera que sea la época considerada. En la Edad Media, e incluso en el siglo xvi, la mediocridad de las técnicas, de las herramientas y de las máquinas, así como la escasez de los animales domésticos, imponían que toda actividad se redujera al hombre mismo, a sus fuerzas, a su trabajo: ahora bien, también el hombre escasea, es frágil, de vida endeble y corta. Todas las actividades, todas las civilizaciones se extienden, así, en un campo reducido de posibilidades. Estas constricciones envuelven

toda aventura, la restringen de antemano, le confieren en profundidad un aire de parentesco a través del espacio y del tiempo, ya que éste tardó en desplazar los límites.

La revolución, la conmoción esencial del tiempo presente, consiste precisamente en el estallido de esas «envolturas» antiguas, de esas múltiples coacciones. Nada escapa a esta conmoción. Es *la* nueva civilización que pone a prueba a todas las civilizaciones.

### **Las revoluciones que definen el tiempo presente**

Hay que precisar, en primer lugar, qué entendemos por tiempo presente. No debemos juzgarlo a escala de nuestras vidas individuales, tomando como referencia esas fracciones cotidianas tan nimias, insignificantes y traslúcidas que constituyen nuestras existencias personales. A escala de las civilizaciones, e incluso a escala de todo tipo de construcciones colectivas, hay que utilizar, para su comprensión y aprehensión, otras medidas. El presente de la civilización de hoy está constituido por esa enorme masa de tiempo cuyo amanecer estaría señalado por el siglo xviii y cuya noche no estaría aún próxima. Hacia 1750, el mundo, con sus múltiples civilizaciones, se convirtió en el objeto de una serie de conmociones y de catástrofes en cadena (que no constituyen únicamente el patrimonio de la civilización occidental). En ella nos encontramos hoy.

Esta revolución, estas perturbaciones repetidas, fueron determinadas no sólo por la revolución industrial, sino también por una revolución científica (que no afecta, sin embargo, más que a las ciencias objetivas, lo que da lugar a un mundo que seguirá coieando mientras las ciencias del hombre no hayan encontrado su verdadero cami-

no de eficacia) y por una revolución biológica, de causas múltiples pero de resultado evidente: siempre el mismo: una inundación humana como el planeta nunca había conocido. Pronto se alcanzará la cifra de tres mil millones de hombres: apenas se llegaba a los trescientos millones en 1500.

De atreverse uno a hablar de movimiento de la historia, nunca podrá hacerse con más propiedad que a propósito de estas mareas conjugadas y omnipresentes. El poder material del hombre levanta al mundo y al hombre, lo arranca a sí mismo, lo empuja hacia una vida inédita. Un historiador habituado a una época relativamente próxima —el siglo xvi, por ejemplo— tiene la sensación, a partir del siglo xviii, de acceder a un planeta nuevo. Los viajes aéreos de la actualidad nos han acostumbrado, precisamente, a la falsa idea de los límites infranqueables que un buen día son franqueados: la barrera del sonido, el límite del magnetismo terrestre que rodearía a la tierra a 8.000 km. de distancia. Barreras semejantes pobladas de monstruos separaban, a fines del siglo xv, el espacio a conquistar del Atlántico. Ahora bien, parece como si la humanidad, sin ser siempre consciente de ello, hubiera franqueado desde el siglo xviii a nuestros días una de esas zonas difíciles, una de estas barreras que, por lo demás, se verguen aún ante ella en determinadas partes del mundo. Hace muy poco tiempo que Ceilán conoce, gracias a las maravillas de la medicina, la revolución biológica que conmueve al mundo: en suma, la prolongación milagrosa de la vida. Pero el descenso del índice de natalidad, que suele acompañar a esta revolución, todavía no ha alcanzado a la isla, en la que este índice permanece muy alto, natural, en su máximo. Este fenómeno es observable en muchos otros países, como Argelia. Tan sólo hoy

asiste China a su verdadera entrada, masiva, en la vida industrial, mientras que nuestro país se sume en ella a rienda suelta.

No es necesario decir que este tiempo nuevo rompe con los vieios ciclos v las tradicionales costumbres del hombre. Si me alzo tan vehementemente contra las ideas de Spengler v de Toynbee es porque hacen volver con obstinación a la humanidad a sus antiguos momentos caducados, a lo va visto. Cuando se acenta que las civilizaciones de hoy reniten el ciclo de la de los incas o de cualquier otra. hay que haber admitido previamente que ni la técnica ni la economía ni la demografía tienen nada que ver con las civilizaciones.

De hecho, el hombre cambia de ritmo. Como resultado de ello. la civilización. las civilizaciones. todas nuestras actividades —las materiales. las espirituales. las intelectuales— se ven afectadas. ¿Quién puede prever lo que serán el día de mañana el trabajo humano v su extraño compañero. el ocio. v lo que será su religión. presa entre la tradición. la ideología v la razón? ¿quién puede prever en qué se convertirán. más allá de las fórmulas actuales. las explicaciones de la ciencia objetiva de mañana. el aspecto que revestirán las ciencias humanas, que hoy todavía se encuentran en la niñez?

## **Allende las civilizaciones**

En el amplio presente todavía en «devenir», se está realizando. pues. una enorme «difusión». Tal difusión no sólo hace más intrincadas a las articulaciones antiguas v anacibles de las civilizaciones las unas con relación a las otras: complica también el mecanismo de cada una de ellas con relación a sí misma. Todavía llamamos a esta difusión, en nuestro orgullo de occidentales, irra-

diación de nuestra civilización sobre el resto de mundo. Apenas puede excentuarse de esta irradiación, a decir de experto, a los indígenas del centro de Nueva Guinea o a los del este del Himalaya. Pero esta difusión en cadena, si ha sido alentada por Occidente, con toda evidencia se le escapa de ahora en adelante. Esas revoluciones existen hoy día al margen de nosotros. Son la ola que engrosa desmesuradamente a la civilización de base del mundo. El tiempo presente está constituido, ante todo, por esta inflación de la civilización y, al parecer, por la revancha, cuyo término no se vislumbra, del singular sobre el plural.

Parece ser. Porque —ya lo he dicho e insistido en ello— esta nueva coacción o esta nueva liberación —en todo caso, este nuevo manantial de conflictos y esta necesidad de adaptaciones— Aunque afectan al mundo entero provocan en él movimientos muy dispares. No cuesta trabajo imaginar las conmociones a que esta brusca irrupción de la técnica y de todas las aceleraciones que provoca pueden dar lugar en el juego interno de cada civilización, en el interior de sus propios límites, materiales o espirituales. Pero este mecanismo no es claro: varía con cada civilización, y cada civilización se encuentra colocada respecto a él, sin quererlo, en una posición particular, en virtud de realidades muy antiguas y resistentes, nuestro que constituyen su misma estructura. Cada pueblo construye diariamente su destino, su «actualidad», con el conflicto —o el acuerdo— entre actitudes antiguas y nuevas necesidades.

¿Qué civilizaciones son las que están llamadas a amansar, a domesticar, a humanizar a la máquina y también a esas técnicas sociales de las que hablaba Karl Mannheim en el pronóstico lúcido y prudente, un poco triste, que intentó en 1943, esas técnicas sociales que el gobierno de masas necesita y provoca, pero que aumentan,

peligrosamente, el poder del hombre sobre el hombre? ¿Se pondrán esas técnicas al servicio de las minorías, de los tecnócratas, o al servicio de todos y —por tanto— de la libertad? Entre las civilizaciones y la civilización se ha empeñado, bajo diversos nombres y en diversos frentes, una lucha feroz, ciega. Se trata de domar, de canalizar a ésta, de imponerle un nuevo humanismo. En este combate de una amplitud sin precedentes —no se trata ya de sustituir de un pequeño empujón a una aristocracia por una burguesía, o a una burguesía antigua por otra casi nueva, o a muchos pueblos insonortables por un imperio prudente y lúgubre, o a una religión que se defenderá siempre por una ideología universal— muchas estructuras culturales, o todas a la vez, pueden fallar. La conmoción ha alcanzado a grandes profundidades y a todas las civilizaciones, tanto a las más antiguas —o, mejor dicho, a las más gloriosas— como a las más modestas.

Desde este punto de vista, el espectáculo contemporáneo más excitante para el espíritu es, sin duda, el de las culturas «en tránsito» de la inmensa África Negra, entre el nuevo Océano Atlántico, el viejo Océano Indico, el muy viejo Sahara y, hacia el Sur, las masas primitivas del bosque ecuatorial. Que estas civilizaciones sean «culturas», en el sentido de Philip Bagby, explica, de pasada, que ni Spengler, ni Toynbee, ni Alfred Weber, ni Félix Sartiaux, ni el propio Bagby nos hayan hablado de ellas. El mundo de las «verdaderas» civilizaciones efectúa unas exclusiones... Este África Negra fracasó, sin duda, para remitirnos una vez más a la difusión de sus antiguas relaciones con Egipto y el Mediterráneo. Hacia el Océano Indico, por otra parte, se alzan altas montañas. En cuanto al Atlántico, ha permanecido durante largo tiempo vacío y ha sido necesario después del siglo xv, que la inmensa África se orientara hacia él para

recoger sus beneficios y sus daños. Pero algo ha cambiado hoy en África Negra: se trata, al mismo tiempo, de la intrusión de las máquinas, de la puesta en marcha en enseñanzas, de la presión de verdaderas ciudades, de un florecimiento de esfuerzos pasados y presentes, de una occidentalización que se ha abierto amplio paso, aunque no haya ciertamente penetrado hasta la médula: los etnógrafos enamorados de África Negra como Marcel Griaule lo saben muy bien. Pero África Negra se ha vuelto consciente de sí misma, de su conducta, de sus posibilidades. *In situ*, es factible observar en qué condiciones se realiza este tránsito, a costa de qué sufrimientos, y también con qué alegrías. De hecho, si yo tuviera que buscar una mejor comprensión de las difíciles evoluciones culturales, en lugar de escoger como campo de batalla los últimos días de Bizancio partiría con entusiasmo en dirección de África Negra.

**HACIA UN HUMANISMO MODERNO.** ¿Tenemos necesidad hoy de un nuevo, de un tercer concepto, además de cultura y de civilización, con los que unos u otros no queremos va elaborar una escala de valores? En esta mitad del siglo **xx** sentimos la exigencia insidiosa, al igual que el siglo **xviii** en su mitad de carrera, de un término nuevo, a fin de conjurar peligros y catástrofes posibles, a fin de expresar nuestras tenaces esperanzas. Georges Friedmann —y no es el único— nos propone el de humanismo moderno. El hombre, la civilización, deben vencer a la intimación de la máquina e incluso de la maquinaria —la automatización— que corre el riesgo de condenar al hombre a los ocios forzados. Un humanismo es una manera de tener confianza, de querer que los hombres se muestren mutuamente fraternales, y que las civilizaciones, cada una por su cuenta y al unísono, se salven y nos salven. Es aceptar, es de-

sear que las puertas del presente se abran ampliamente sobre el porvenir, por encima de *las* quiebras, de las decadencias y de las catástrofes que predicen extraños profetas (los profetas pertenecen todos a la literatura negra). El presente no sabría ser esa línea de interrupción que todos los siglos, cargados de eternas tragedias, ven ante sí como un obstáculo, pero que la esperanza de los hombres no cesa, desde que existen hombres, de franquear.

## 6. Unidad y diversidad de las ciencias del hombre

Las ciencias humanas, por poco que se participe en su marcha, llaman la atención en una primera aproximación no por su unidad, difícil de formular y de promover, sino más bien por su diversidad fundamental, antigua y afirmada, *estructural* en suma. Cada una de ellas es ante todo ella misma, con criterios estrechos: y se presenta como una patria y un lenguaje diferentes, y también —lo que es menos justificable— como una carrera específica, con sus reglas y sus cerramientos, con sus tópicos, irreductibles unos a otros.

Aunque una imagen no constituye un razonamiento, sustituye por sí misma a cualquier explicación, a fin de reducir sus dificultades y de encubrir sus debilidades. Supongamos, entonces, con ánimo de brevedad, que todas las ciencias humanas se interesan por un único y común pai-

---

Fernand Braudel: «Unité et diversité des sciences de l'homme»,  
*Revue de l'Enseignement Supérieur*, n. 1, 1960, págs. 17-22.

saje: el de las acciones pasadas, presentes y futuras del hombre. Supongamos que este paisaje es, por añadidura, coherente, lo que habría con toda evidencia que demostrar. Frente a este panorama, las ciencias humanas supondrían otros tantos observatorios, cada uno con sus vistas particulares, sus diferentes cruces perspectivos, sus colores, sus crónicas. Los fragmentos de paisaje que cada una de ellas recorta no son por desgracia aconclables: no se reclaman el uno al otro, al igual que las piezas de un rompecabezas infantil que exigen una imagen de conjunto y sólo tienen valor en función de esta imagen preestablecida. De un observatorio a otro, el hombre parece cada vez diferente. Y cada sector así reconocido es por lo general promovido a la dignidad del paisaje de conjunto hasta cuando el observador es prudente, cosa que suele ocurrir. Pero sus propias explicaciones insidiosamente le arrastran sin cesar demasiado lejos, incluso cuando no es consciente de ello. El economista distingue las estructuras económicas y supone a las estructuras no-económicas que las rodean, soportan y compelen. Nada más anodino y aparentemente más lícito: pero, al hacerlo, el economista ha reconstruido el rompecabezas a su manera. El demógrafo obra de la misma forma, pretendiendo controlarlo todo y hasta suministrar explicaciones gracias únicamente a sus criterios. Posee sus propios tests operacionales, habituales: le han de bastar para cantar al hombre en su totalidad o, al menos, para presentar al hombre que aparece como el hombre integral o esencial. El sociólogo, el historiador, el geógrafo, el psicólogo y el etnógrafo son con frecuencia aún más ingenuos. En suma, hay un hecho evidente: toda ciencia social es imperialista hasta cuando niega serlo; tiende a presentar sus conclusiones a modo de visión global del hombre.

El observador de buena fe y que, sin experiencia previa, esté más libre de todo compromiso, se preguntará indefectiblemente qué relaciones pueden existir entre los puntos de vista que cada disciplina le ofrece, entre las explicaciones con las que se le acusa, entre las teorías —esas super-explicaciones— que le son imuestras. Si al menos pudiera —testigo ingenuo, de oios vírgenes— lanzar una oieada al propio naisaie, sabría a qué atenerse. Pero la «realidad» de las ciencias del hombre no es el naisaie de que hablábamos a falta de una imagen mejor: o si lo es, es un naisaie vuelto a crear como el naisaie mismo de las ciencias de la naturaleza. La realidad en estado bruto sólo es una masa de observaciones que deben ser organizadas.

Además, abandonar los observatorios de las ciencias del hombre supondría renunciar a una inmensa experiencia, condenarse a tener que volver a empezar uno mismo desde el principio. ¿Y quién se considera en disposición de caminar solo en esta oscuridad, quién se cree capaz hoy día de hacer aconio con sus propias fuerzas —v con ánimo de sobrenasarlos— de todos los conocimientos adquiridos, de sostenerlos en alto, de animarlos con una misma vida, de imponerles un único lenguaie, un lenguaie que sea científico? No es tanto el número inmenso de conocimientos a acumular el que obstaculizaría semeiante empresa, sino más bien su utilización: sería necesario la agilidad, la agudeza que cada uno de nosotros hemos adquirido —valga lo que valga— para el propio oficio, a costa, con frecuencia, de un largo aprendizaie. La vida es demasiado corta para permitir" a cualquiera de nosotros la adquisición de multitud de competencias. El economista continuará siendo economista: el sociólogo, sociólogo: el geógrafo, geógrafo, etc. Sin duda, dirán los prudentes, más vale que así sea, que cada

cual hable su lengua materna y discuta de lo que sabe: su tienda, su oficio...

Quizá. Pero las ciencias humanas, a medida que extienden y perfeccionan su propio control, van comprobando mejor sus debilidades. Cuanto más aspiran a la eficacia, más fácilmente se tropiezan con una realidad social hostil. Cada uno de sus fracasos —en el camino práctico de las aplicaciones— se convierte entonces en un instrumento de verificación de su valor y hasta de su razón de ser. Además, si estas ciencias fueran perfectas deberían, automáticamente, encontrarse por el hecho mismo de su progreso. Las reglas tendenciales que distinguen los cálculos, las previsiones que creen poder sacar en conclusión, todas esas explicaciones deberían poderse ajustar las unas a las otras para poner en claro, en la masa enorme de los hechos humanos, las mismas líneas esenciales, los mismos movimientos profundos, las mismas tendencias. Sabemos, sin embargo, que nada de esto ocurre: seguimos conociendo mal a la sociedad que nos rodea, sociedad que permanece en la gran mayoría de sus gestos desconcertante e imprevisible.

\*

El mejor testimonio de esta especie de irreducibilidad de las ciencias humanas entre sí lo constituyen los diálogos que se han intentado, aquí y allá, por encima de las fronteras. Creo que la historia se presta de buena gana a estas discusiones y a estos encuentros: una cierta historia, se entiende: no la tradicional que domina nuestra enseñanza y que la dominará por mucho tiempo todavía, a causa de una inercia contra la que se puede echar pestes, pero que se mantiene en razón del apoyo con el que cuenta por parte de los sabios de edad y de las instituciones que

se abren a nosotros cuando hemos dejado de ser negligentes revolucionarios para aburguesarnos (existe, en efecto, una terrible burguesía del espíritu). Sí, la historia se presta a semejantes diálogos. Está poco estructurada, abierta a las ciencias vecinas. Pero con frecuencia se comprueba la inutilidad de estos diálogos. Cualquier sociólogo mantendrá a propósito de la historia multitud de contraverdades. Tiene ante sí a Lucien Febvre, pero se dirige a él como si se tratara de Charles Seignobos. Necesita que la historia sea lo que era antaño: una pequeña ciencia de la contingencia, del relato particularizado, del tiempo reconstruido y, por todas estas razones y algunas más, una «ciencia» más que a medias absurda. Cuando la historia pretende ser estudio del presente por el estudio del pasado, especulación sobre el tiempo largo o —mejor— sobre las diversas formas del tiempo largo, el sociólogo y el filósofo sonríen, se encogen de hombros. Es despreciar, y sin recurso, las tendencias de la historia actual y los antecedentes de estas tendencias, olvidar cómo desde hace veinte o treinta años unos cuantos historiadores han roto con la erudición fácil y de corto alcance. El hecho de que una tesis, presentada en la Sorbona (la de Alphonse Dupront) se intitule *La Croisade et l'idée de croisade en Europe après le XV siècle*, indica después de todo, por sí solo, que esta investigación de los psiquismos sociales, de las realidades subvacantes, de los «niveles en profundidad», en una palabra, esa historia que algunos llaman «inconsciente», no es un simple programa teórico.

Podríamos citar otras realizaciones e innovaciones, innumerables pruebas. No nos quejemos, no obstante, en demasía: no se trata, una vez más, de definir a la historia frente a los que no la quieren comprender como a nosotros nos gusta, ni de redactar contra ellos un interminable cuaderno de quejas. Además, las culpas están re-

partidas. La «reciprocidad de las perspectivas» es evidente.

También nosotros, los historiadores, vemos a nuestra manera (que no es la correcta) y con un evidente retraso a nuestras ciencias vecinas. De esta forma, de una ciencia a la ciencia contigua se establece un clima de incomprensión. En realidad, un conocimiento eficaz de las diversas investigaciones realizadas en el seno de cada disciplina exigiría una larga familiaridad, una participación activa, el abandono de prejuicios y de hábitos. Es mucho pedir. No bastaría, en efecto, para alcanzar este objetivo, con introducirse por un momento en estas u otras investigaciones de vanguardia, ya sea de sociología, ya de economía política —lo que, en definitiva, es bastante fácil—, sino que se impondría observar cómo estas investigaciones enlazan con un conjunto y ponen de relieve los nuevos movimientos de este conjunto, cosa que no está al alcance de todo el mundo. Porque, en efecto, no basta con leer la tesis de Alphonse Dupront; también es necesario relacionarla con Lucien Febvre, con Marc Bloch, con el abate Brémond y con algunos otros. Y porque no es suficiente con seguir el pensamiento autoritario de François Perroux, sino que se impone en el acto situarle con exactitud, reconocer de dónde viene y por qué cadenas de conformidad o de oposición se integra en el conjunto, siempre en movimiento, del pensamiento económico.

Últimamente protestaba yo con toda mi buena fe contra las encuestas sociales, prisioneras de un presente irreal, en virtud de su excesiva brevedad; y, en la misma ocasión, protestaba también contra una economía política insuficientemente preocupada de la «larga duración», ya que se encuentra demasiado vinculada a las tareas

gubernamentales, también limitadas a la dudosa<sup>1</sup> realidad presente . Pero se me ha replicado que este tipo de encuestas no se encuentra va en la vanguardia de las investigaciones sociales: v. a su vez. W. Rostow v W. Kula me aseguran que la economía. en sus más recientes v más válidas investigaciones. trata de incorporar los problemas del tiempo largo v hasta se abastece de ellos. Así. pues. la dificultad es general. Como no nos mantengamos vigilantes en estos coloquios por encima de las fronteras corremos el riesgo. en virtud de omisiones v simplificaciones v con la ayuda de algunos retrasos. de no discutir. a pesar de las apariencias. entre contemporáneos. Nuestras conversaciones v nuestras discusiones. v hasta nuestros muy problemáticos acuerdos. se quedarán rezagados con respecto al tiempo del espíritu. Tenemos que poner nuestros relojes a la misma hora, o si no resignarnos a inútiles e inverosímiles *quid pro quos*.

No creo, además, que el mercado común de las ciencias del hombre pueda hacerse. si se hace. merced a una serie de acuerdos bilaterales. de uniones aduaneras parciales cuyo radio se iría extendiendo después poco a poco. Dos ciencias próximas se reñen como cargadas de la misma electricidad. La unión «universitaria» de la geografía v de la historia. causa en el pasado de su doble esplendor. ha terminado en un divorcio necesario. Para un economista o para un sociólogo discutir con un historiador o con un geógrafo supone sentirse más economista o más sociólogo que la vispera. En realidad. estas uniones limitadas exigen demasiados cónvuges. La prudencia requeriría que rebajáramos todos a una nuestros tradicionales derechos de aduana. La circulación de las ideas v de las técnicas se vería así favorecida: v. pasando de una a otra de las ciencias del hombre, ideas y técnicas sin duda se modifi-

carían, pero crearían, esbozarían al menos, un lenguaje común. Se daría un gran paso si entre nuestros pequeños países ciertas palabras tuvieran aproximadamente el mismo sentido o la misma resonancia. La historia tiene la ventaja y la debilidad de emplear el lenguaje corriente: entiéndase, el lenguaje literario. Con frecuencia recomendó Henri Pirenne a la historia que conservara este privilegio. Por este hecho, nuestra disciplina es la más literaria, la más legible de las ciencias del hombre, la más accesible al gran público. Pero una investigación científica común exige un cierto vocabulario de «base», al que se llegará el día en que dejemos que nuestros conceptos, fórmulas y consignas pasen de una disciplina a otra en mayor grado que en la actualidad. De ahí el esfuerzo de Claude Lévi-Strauss en mostrar lo que supondría para las ciencias del hombre la intrusión de las matemáticas sociales (o cualitativas), intrusión al mismo tiempo de un lenguaje, de un espíritu y de unas técnicas. En un futuro próximo habrá sin duda que distinguir en las nuevas visiones de conjunto lo que hay y lo que no hay de matematizable en las ciencias del hombre: y no está dicho en ninguna parte que no nos veamos entonces obligados a optar entre estas dos vías.

Pero tomemos un ejemplo menos importante y, en definitiva, menos dramático. En la economía política de hoy lo fundamental es, indudablemente, la «tificación», la fabricación de «modelos». Importa sobre todo desentrañar, en un presente demasiado complejo, las líneas simples de relaciones bastante constantes de estructuras. En el punto de partida, las precauciones son tan numerosas que el modelo, a pesar de la simplificación, está sumido en lo real, resume las articulaciones de éste, rebasa, aunque con todo derecho, sus contingencias. Esto es lo que han hecho Leontieff

y sus imitadores. A partir de entonces nada más lícito que razonar en el marco del modelo así construido y según los medios del puro cálculo. El «modelo», al amparo de un nombre más nuevo, no deja de ser por ello una forma tangible de los medios más clásicos de razonamiento. Todos habíamos trabajado con «modelos», sin ser demasiado conscientes de ello, al igual que M. Jourdain hablaba en prosa. De hecho, el modelo se vuelve a encontrar en todas las ciencias del hombre. El mapa del geógrafo es un modelo. También son «modelos» las clasificaciones de los psicoanalistas, que el joven crítico literario desliza de buena gana bajo las obras de los grandes maestros de nuestra literatura (véase la obra de Roland Barthes sobre Michelet, en la que hay exactitud pero también perfidia). La sociología múltiple de Georges Gurvitch es un amontonamiento de modelos. También la historia tiene sus modelos: ¿cómo iba a evitarlos? Leía yo últimamente un admirable artículo de nuestro colega de Nuremberg, Hermann Kellenbenz, sobre la historia de los «empresarios» del sur de Alemania entre los siglos xv y xviii, artículo orientado en el sentido mismo del Centro de Estudios de Empresas de Harvard, animado por la generosa y noderosa personalidad de Arthur Cole. En realidad, tanto este artículo como la obra múltiple de Arthur Cole suponen la asimilación por parte de los historiadores del «modelo» de Schumpeter. Para este último el «empresario», en el sentido noble de la palabra, es «el artesano, el elemento creador de los progresos económicos, de las nuevas combinaciones entre capital, tierra y trabajo». Así ha sido a lo largo de todo el tiempo histórico. «La definición de Schumpeter —ha dicho H. Kellenbenz— es, ante todo, un modelo, un tipo ideal.» Pero el historiador que se enfrenta con un modelo se complace siempre en devolverlo a las contingencias, en hacerlo flotar, al igual

que un barco, sobre las aguas particulares del tiempo. Los empresarios de la Alemania meridional, de los siglos xv a xviii, serán, pues, por naturaleza, de tino diferente, como era fácil de prever. Pero al obrar así, el historiador destruye continuamente los beneficios de la «tipificación», desmonta el barco. Sólo volvería al orden si reconstruiera éste u otro barco, o si esta vez *añadiera* en la trayectoria de la historia los diferentes «modelos» identificados en sus singularidades, para explicarlos más tarde, todos a una, por su misma sucesión.

La «tipificación» rescataría así a nuestra disciplina de su afición a lo particular, que por sí sola no puede bastar. El movimiento mismo de la historia es una amplia explicación. ¿Nos veríamos acaso tentados a afirmarlo si se iniciara, por ejemplo, una discusión entre críticos literarios, historiadores y sociólogos respecto de las clasificaciones de los psicoanalistas? ¿Son o no son válidas estas clasificaciones para todas las épocas? Y su evolución, si la hubiere, ¿no constituye, al mismo título que la clasificación, el tema primordial de la investigación?

Últimamente he asistido, en la Facultad de Letras de Lyon, a una presentación de tesis sobre *L'École et l'Éducation en Espagne de 1874 à 1902*<sup>2</sup>: por tanto, sobre esa inmensa guerra de religión en torno a la escuela que nos ha legado el siglo xix. España representa un caso, entre algunos otros, de este conflicto múltiple, esencialmente religioso. En principio, no hay nada que oponer a la tipificación de esta familia de debates. Supongamos que así se haya hecho y que cada elemento esté en su lugar: aquí, la necesidad de una enseñanza de masas; allí, las pasiones antagonistas intensas y ciegas; allí, las Iglesias, el Estado, el presupuesto. Toda esta construcción

teórica serviría para comprender mejor la unidad de una larga crisis seguramente aún no terminada. Pero al volver, armados con este modelo, a la España de 1874 a 1902, nuestro primer cuidado, como historiadores, ha de consistir en particularizar el modelo, en desmontar los mecanismos, con vistas a su verificación y sobre todo a su complejización, a su devolución a una vida diversa y particular, a su sustracción a la simplificación científica. Pero después: ¿qué ventaja el atreverse a volver al modelo, o a los diferentes modelos, para descubrir su evolución, si evolución hubiera!

No vayamos más lejos; la demostración está hecha: el modelo navega seguramente a través de todas las ciencias del hombre con resultados positivos, hasta por aquellas que *a priori* no se le muestran favorables.

Semejantes viajes pueden multiplicarse, pero constituyen procedimientos menores de aproximación y de acuerdo: todo lo más, algunos cabos unidos aquí o allá. Ahora bien, colocándose siempre en el marco global de las ciencias humanas, es posible ir más lejos, organizar movimientos de conjunto, confluencias que, sin trastornarlo todo, sean capaces de modificar en profundidad las problemáticas y los comportamientos.

Los historiadores polacos designan estos movimientos concertados con el cómodo nombre de «estudios complejos». «Se entiende con esta denominación —precisa Aleksander Gievsztor— el trabajo de diferentes especialistas sobre un tema limitado por uno, dos y hasta tres principios de clasificación de los fenómenos sociales: geográfico, cronológico o según la naturaleza misma del tema.» Los *area studies* de nuestros colegas americanos constituyen también «estudios complejos». Su principio es reunir varias ciencias hu-

manas para estudiar y definir las grandes *áreas culturales* del mundo actual, especialmente de esos monstruos que son la Unión Soviética, China, las Américas, la India y no me atrevo a decir que Europa.

Por tanto, en el amplio mundo de las ciencias humanas va se han concertado y organizado encuentros, coaliciones, obras comunes. Y estos intentos ni siquiera constituyen enteramente una novedad. Conozco, por lo menos, un precedente de importancia: las *Semanas de síntesis*, de Henri Berr, una vez más auténtico precursor de tantos movimientos actuales. Además, carece de importancia su mayor o menor novedad. Estas experiencias deben ser continuadas: y nuestro que su éxito —por lo menos en la tarea de unificación de las ciencias sociales— aparece como muy discutible, deben de ser reemprendidas tras un examen minucioso. Sin duda es posible desde ahora indicar algunas reglas importantes: son las que tienen, de antemano, la primacía en los debates.

Hay que admitir, en primer lugar, que estas tentativas pueden algún día desplazar las fronteras, los centros de gravedad, las problemáticas tradicionales. Y esto puede ser verdad para todas las ciencias humanas sin excepción. Se impone pues, en cada una de estas disciplinas, un cierto abandono del espíritu «nacionalista». Después, se impone reconocer que, no pudiéndose colocar los jalones a ciegas, deben ser alineados de antemano con vistas a encontrarse así dibujados los ejes de reunión y de reagrupamiento, esas reducciones al espacio y al tiempo, pero también al número, a lo biológico, de las que hablaba A. Gieysztor.

Por último, y sobre todo, son *todas* las ciencias del hombre las que hay que poner en causa:

las más clásicas, las más antiguas y las más recientes. Las últimas son designadas preferentemente con el nombre de ciencias sociales: aspiran a ser los cuatro o cinco «grandes» de nuestro mundo. Pero yo sostengo que en función de la unidad a construir todas las investigaciones tienen su interés: tanto la epigrafía griega como la filosofía o como la biología de Henri Laugier, e incluso los sondeos de opinión pública, si son dirigidos por un hombre de la inteligencia de Lazarsfeld. A nosotros también nos hace falta un concilio ecuménico.

El fracaso de los *area studies* —en el plano normativo se entiende, va que los trabajos que han inspirado y conducido a buen término son del mayor interés— debería servirnos de lección. Nuestros colegas de Harvard, de Columbia, del animoso equino de Seattle, quizá no havan ampliado suficientemente el radio de sus convocatorias. Corriendo el riesgo de la estrecha actualidad, sólo rara vez han recurrido, para comprender a China o a la India, a historiadores, y nunca, que yo sepa, a geógrafos. No creo que los sociólogos, los economistas (entendidos en el sentido amplio), los psicólogos o los lingüistas sean capaces, por sí solos, de movilizar al conjunto de lo científico humano. Y renito que esta movilización general es la única que puede ser eficaz, por lo menos en la actualidad.

He sostenido ya con mucha frecuencia esta tesis. Aprovecho la ocasión y la audiencia que me brinda la *Revue de l'Enseignement Supérieur* para repetirlo de nuevo. Francia no posee ni los mejores economistas, ni los mejores historiadores, ni los mejores sociólogos del mundo. Pero posee uno de los mejores conjuntos de investigación. Por otra parte, los frutos de la política del C.N.R.S. son, en un punto al menos, indiscutibles : disponemos casi para cada disciplina de

el

hombres jóvenes cuyo entrenamiento y ambición han sido enteramente consagrados a la investigación. Es lo único realmente imposible de improvisar. En el futuro, la *Maison des Sciences de l'Homme* reagrupará en un único conjunto todos los centros y laboratorios válidos en París sobre tan amplio tema. Todas estas fuerzas jóvenes, todos estos medios nuevos se encuentran al alcance de la mano; y al mismo tiempo poseemos, propiedad preciosa entre todas, sin duda, única en el mundo, el indispensable encuadramiento de todas las «ciencias» clásicas del hombre, sin el que nada decisivo es posible. No dejemos, pues, escapar esta doble o triple oportunidad. Precipitemos el movimiento que apunta, por doquier en el mundo, hacia la unidad; y, si es necesario, quememos etapas, caso de ser posible e intelectualmente beneficioso. Mañana será demasiado tarde.



