

Capítulo 2 : interpretación de la historia universal y el lugar que ocupa en ella Latinoamerica	Titulo
Dussel, Enrique - Autor/a;	Autor(es)
Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal : (investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen)	En:
Resistencia	Lugar
	Editorial/Editor
1966	Fecha
	Colección
Estudios culturales; Identidad cultural; Antropología; Civilización; Sociedad; Historia prehispanica; Historia; Identidad regional; Europa; Asia; América Latina;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
"http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120408103208/2_cap2.pdf"	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
 Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



CAPITULO 2

INTERPRETACION DE LA HISTORIA UNIVERSAL Y EL LUGAR QUE OCUPA EN ELLA LATINOAMERICA

Después de haber mostrado a cual nivel pensamos situarnos principalmente —el núcleo mítico-ontológico—, aunque no exclusivamente, abordamos ahora las diversas “interpretaciones”, las maneras distintas de dar sentido (*Sinngebung*) al acontecer humano. Todos los países del mundo —en especial América Latina—, quizás durante todas las épocas, pero de un modo más agudo en nuestro tiempo, tienen conciencia de una profunda crisis, crisis que manifiesta la instauración de un orden nuevo de cosas. Así como en el antiguo Egipto tuvo *El lamento de Khekeperre-sombu*, o el hebreo babilónico su *Libro de Job*, de igual modo un Confucio indica las tres edades del mundo (en la del Desorden, Pequeña Tranquilidad y Gran Semejanza). Entre los griegos la tragedia y la metafísica de Platón dejan ver igualmente una época de crisis, lo mismo el *Apocalipsis* de Juan o la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Son esas épocas límites, de cambios a todos los niveles, en las cuales tomamos autoconciencia de nuestra evolución pasada, porque nos sentimos responsables del futuro nuevo que debemos construir.

En nuestra época, sea por los estudios históricos, sea por el descubrimiento de las estructuras sociológicas, o por el dominio que el hombre tiene sobre sus tiempos futuros gracias a la planificación y socialización, la identidad con nosotros mismos nos exige más que nunca realizar una re-flexión, un “conócete a ti mismo” social e histórico. Es decir, debemos encontrar el *sentido* de nuestro estar en la historia y de nuestro quehacer cotidiano. No podemos menos que interrogar a la misma historia sobre su teleología interna —si tiene alguna—. Para ello analizaremos resumidamente algunas “interpretaciones” de la Historia Universal, preguntándonos que lugar ocupa en ellas América Latina. Y, por adelantar la conclusión, como bien dice Leopoldo Zea, nos encontramos estando “al margen de la historia”¹.

¹*América en la historia*, FCE, México, 1957, p. 16. “Trato de encontrar el sentido o relación de nuestra historia, la de nuestra América, con la historia sin más. Esto es, la relación de nuestra historia con la historia del mundo. Una historia del mundo que, por diversos caminos, *ha acabado* por ser una historia común a todos los pueblos que la forman” (*Ibid.*, p. 9). Véase alguna bibliografía general sobre “Interpretación” en R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, FCE, México, 1952; Christopher Dawson, *Dinámica de la Historia*, Emecé, Buenos Aires, 1962. Hemos utilizado para este capítulo la siguiente bibliografía: Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford Univ. Press, London-New York-Toronto, I (1934)-XII (1959), que citaremos a veces en la traducción castellana; Oswald Spengler, *Die Untergang des Abendlandes. Umriss einer morphologie der Weltgeschichte*, I (*Gestalt und Wirklichkeit*), II (*Welthistorische Perspektiven*), Oscar Beck, München, 1920; Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1963; Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursociologie*, Piper, München, 1960; G. W. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, Meiner, Leipzig, 1917-1919, Vol. I-IV; N. Berdiaeff, *Le sens de l'Histoire*, Aubier, París, 1955; A. Caturelli, *El hombre y la historia*, Guadalupe, Buenos Aires, 1959; B. Croce, *Teoría e storiografía*, Bari, 1920; R. Aron, *Introduction a la Philosophie de l'Histoire*, Gallimard, París, 1938; Leo

§ 6. EL ANTIHISTORICISMO DEL ETERNO RETORNO

Nos detendremos algo más extensamente en dos posiciones, ya que son definitorias de todas las interpretaciones de la Historia Universal, porque una “interpretación” supone antes un “modo” de situarse ante el tiempo, la historia. Se trata de la conciencia de la historia del pueblo griego y semita. Además, pensamos sólo abordar un aspecto del núcleo mítico-ontológico del hombre helénico y teniendo en cuenta, principalmente, las reflexiones de algunos filósofos, ya que manifestaron explícitamente sus propias estructuras intencionales.

[1] Para el griego el hombre es en definitiva su alma; su alma inmortal; es decir, participante de una cierta eternidad y de una peregrinación de un cuerpo hasta la liberación final. El cuerpo es la negatividad, bajo el imperio del movimiento y la corrupción. Paradójicamente, sin embargo, la incertidumbre de lo accidental, de lo móvil, de lo imprevisible, será nuevamente ‘evacuada’ por la *necesidad* del movimiento aparentemente contingente o de la *repetición* constante del ciclo de la corrupción-generación. El tiempo existe, el tiempo físico; pero no existe la ‘historicidad’ autoconsciente².

Todas las culturas primitivas poseen una representación dramática común. Es la respuesta al “medio” cósmico. El hombre observa una regularidad en los movimientos de los astros, del día y la noche, de las estaciones. “Estos acontecimientos que han sido producidos en el tiempo original son comunicados en un mito y reproducidos en un rito, a fin de regenerar el proceso de la fertilidad y la estabilidad de la comunidad”³. Los ritos de las estaciones se celebran en Egipto, en Canaán, en Creta. En Grecia, los principales acontecimientos del año agrícola —preparación de la tierra, siembra, cosecha—, eran la ocasión de repetir el drama cultural. En el siglo VI, adquieren un esplendor particular en la tragedia y la comedia. Ignoramos, sin embargo, como se celebra el Año Nuevo —liturgia

Frobenius, *Le destin des civilisations*, Gallimard, París, 1940; E. Castelli, *Les présupposés d'une théologie de l'Histoire*, Vrin, París, 1954; A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid, 1955; José Ortega y Gasset, *Una interpretación de la Historia Universal*, Rev. de Occidente, Madrid, 1960; Marrou, *De la connaissance historique*, Seuil, París, 1954; J. Daniélou, *Essai sur le Mystere de l'Histoire*, Seuil, París, 1953; Urs von Balthasar, *La Théologie de l'Histoire*, Plen, París, 1950.

² La filosofía existencial ha estudiado abundantemente estas nociones. Véase, A. de Waelhens, *La Philosophie et les expériences naturelles*, Archives-Husserl, La Haya, 1961; Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.

Permitásenos una cita: “Es esencial al tiempo no ser solamente el tiempo ‘efectivo’ o que se ‘derrama’, sino más bien el tiempo que ‘se sabe’, pues la explosión o la deficiencia del presente hacia el futuro es el arquetipo de la relación de sí mismo a sí mismo (rapport de soi à soi), que manifiesta una interioridad o una ‘ipseidad’ ” (p. 489). Heidegger dice: “Die Zeit ist ihrer Wesen nach reine Affektion ihrer Selbst” (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 180); Husserl nos habla de “Zeitbewusstsein” (Vorlesungen zur Phänomenologie..., p. 436), de “Selbstbewusstsein”. Mircea Eliade, aplicando esta problemática a las culturas, opina que los mitos primitivos mencionan frecuentemente el nacimiento, la actividad o la desaparición de un dios o un héroe, cuyos gestos (civilizadores) serán repetidos desde ese momento indefinidamente. Es decir, el hombre arcaico conoce una ‘historia’, pero como historia ‘primordial’, situada en un tiempo mítico. La oposición a la historia del hombre arcaico, la oposición a situarse dentro de un tiempo concreto, histórico, transparente a una perezca precoz, ‘la fobia’ contra el movimiento y la espontaneidad. En definitiva, ante el dilema de aceptar, por una parte, una condición histórica y sus riesgos, o una reintegración a las modalidades de la Naturaleza por otra, elegirá siempre esta última. El hombre moderno tiene el derecho de ver, en la adhesión total del hombre arcaico a los arquetipos y a la repetición, no solamente la admiración de los primitivos ante sus primeros gestos libres, espontáneos.

³ A. O. James, *Mythes et rites*, p. 228.

central del mundo mediterráneo. El 12 de Kronia (julio) se celebraba una fiesta muy antigua en honor a “Kronos” (el ‘Tiempo’), culto a la cosecha⁴. El “Tiempo” es un dios. Hesíodo nos manifiesta en su *Teogonía*⁵ que de la unión del Caos y Rea nacen la Noche ‘de abajo’ y la Noche ‘de arriba’, el Cielo y la Tierra; el Tiempo nace del Cielo y la Tierra. El destrona a su padre, y para no ser por su parte depuesto, come a sus hijos (*Teog.* 139 ss). ¡Zeus, su único hijo salvado, desplazará al “Tiempo” y será el monarca de los dioses helénicos! Una vez que el “Tiempo” ha dejado de reinar, el alma griega por Prometeo (*Teog.* 507-569), aspirará a la divina eternidad de Zeus. Todo el esfuerzo se dirigirá a restablecer un puente que unifique el “fuego” divino que habita en el hombre con el “fuego” de los dioses⁶ que mora en el Olimpo.

Los trabajos y los días nos muestran una sabiduría cósmica: “Quiero proclamar verdades” (*Trab.* 10); “feliz afortunado aquel que, sabiendo todo lo que se refiere a los días, hace su trabajo sin ofender a los Inmortales, consultando los avisos celestes y evitando toda falta” (826-828). En este poema hay un doble movimiento. Uno, contrario a la *Teogonía*, es descendente y va de los hombres que vivían “como dioses” (*Trab.* 112) en la edad de oro, hasta la quinta edad de los hombres (174-175) que es la presente. “Tristes sufrimientos agobian los mortales: contra este mal no hay ningún recurso” (197-201): es el Caos primitivo, que con simétrica complementariedad se reabsorbe a sí mismo.

El otro movimiento es el de los hombres justos, que verán a sus descendientes en la felicidad (284-285). El poeta desarrolla ante nuestros ojos la edificación cósmica según la sabiduría y la justicia, la reconciliación con los dioses por el trabajo del campo. Todos los movimientos son cíclicos y tienden a la unidad de los contrarios; la reconciliación divina o la desaparición en el Caos⁷.

El Caos original y final es siempre divino, es decir, eterno (*Teog.* 116).

“En su admiración infantil, los antiguos griegos han creído que los astros, el cielo, la luz, el océano temible, la tierra resistente, no eran objeto de la corrupción que destruye los vivientes”⁸.

Jenófanes, igualmente, justificaba la eternidad de la totalidad del mundo (*Simpl. In Phys.* 22, 9).

Los misterios nacen de diferentes fiestas agrícolas. El de *Eleusis*⁹ renueva el ciclo vital de Demeter-Coré (el trigo se siembra en otoño y se cosecha en mayo, en junio se deposita en los graneros subterráneos, cuatro meses después se comienza nuevamente la siembra...). La asociación del ciclo vegetal al ciclo humano de la muerte-inmortalidad se puede constatar por los documentos y monumentos descubiertos¹⁰.

⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁵ *Théogonie, Les travaux et les jours*, Belles Lettres, París, 1928.

⁶ J. G.: Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Payot, París, 1931, pp. 235 ss; *Los trabajos y los días*, 47 ss; *Teog.* 561 ss; Esquilo, *Prometeo Encadenado*, 107 ss; en otro sentido Platón, *Pret.*, 320 D-321 E.

⁷ Ferécides de Siros nos dice: “Zeus, estando a punto de realizar su obra demiúrgica, se transformo en amor; habiendo compuesto *el orden* del mundo a partir de los contrarios, hizo pasar entre ellos el acuerdo y la amistad” (Diels, fr. 3).

⁸ J. Baudry, *Le problème de l'Origine et de l'Eternité du monde*, Belles Lettres, París, 1931, pp. 14-15.

⁹ T. de Scheffer, *Mystères et oracles*, Payot, París, 1943, pp. 29 ss; M. P. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, Plon, París, 1954, pp. 69 ss.

¹⁰ E. O. James, *Mythes et rites*, p. 69; Nilsson, *A History of Greek Religion*, 1925, pp. 108 ss.

La celebración *dionisiaca* es igualmente un ritual de origen agrario, drama de un dios de la fertilidad y la vegetación, de los campos y el mundo subterráneo. El *orfismo*, siguiendo la misma línea, deduce claramente ciertos elementos que aunque existentes no habían sido explícitamente conocidos. El alma, una vez que el hombre ha muerto, después de ser arrastrada libremente por el viento, es aspirada por otro cuerpo; y así recorre “el círculo de la necesidad”, “la rueda de nacimientos”¹¹.

Este tema de la eterna repetición de las etapas ya vividas¹², es la desoladora representación por la que todas las cosas vuelven eternamente a un principio, y absorbe al hombre en un vano torbellino cósmico.

Sin embargo, el alma puede evadirse de este eterno retorno; existe la esperanza “de salir del círculo y de liberarse de la miseria” (cfr. 226). Orfeo y su culto es el “dios y el medio liberador” (cfr. 208-226); en la purificación y el ascetismo se alcanzará la “*Orficós bios*” (Platón, *Leyes* VI, 782 C): “Es indiferente saber en qué medida los ritos y las orgías han creado los mitos que los justifican. Lo que importa es el hecho de que la orgía comprendía ritos que imitaban los gestos divinos o ciertos episodios del drama sagrado del Cosmos; la que importa es la legitimación de los actos humanos por los modelos extrahumanos”¹³.

Platón mostrará la existencia de los dioses por las alternancias regulares de las estaciones (*Leyes* X, 886 A).

Existe entonces un parentesco entre la obra de Hesíodo o de la tradición órfica, por ejemplo. Ambos, admirados de la divinidad y la regularidad de los ciclos cósmicos, justifican la existencia humana adecuándola a dichos ciclos y cumpliendo así la Ley de la Necesidad, único camino de la liberación. El tiempo será tan negativo como el cuerpo; existir en el tiempo es ser “comido por Kronos” o estar esclavizado al “eterno retorno”; la evasión del tiempo por el trabajo o la ascesis, llegar al reino de Zeus, es la esperanza que Pandora libera junto a todos los males.

[2] Empédocles, el sabio de Agrigento, se sitúa en esta visión mítica. “Y es así que he sido yo mismo un niño, una niña, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas” (B 21). El reino del tiempo es una “pradera de infelicidad”, “de contradicción”, donde debe recordarse las “incorporalizaciones” sucesivas, “el penoso sendero de la vida”. Empédocles, el sabio, se siente haber llegado al fin de sus ciclos, dispuesto a reintegrarse en la unidad del Espíritu universal. La Esfera repugna con la Noche, con lo sensible; es lo inteligible, lo divino, lo más feliz (Arist. * 410 b 5-6; 1000 b 3). El “ciclo de la existencia” penetra en la filosofía desde su nacimiento mismo: de la esfera perfecta a la disolución parcial por la multiplicidad y la contradicción; a la convergencia por la “Amistad” reasumida nuevamente en la unidad (cfr. B 16-17).

Para Anaxágoras el “Espíritu” gobierna todo (B 12) y sin embargo no ha producido el mundo. Ese mundo posee una cierta consistencia propia, pero irreal, ininteligible. “En cada cosa hay una parte de todas las otras, salvo del Espíritu” (B 5).

¹¹ La *ensomatosis* (in-corporación) es el término equivalente a *metensomatosis*, la expresión de *pallíngenesia* es también usual (Cfr. Platón, *Fedón* 70 C). El *kyklos tes genéseos* (*Orfeo*, fr. 226 es la expresión usual en la tragedia griega.

¹² Además esta *pallíngenesia* estaba ligada, en la tradición órfica posterior, al “gran año cósmico” al *apokatástasis ton apánton*.

¹³ M. Eliade, *op. cit.*, p. 52.

El mundo sensible queda reducido a la apariencia y sólo explicable por sus movimientos regulares; el mundo inteligible, el del Espíritu es Eterno y por lo tanto justifica todo lo “real” del mundo heracliteo de la ‘*doxa*’.

El movimiento pitagórico influenciará decisivamente el período clásico del pensamiento griego. Ellos fueron los primeros en presentarse explícitamente la pregunta de: “¿Cómo pueden salvarse las apariencias sino por medio de los movimientos circulares y uniformes?” (Isag. *In Phoenomena Arati*, I)¹⁴.

“El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... (de que) el Mundo Celeste se encuentra regulado por leyes eternas de número y figuras”¹⁵. ‘*Salvar los fenómenos*’ no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de las realidades concretas e históricas. Las ciencias griegas tendrán como objetivo “reducir” lo concreto en lo universal; los concretos *físicos* por la filosofía como metafísica (teología cosmo-astronómica); los concretos *históricos* por la política (descubriendo así la ley de las leyes) o la tentación de la astrología (unificando una vez más el devenir humano con el movimiento astral).

No podemos explicar en detalle los sistemas cosmo-astronómicos de un Filolao, Hicetas, Ecfantos o un Arquitas de Tarento¹⁶ que están a la base de la metafísica de Platón. Todos ellos —y el mismo Platón— concuerdan en la aceptación de la existencia de ocho esferas, que explican los movimientos de los astros “errantes”. Las estrellas fijas poseen una esfera, otra el sol y la luna, las cinco restantes corresponden una a cada astro errante (planetas). Toda la ciencia tiende a demostrar la realidad de una “imagen móvil de la eternidad... una imagen que se mueve sin fin respetando el número eterno” (cfr. *Timeo* 35-39). Bien que Platón no haya podido determinarlo, dice que cuando los astros errantes se igualan, se llega al número perfecto del tiempo, es decir, “El Año Perfecto” (*Tim.* 39 D). El movimiento astronómico es una imitación del ciclo biológico: “Y es así y por este motivo que han sido generados aquellos astros que recorren el Cielo y que poseen fases diversas. Quiero decir, a fin de que el Mundo fuera lo más semejante posible al Viviente perfecto e inteligible; imitando entonces la substancia eterna” (*Ibid.*, 39 D-E). Los astros participan de la divinidad por la regularidad de sus movimientos; ¿y el hombre?: “Pasemos a la existencia de las almas. Estas hacen todo lo que pueden por seguir a los dioses...arrastradas por *la revolución cíclica*... tienen una enorme dificultad... de fijar sus ojos sobre las realidades” (*Fedro* 248 A). “Al fin, agotadas por la fatiga, se alejan sin haber sido iniciadas a la contemplación de la realidad, y una vez dispersadas es la Opinión que le sirve de alimento” (*Ibid.*, B). Después de 10 mil años un alma vuelve a su estado inicial, y por una elección puede aún ir a animar el cuerpo de un animal (*Ibid.*, 248 E - 249 B). Platón se muestra de acuerdo, entonces, con el dicho pitagórico: “Todas las cosas serán idénticas, de suerte que el tiempo también”¹⁷. En fin, la existencia temporal es un despojarse del ropaje de lo corruptible y mortal, y “llegar a ser semejante a lo divino”¹⁸, es decir, participar de la in-temporalidad; ser como los astros vivientes y dotados de razón (*Leyes* VII, 822 A; *Tim* 38

¹⁴ Como nos dice J. Brun (*Peut-on parler d'une actualité des présocratiques?*, en *RMM* 52 (1957) 9-19) que no existe el *devenir* fuera del ser contingente, pero el mismo *devenir* es cíclico, y si la esfera es movida, se mueve sobre ella misma.

¹⁵ Duhem, *Le système du monde*, I, p. 9.

¹⁶ Cfr. Duhem, *op. cit.*, I, pp. 11 ss.

¹⁷ *Simpl. In Arist. Phys.*: *pánta ára ta autá...*

¹⁸ *Rep.* X, 613 A; *Teet.*, 176 B; *Fedón* 82 B-D.

C-39 A). La sabiduría, la felicidad, el bien humano consiste en la contemplación del orden divino (*Epinom.*, 986 C), una “religión cósmica”¹⁹. Y por esto el buen clima de Grecia es muy favorable a la virtud (*sic*) (*Epinom.*, 987 D).

[3] La reforma de Eudoxo (*Arist. Metaf.* 1073-1074) y de Calipo (*Simpl. In Arist. De Coelo*, I, 12)²⁰ exigen a Aristóteles la deducción de 54 esferas²¹ para explicar el movimiento de los astros “aparentemente” errantes, pero ciertamente regulados por un movimiento circular uniforme. “El orden del mundo es eterno” (*De Coelo*, 296 a 33).

Aristóteles razona del siguiente modo: “Todo lo que llega-a-ser tiene un fin”²²; por el contrario, todo lo que *no-nace* no termina, es simple e incorruptible, impasible y divino²³.

Toda generación es rectilínea o circular. “La generación (biológica) es necesariamente circular”²⁴. Las especies son eternas “pues ellas son el elemento divino y eterno de las cosas”²⁵:

“Aquellas cosas, cuya substancia es móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también como ‘número’... por el contrario, para aquellas cuya substancia es no ya incorruptible sino corruptible, necesariamente su retorno sobre ellas mismas conservará la identidad eidética (específica), pero no numérica”²⁶.

Para Platón las Ideas eran eternas —en el ‘mundo noetós’—, para Aristóteles las Especies son eternas en el ‘mundo sensible’ y concreto. De este modo, la ‘especie humana’ es eterna, pero la ‘individualidad’ del “yo” o del “tú” es absolutamente corruptible: Lo que es inmortal no es “el alma entera, sino sólo el ‘nous’ ” (*Metaf.* 1070 a 21-26). Las cosas concretas participan de lo divino por su especie²⁷.

Aristóteles, a nuestro criterio, expresa más claramente que Platón, el alma profunda de la cultura griega. Pleno de respeto por los dioses de su patria, creía en la eternidad del mundo como en la existencia de las divinidades²⁸. El defendió, contra Espeusipo, Jenocrates, Crantor, esta *eternidad del mundo* corporal y múltiple. Con el mundo el

¹⁹ Cfr. Festugière, *Hermes*, II, pp. 206 ss. Este tomo es de una riqueza inmensa. “Este pensamiento religioso... está dominado por dos tendencias, que podrían llamarse la tendencia optimista y la pesimista. En la primera, el mundo es considerado como bello: es esencialmente un orden. La región sublunar misma manifiesta un orden, por el ciclo de estaciones, por la configuración de la tierra... En la segunda, el mundo es considerado como malo. El conflicto inicial y radical se constituye, en el hombre, y en la presencia de un alma inmortal en un cuerpo material, corruptible... Dios no puede tener ninguna relación con el mundo... El será hiper-cósmico...” (*ibid.*, pp. X-XI). Estas tendencias explicarán la ‘realidad’ de lo intra-mundano (sublunar) por la regularidad eterna y circular de los movimientos, negando absolutamente la consistencia de lo histórico, perecedero y accidental. El bien de la comunidad (bien común) pertenece a los bienes corruptibles y producidos “en el tiempo”.

²⁰ Cfr. Duhem; I, pp. 123 ss: “Para salvar los fenómenos es necesario incluir más esferas”. Calipo cuenta 33 esferas (las conocidas por Platón, más las incluidas por Eudoxo como “esferas de compensación”).

²¹ *Anelittoúsai sfáirai*.

²² *To genémenon anánke télos labein* (*Phys.* 203 b 8; *De Coelo*, 279 b 20).

²³ *De Coelo* 281 b 25; 282 a 31; el ‘nous’ (*Part. anim.* 644 b 22).

²⁴ *De Gen. et corrup.* II, 338 a 20.

²⁵ *De gen Anim.*, 731 b 24.

²⁶ *De Gen Corrup.* II, 338 b 13-16.

²⁷ *De Anima* II, 415 a 28.

²⁸ *Test., Diag. Laerc.* V, 1; cfr. Baudry, *Le problème de l'origine...*, p. 104.

movimiento es eterno (*Phys.* VIII, 252 a 5-24) y también el *tiempo*, que no es más que la medida del movimiento (*Ibid.*, IV, 219 b 1-2)²⁹. El tiempo es entonces eterno, porque se funda en el movimiento cíclico de las esferas (*De Coelo* II, 289 a 1 *ss*); las esferas *miden* pero no están *en* el tiempo (*Phys.* IV, 221 b 3-7). La eternidad perfecta, sin embargo, existe en el Primer Motor inmóvil (*Metaf.* 10, 1072 b 29-30)³⁰. Todo lo intra-esférico es corruptible, mortal, cuya substancia se aniquila, aunque la materia con la que dichos seres son hechos o nacen sea eterna (*Phys.* I, 192 a 29 *ss*).

Tiempo después, nos dirá Proclo: “Todo ciclo recorrido por un alma es medido por un tiempo. Pero, mientras el ciclo de cada una de las otras almas son medidas por un cierto tiempo, el ciclo del Alma primera es medida por el tiempo total. Como el movimiento de estas almas comporta una sucesión, existirán también ciclos periódicos de las almas... Los múltiples retornos al estado inicial de estas almas distintas serán partes del único ciclo, del único retorno por el que la primer Alma, que participa del tiempo, vuelve a su estado inicial”³¹.

Los griegos encontraron dos límites a su anhelo de “seguridad”; el primero: la imposibilidad de justificar al mismo tiempo, los fenómenos de las *variaciones* astronómicas y la *inmovilidad* de un elemento (ya sea la primera esfera o la tierra o el sol), esencial para la teología; el segundo: la imposibilidad de regular de antemano el devenir humano.

El estudio sobre la colección de constituciones que Aristóteles emprendió debe ser comprendido en su finalidad última: hubiera querido determinar *la Ley de las leyes*: inmovilizar lo móvil por la regularidad de su movimiento.

La astrología pretende lo mismo. Determinar el futuro, es decir, eliminar la contingencia del movimiento histórico, por el movimiento perfecto de las esferas divinas:

“Teofrasto nos decía que los Caldeos de su tiempo poseían una teoría digna de *la mayor admiración*: esta teoría predice los acontecimientos, la vida y la muerte de cada hombre; ella no determina solamente los efectos universales como el mal o buen tiempo, a la manera de como cuando el planeta Mercurio brilla, significa que habrá mal tiempo... Teofrasto dice todavía, en el libro sobre los signos que, por las Relaciones celestes, los Caldeos conocían desde antes de producirse todos los acontecimientos, tanto particulares como universales”³².

Lo más importante a anotar es que Proclo admira y no critica. El temor teológico del *futuro incierto* le impulsa a buscar la seguridad del conocimiento. Así como el hombre primitivo usa el “amuleto” *que conoce* como defensa de un peligro probable y dominado de antemano por el “poder arquetipal” del amuleto; así, la conciencia griega dominaba el mundo contingente por el conocimiento divino de los universales.

De todo lo dicho debemos concluir que el hombre, la sociedad, no reciben una significación especial por existir en *este* tiempo. La “temporalidad” del individuo o la sociedad pasa desapercibida, porque es ópticamente in-consistente³³.

²⁹ Cfr. Carteron, *La notion de temps chez Aristote*, en *Rev.Phil.*, juillet (1924); Festugiere, *Le temps et l'ame*, en *RSPT* (1934) pp. 5-28; Perpeet, W., *Was ist Zeit?*, en *Studium Generale* 7 (1955) 531-545.

³⁰ M. de Corte, *Aristote et Plotin*, cap. II, pp. 107 *ss*.

³¹ *Institutio theologica*, ed. 1822, pp. 298-299.

³² Proclus, *In Plat. Timaeum comm.*, ed. Diehl, Lipsiae, 1906 III, p. 151.

³³ Todo el pensar posterior se inscribirá en la vía emprendida por Platón. El ‘nous’ de Aristóteles es “inmortal” y “eterno” (*De Anima* 430 a 23; Cfr. Nuyens, *op. cit.*, pp. 306-7; Bonitz, *Index*. 14 b 11-15). La

§ 7. LA HISTORICIDAD DE LA EXISTENCIA DEL SEMITA

En el plano de la intersubjetividad del pueblo de Israel se reproduce, aunque no ya en el mero plano del tiempo físico sino de la historicidad, el hecho de la *creación*. El pueblo ha sido creado por la Alianza, y la Historia, con sus acontecimientos singulares, se transforma en el fundamento mismo del existir de cada judío, como participante de un destino nuevo y solidario. Es una Historia Santa.

La creación del hombre como tal es un hecho físico, cósmico, el primero si se quiere, o uno entre otros³⁴, pero no puede ser propiamente histórico, porque es justamente el punto de partida de la historia.

Mircea Eliade —el conocido etnólogo— nos dice: “El ejemplo clásico del sacrificio de Abraham³⁵ muestra admirablemente la diferencia entre la concepción tradicional de la repetición del gesto arquetipal y la nueva dimensión, la fe, adquirida por una experiencia religiosa... Por este acto (el sacrificio de Isaac), en apariencia absurda, Abraham constituye una nueva experiencia religiosa: la fe. Los otros (pueblos) continúan moviéndose en una economía de lo sagrado que será superada por Abraham y sus sucesores. Sus sacrificios... estaban basados en las teofanías arcaicas en donde no se trataba sino de la circulación de la energía sagrada en el Cosmos (de la divinidad a la naturaleza y al hombre, y del hombre —por el sacrificio— de nuevo a la divinidad). Eran actos que se justificaban en sí mismos. Ellos estaban conectados en un sistema lógico y coherente: todo lo que era de Dios debía

eternidad del ‘nous’ es a *parte ante* y a *parte post* (cfr. Wunderle, G., *Ueber der Begriff ‘aidios’ bei Aristóteles*, Festschrift, G. Von Hertling, pp. 389-99). Un Porfirio dirá de Plotino: “El filósofo que ha vivido en nuestro tiempo, parecía tener vergüenza de existir en un cuerpo” (citado por Müller, op. cit., p.100). Para Plotino existen dos tiempos: el físico y el primer tiempo. La Realidad, el UNO está en un eterno reposo; el primer tiempo es la vida del Alma del mundo, segunda emanación (III, 7, II); las realidades físicas no poseen ninguna consistencia, son las imágenes o imitaciones del ser inteligible, real. La “temporalidad” de cada alma se aniquila en la re-unión final; “Todas las almas temporales se unen en un Alma” (*ibid.*, 12), “porque todas no hacen sino un alma” (*ibid.*, 13). Para profundizar todos estos aspectos puede verse: Jean Guitton, *Le Temps et l’Éternité chez Plotin et saint Agustin*, Boivin, París, 1933. En su capítulo *Le temps mythique*, nos dice: “Plotino supone siempre un tiempo intemporal” (p. 54); “Plotino, eliminando el tiempo de la historia de las almas y del mundo no es un revolucionario. El retoma, perfecciona las tentativas más antiguas” (p. 55). “Si por un instante pudiéramos representarnos las dos concepciones del tiempo que han tenido tanta audiencia en el antiguo Oriente y que hemos denominado tiempo cíclico y tiempo mítico, se comprenderá mejor la significación (de lo dicho). El tiempo cíclico hace ilusoria la irreversibilidad, y por lo tanto la idea de un comienzo absoluto, porque todo re-comienza y nada comienza. En cuanto al tiempo mítico, el extrae a la sucesión su esencia por el artificio de un retorno compensador. Estas *hipótesis* verdaderamente son gratuitas; escapan a toda verificación” (p. 55). Nosotros las hacemos llamando: “elementos” constitutivos de la “estructura ético-mítica” de la cultura griega. La misma objetivación la encontramos en la doctrina del *Karman* del *Upanishad*. Véase Ernst Benz, *Ideen zur einer Theologie der Religionsgeschichte*, en *Akad. der Wiss. und der Lit.*, Wiesbaden, 5 (1960) 3-75, el estado actual de la teología de la religión como hecho histórico.

³⁴ En un texto egipcio la aparición del hombre se coloca después de la del perro, el jabalí y los hipopótamos, y antes de la del cocodrilo y los peces (Speleers, *Cercueils*, p. 34-35. En el *Enuma Elisch* el hombre no es el fin del universo, sino más bien una parte que se asegura el culto de los dioses (*Tabla VI*). En el Islam el hombre llega al mundo cuando éste es ya viejo. Creado según la modalidad judía (cfr. Toufy Fahd, *la naissance du monde selon l’Islam* en *S. O.*, pp. 235 ss).

³⁵ Hegel y Soeren Kierkegaard han meditado muchas veces este acto primordial del pensamiento hebreo.

retornar a él. En el caso de Abraham, en cambio, Isaac era un *don* del Señor y no un producto de una concepción directa y substancial. Entre Dios y Abraham se abría un abismo, una ruptura radical de discontinuidad. El acto religioso de Abraham inaugura una nueva dimensión religiosa: Dios se revela como Personal, como una existencia *Totalmente distinta* que ordena, gratifica, pide sin ninguna justificación razonable (es decir, general o *previsible*) y para el cual todo es posible. Esta nueva dimensión religiosa permite la existencia de la fe, en el sentido judeo-cristiano”³⁶.

La auto-conciencia de ser un ente histórico (*Geschichtsbewusstsein*) es algo más que la mera conciencia de ser un ente temporal (*Zeitsbewusstsein*). La temporalidad significa la conciencia de no existir en un presente “cerrado”, sino necesariamente “abierto” a un pasado que la funda y un futuro que expectante le llama. Pero la historicidad es algo más; es el hecho de una conciencia que descubre en ese pasado ciertos hechos históricos (concretos, singulares, acontecimientos individuales) que son la fuente de significación de la existencia actual, y no sólo de significación, sino fuente de la misma existencia. La conciencia arcaica puede anular el tiempo proyectando su existencia profana en los acontecimientos arquetipales y míticos de un tiempo primordial y divino. En el caso de Grecia, sin embargo, por el descubrimiento de las crónicas y los relatos de los hechos históricos concretos, pareciera que la Historia naciera —es decir, la historicidad—. Sin embargo, no es así. El pensador griego (que es la conciencia misma del pueblo) no puede integrar en su sistema arquetipal estático el significado, el sentido, el valor de fundamento de los hechos históricos *concretos*.

Las estructuras ópticas del hombre no pueden explicarse por ningún hecho histórico. Las luchas contra los Persas no tiene *ninguna* relación con el hecho de que el alma haya caído en un cuerpo. El tiempo mítico, es el objeto propio del filósofo, que trata al fenómeno humano como un fenómeno natural, físico —aún la política es tratada del mismo modo.

Los pueblos semitas pre-hebreos habían preparado la posibilidad de la irrupción de un pueblo histórico, por un sentido profundo de los acontecimientos concretos y por la técnica de la escritura y las estelas, que permitían memorizar los hechos concretos y principales. Sin embargo, piénsese en el mito de *Gilgamesh*, los actos principales de la humanidad estaban enclaustrados en el tiempo y el espacio mítico, de los arquetipos. “Lo que importa es la legitimación de los actos humanos por un modelo extra-humano”³⁷.

Abraham ha creado, en cambio, una nueva postura, a tal grado revolucionario, que sólo la historia posterior puede justificar su valor. Si se tiene en cuenta que Abraham ha inventado una actitud concreta que formará todo un sistema, un humanismo, se tendrá la llave para develar el sentido último del pueblo de Israel.

“El *núcleo ético-mítico* de una cultura —nos dice P. Ricoeur— se descubre a partir, por ejemplo, de una literatura escrita, de un pensamiento, de una tradición... de una filosofía. Los valores de un pueblo... deben ser buscado en su fundamento”³⁸. “Los valores de los que hablamos residen en las *actitudes concretas* adoptadas frente a la vida, en tanto

³⁶ *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Gallimard, París, 1949, pp. 161-164.

³⁷ M. Eliade, *op. cit.*, p. 52, “La abolición del tiempo profano (con lo que tiene de imprevisible) y la proyección del hombre en el tiempo mítico no se producen, sin embargo, que en ciertos momentos esenciales, es decir, en aquello en los que el hombre es verdaderamente él mismo, en el momento de los rituales y actos importantes” (p. 65). Véase P. Ricoeur, *Philosophie de la Volonté*, II: *Finitude et Culpabilité*, t. II: *la symbolique du Mal*, Aubier, París, 1960; la segunda parte: *Les mythes du commencement et de la fin* (pp. 151 ss).

³⁸ *Civilisation universelle et culture nationale*, en *Esprit* (París) oct. (1961) p. 447.

que forman sistema y que no son criticadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables”³⁹. “La cultura reposa sobre una ley de fidelidad y creación”⁴⁰. Lo que Abraham ha hecho es *crear* una tal actitud, con una tal novedad, que será el origen de toda una cultura, de una civilización, y quizás de la única que llegue a ser universal.

La conciencia arcaica (pre-histórica) tiene toda una red, un sistema de arquetipos que *aseguran* la existencia cotidiana, defendiendo así al individuo y el grupo de lo imprevisible. El hombre arcaico no puede “sufrir” la historia, el azar. El sufrimiento, las sequías, las enfermedades, los monstruos humanos, lo contingente, lo histórico, debe “normalizarse” (allí se encuentra el fundamento de aquel: “salvar los fenómenos”). Los espartanos inmolaban los niños deformes, mientras que los Incas los consideraban sagrados —en ambos casos, “lo anormal” era míticamente ordenado—. Cuando el dolor se “normaliza” en la doctrina del *Karma* hindú, el hecho que un tal dolor sea explicado, soportado, significativo, lo eleva de la historia para hacerlo entrar en el “tiempo primordial”⁴¹. Este terror a la Historia es lo que hemos denominado el “Antihistoricismo del eterno retorno”.

¡Muy por el contrario en Israel! Yehvah crea el cielo y la tierra con un solo “decir”: ¡“Dijo Elohim” (*Gen.* 1, 3)... y las cosas fueron! La tradición yehvista y sacerdotal concuerda en este poder de la *Palabra* (*dabar*) del creador del mundo. Sin embargo, con respecto al hombre, a su historia, el Creador no lo *crea* directamente, sino por intermediario, por mediación, por vehículos concienciales:

“Yehvah dijo (*o’med*) a (*él*) Abraham⁴²” (*Gen.* 12, 1)

“Y le dijo: Abraham, Abraham...” (*Gen.* 22, 1)

“Yehvah... dijo: *Moshéh, Moshéh*” (*Ex.* 3, 4)

“Yehvah dijo a (*el*) *Ihoshúah*...” (*Josué* 1, 1)

“Y Yehvah dijo: *Ihudáh*...” (*Jueces* 1, 2)

“Y llamo (*iqra’*) Yehvah a *Shmu’el*” (*I Samuel* 3,4)

“La Palabra-de-Yehvah (*dabar-iehvah*) fue dirigida (*le’mor*) a Natán” (*II Sam* 7, 4)⁴³

“La Palabra-de-Yehvah le (*a’Eliahu*) fue dirigida así...” (*I Rey.* 17, 2)

“Así habla Yehvah” (*II Rey.* 2, 21)

“Así habla (*amar*) Yehvah:...” (*Amos* 1, 3)

“La Palabra-de-Yehvah fue dirigida a *Hosheah*... Yehvah le dijo...” (*Hóseas* 1, 1-2)

“La Palabra-de-Yehvah fue dirigida a *Tsfaniah*” (*Sofonías* 1, 1)

“Oráculo (*masa’*) sobre Ninive” (*Nahum* 1, 1)⁴⁴

“La Palabra-de-Yehvah me (*a iremiahu*) fue dirigida” (*Jerem.* 1, 4)⁴⁵

³⁹ *Ibid.*, p. 447

⁴⁰ *Ibid.*, p. 449

⁴¹ Cfr. M. Eliade, *op. cit.*, cap. III, sobre la infelicidad y la historia.

⁴² Aquí todavía no se llama Abraham (Cfr. *Gen.*, 17, 5).

⁴³ Se habla muchas veces acerca de David, como el rey-profeta. Sin embargo “*la Palabra de Yehvah*” no es dirigida directamente a David, sino por intermedio del profeta: “*Yehvah envió al profeta Natán a David*” (*II Sam.*, 12, 1). ¿Podemos llamar a David un profeta cuando un profeta debe comunicarle el “*sentido*” del presente? Tanto Samuel como Natán son los mediadores.

⁴⁴ “*Oráculo*” no es sino la “*Palabra-de-Yehvah*” que ilumina, interpreta, da un significado, explica su sentido al acontecimiento presente (es el acto supremo de la historicidad israelita)

⁴⁵ Hemos elegido algunos textos más importantes. Para no extendernos más indicamos los siguientes en el mismo orden cronológico: Ezequiel 3; *Ageo* 1, 1; “*Palabra-de-Yehvah a Israel por ministerio (biad) de Mal’aki*” (*Malaq.*, 1, 1); *Jonas* 1, 1; (*Joel* 1, 1); *Abdias* 1, 3; etc.

Es por los profetas que Yehvah —para la conciencia israelita— crea la historia, es decir: la orienta, la muestra, la valoriza, le da un sentido. Analicemos ahora, la historicidad israelita, teniendo en cuenta solamente tres aspectos, a modo de resumen:

1. *Origen y proceso de la Historia propiamente dicha*

En la conciencia intersubjetiva del pueblo de Israel los relatos de Caín y Abel, El diluvio y Noé y sus descendientes se pierde un tanto en la noche de la pre-historia —casi podríamos decir, en el tiempo mítico⁴⁶. Abraham, en cambio, se presenta como un personaje histórico, concreto, “situable” en un lugar, “fechado” en una época. En todo el relato abrahámico (*Gen.* 12-23), desde Harán —en Ur de los Caldeos—, hasta la gruta de Makpela —junto a Mambre y Hebrón— son perfectamente conocidos por su pueblo. ¡Nada de mitológico⁴⁷!

Abraham descubre en el *Yo* (*Gen.* 12, 2) el nuevo y único *punto de apoyo* de su existencia histórica. Dejando el apoyo de su país, de su familia, de los dioses y ritos de la Mesopotamia, y partiendo al desierto descubre progresivamente, no ya la seguridad de las categorías arquetipales de la eterna repetición, sino que lo imprevisible, lo histórico no es objeto de terror, muy por el contrario, es el lugar mismo de la realización de la *Promesa*. Abraham en su extrema pobreza es todo-Futuro.

¡Yehvah es para Abraham el Señor de lo imprevisible, a quién todo le es posible! Abraham solo puede apoyarse en la Alianza, punto de partida de la historia, pero que es histórica, es decir, *presente*. Este acontecimiento concreto —la Alianza que Abraham estableció con Yehvah, en Mesopotamia (*Gen.* 12, 1), junto a Melquisedek (*Gen.* 15, 1)— es, para la comunidad judía un acontecimiento *histórico*, pero al mismo tiempo es el *fundamento óntico* de la nueva creación realizada por Yehvah en la intersubjetividad del Pueblo de Israel⁴⁸. Nada semejante en la estructura concienical griega.

Para el judío Abraham, Moisés, Samuel son personajes humanos y no dioses ni elementos míticos. La humanización de los héroes primordiales del pueblo hebreo es el fruto de la absoluta trascendencia y la *sola* divinidad de Yehvah. Podemos decir que el hecho de que Yehvah es el solo Dios —no solo un dios⁴⁹— crea en Abraham y su pueblo el descubrimiento de la historia, como *un acontecer humano con significación óntica*, no meramente accidental o sin sentido esencial.

El proceso de la historia tiene un sentido. Dicho sentido es el objeto de la labor hermenéutica de los profetas. Los profetas “interpretan los acontecimientos contemporáneos a la luz de la fidelidad más rigurosa, los acontecimientos se transforman en “teofanías”... De esta manera no solamente adquieren un sentido, sino que ellos develan la

⁴⁶ Téngase en cuenta, sin embargo, que los textos sacerdotales y yehvistas tienen siempre un gusto histórico de proponer genealogías precisas, con lo que, de hecho, se “historifica” lo que de mítico pueda tener. Cfr. la genealogía de *Gen* 4, 17-5, 27; 10, 1-32; pero especialmente el *Libro de las Crónicas*, relativamente reciente, verdadera visión histórica según las estructuras israelitas.

⁴⁷ En nuestro tiempo aún, cuando hemos visitado más de una vez Hebrón y sus alrededores, se percibe este gusto del *Génesis* de describir los lugares, que son “historificados” por el pasaje de los Padres del pueblo y los profetas —ya que dichos “lugares” no eran otros que las sedes de cultos idolátricos de los Cananeos.

⁴⁸ Decimos *óntico*, por cuanto para el israelita formar o no formar parte del “pueblo” es esencial para su destino, para su realización plenaria, para su resurrección —en los tiempos del judaísmo—. ¡La Alianza, como bien y quizá exageradamente lo ha entendido el Islam, es de nivel metafísico!

⁴⁹ Esa es la diferencia entre el *eno-teísmo* y el *mono-teísmo*

coherencia íntima”⁵⁰. “Así por *primera vez* —nos dice el gran etnólogo— los profetas valorizan la historia”⁵¹. “El Dios del pueblo judío no es más una divinidad oriental creadora de gestos arquetipales, sino una personalidad que interviene sin cesar en la Historia, que revela su voluntad a través de los acontecimientos”⁵². “El monoteísmo, fundado sobre la revelación directa y personal de la divinidad, otorga necesariamente con él mismo la “salvación” del tiempo, la “valoración” en el cuadro de la historia”⁵³:

“El estatuto ontológico de Israel, su definición genérica, es la alianza —*berit*— con el Dios vivo, que instituye entre el Señor e Israel una relación personal, libre... El ser de Israel, en su *fidelidad* a la Alianza que le constituye (*hemunah*), que es también su verdad (*hemeth*)”⁵⁴.

2. Estructura de la realización de la historia

Yehvah no obra directamente en la historia, sino por su Palabra que se dirige a un hombre, libre, consciente. El profeta puede ser infiel:

La Palabra-de-Yehvah se dirigió a *ionah*... Y *ionah* comenzó su ruta, pero para huir a Tarsis (*Tarshishah*), lejos de Yehvah...” (*Jonás* 1, 1-3).

El profeta no es llamado, ni la Palabra-de-Yehvah se dirige a él, teniendo como fin su perfección propia —como era el caso de los sabios del helenismo o los ascetas hindúes o budistas. Muy por contrario la Palabra-de-Yehvah va dirigida *siempre* a un pueblo, a una comunidad, a fin de promover un *bien común* —actual o futuro (escatológico).

El diálogo entre Yehvah y los profetas tiene siempre la siguiente estructura: Yehvah *llama* al profeta (vocación: *Ex.* 3, 4); el profeta *responde* libremente (“Héme aquí”); Yehvah muestra al profeta la *significación* del acontecimiento en la fórmula: “Yehvah dijo”; el profeta objeta o calla, en ambos casos muestra haber *comprendido* el contenido de la Palabra explicativa de la historia (*Ex.* 3, 11; *Lucas* 1, 34); Yehvah lo envía (*Is.* 61, 1 = *shlajani- apéstalkén*) para salvar o conducir al *pueblo*:

“Cuando hayas conducido al pueblo fuera de Egipto... El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros” (*Ex.* 3, 12-13).

“Yehvah me ha ungido. El me ha enviado a predicar la Buena Nueva a los pobres...” (*Isaías* 61, 1).

“Vuelve por el mismo camino, por el desierto de Damasco. Tú irás a urgir a Hazael como rey de Aram. Tú...” (*I Rey.* 19, 15).

Estas intervenciones proféticas son las que de hecho han orientado al pueblo de Israel, son constitutivas de su ser histórico y explicativas de la misma historia. El Salmo 105 es el más claro en este sentido. Los acontecimientos históricos adquieren un relieve

⁵⁰ M. Eliade, *op. cit.*, p. 154.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*, p. 155.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ C. Tresmontant, *Etudes de métaphisique biblique*, p. 191. El proceso mismo de la historia será definido por Israel como una dialéctica entre fidelidad-infidelidad, dialéctica de bendición-maldición, de pecado y perdón y penitencia (Cfr. Tresmontant, *Ibid.*, pp. 195-211).

ontológico. Todo ello gracias a un Abraham (*Salmo* 105, 6), a un Isaac (*Ibid.*, 9), a un Jacob (10), a un Moisés (26), al hecho bien histórico de la salida de Egipto (38). Todos esos personajes son denominados con un nombre genérico, que indica su estatuto propio en la Historia: "... su servidor (*habdo*)" (*Ps.* 105, 6)⁵⁵.

Ese "servidor" no es sólo una persona singular, sino que, por la estructura propia de la intersubjetividad israelita, significa igualmente el pueblo, Israel, la comunidad de la Alianza en su totalidad.

Acontece entonces que el profeta e Israel no pueden aspirar a la mera contemplación o al retirarse de la compleja vida social, para alcanzar así la plenitud de su ser. Muy por el contrario, el profeta e Israel, para alcanzar su realización plenaria —que no es otra que la prometida por Yehvah en la Alianza— debe entrar aún más en la solidaridad de la comunidad, ofreciendo su existencia *en la historia*, como un servicio en nombre de la realización misma de esa historia, como obediencia fiel a la "economía" de Yehvah sobre la humanidad. Israel mismo se separa de los paganos para guardar fielmente el depósito del don divino, pero toma conciencia progresivamente que al fin, su misión, su servicio es *universal*:

"Oídme islas, / prestad atención pueblos lejanos.../ Así habla Yehvah: / Es poca cosa que seas mi Servidor / para (solo) restaurar las tribus de Jacob / y hacer volver los preservados de Israel; / te entrego para ser luz de los gentiles (*goim*), / para que mi salvación (*ieshuhati*) llegue hasta la frontera de la tierra" (*Isaías*, 49, 1-6).

La estructura de la evolución histórica puede resumirse del siguiente modo: En primer lugar existe Yehvah, "absolutamente-otro" y libre, que ha creado la historia por la iniciativa incondicionada de comenzar un diálogo y consolidar una Alianza con el hombre. Yehvah es Señor y Creador, pero al mismo tiempo es el *Yo* de un diálogo de amor⁵⁶. En segundo lugar, el hombre —"imagen" (*btsalmo*) de Dios, *Gen.* 1, 27—, es el *Tú* del diálogo, libre pero perdido en lo contingente como en las tinieblas del sin-sentido. En tercer lugar, ese hombre meramente creado como un ente es constituido por la Alianza como colaborador de Yehvah en la realización de la nueva creación: la Historia. Yehvah revela el sentido de esa historia ('amanah = fe = comprensión existencial), indicándole así la dirección en la que deberá volcar todo su esfuerzo.

El "Siervo de Yehvah" no es sino el hombre en su actitud de suprema fidelidad y creatividad, no a las leyes naturales necesarias, sino a la libertad incondicionada de Yehvah y al presente absolutamente imprevisible.

Ser "Servidor de Yehvah" es existir sin ninguna seguridad de tipo arquetipal —por cuanto los llamados "dioses" son meros artificios—, colaborando libre y conscientemente en la historia; es la acción histórica del hombre que, conociendo la estructura de la Historia, la

⁵⁵ Véase nuestro artículo sobre el *Siervo de Yehvah*. Especialmente recomendamos por su contenido y bibliografía: J. Jeremías, art. *pais Theou*, en *ThWbNT* (Kittel) V, pp. 653-713. Esta actitud hebraica nada tiene que ver con el *esclavo* de la dialéctica hegeliana o marxista. Su significado debe ser buscado y encontrado en el contexto semita, y no en una pura objetivación de contenidos totalmente ausentes en una tal conciencia intencional.

⁵⁶ Este tema se ejemplifica a la conciencia de Israel bajo la dialéctica del Esposo-esposa. El *Cantar de los cantares* es un diálogo entre Yehvah y su pueblo —según la interpretación tradicional del judaísmo; los profetas utilizan muchas veces esa dialéctica (p. e. *Hoseas* 1, 2 *ss*). Ese diálogo de amor se explicita claramente, en la tradición Deuteronomica (*Dt* 6, 5-13).

orienta a su destino final —no en un mundo utópico o ideal, sino en la contingencia e imprevisibilidad, nunca plenamente realizada y sin embargo progresiva.
¡Nada de esto encontramos en el pensamiento indoeuropeo!

3. Tensión escatológica como soporte de la historicidad judía

El tiempo verbal hebreo sólo tiene dos aspectos: la acción ya realizada —lo pasado—, la acción realizándose —lo presente—. Todo acto histórico —es decir, que tiene alguna relación con la Alianza— *pasado*, permanece en el presente como fundamento mismo del presente, como realización de la “promesa”. El profeta colocándose en el *pasado* —por ejemplo, contemporaneizándose a Abraham— puede tomar a la “promesa” con la Palabra de Yehvah a realizarse en un futuro y respaldada en su poder y fidelidad. Colocarse así en un *pasado* como si fuera un presente, es considerar *al presente*, en el cual el profeta existe, como un futuro, y descubrir entonces el proceso mismo, es decir, descubrir al presente como causado o explicable. La tensión que el pasado tenía tendiendo a un futuro esperado y confiando en una realización prometida, se transfiere al presente. Ese presente no es ya solamente un “futuro realizado del pasado”, sino la abertura tendiente a un futuro ahora esperado y todavía prometido. Israel, ciertamente, no posee la conciencia de la ciencia histórica de nuestros días, que se sumerge en el pasado como pasado —como mera actividad racional—. El judío tenía una conciencia histórica, pero en un nivel existencial, como actividad total de un hombre o un pueblo existente. Vivir, existir en el nivel de la Alianza significaba estar siempre y radicalmente abierto a un *futuro*. No es entonces la actitud de considerar las cosas como pasadas o aún como presentes, sino considerarlas siempre como tendientes a un futuro: el *pasado* tiene un “futuro” prometido, el *presente* es el “futuro” realizado de un pasado, el “futuro” es la plenitud absoluta de la acción presente, histórica, que se está realizando en tensión-hacia. Así se presenta el problema escatológico en Israel. Es la necesidad de considerar el fin futuro al que tiende el presente que “madura”, el presente que está en un régimen de cosmogénesis. La doctrina de la creación exige una doctrina del acabamiento de la Historia, es decir, la terminación plenaria de la creación⁵⁷.

La causa de la historicidad es la creación, y el principio último que la constituye es la causa final, la plenitud escatológica⁵⁸.

Veamos rápidamente la evolución de la conciencia escatológica en Israel. En un primer momento, el pueblo nómada descubre el sentido del futuro —y la espera o esperanza que dicho futuro funda— en la promesa de Yehvah de conducirlo hasta “la tierra donde destila leche y miel” (*Ex.* 3, 8) los términos son propiamente pastoriles⁵⁹. A Judá se le promete igualmente un futuro venturoso (*Gen* 49, 8-9). “Yehvah, su Dios, está con él (Israel)” (*Num.* 23, 21). Toda esta esperanza se dirige hacia la monarquía (*I Sam.* 8-12), hacia una teocracia (*Lev.* 26; *Deut.* 28) para culminar en David (*II Sam.* 7).

⁵⁷ Cfr. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, Londres, 1954; Bonsirven, *Le Regne de Dieu*, Paris, 1957; R. Bultmann, *Reich Gottes und Menschensohn*, en *Th.Rdsch.* NF 9 (1937) 1-35; Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zuerich, 1946; H. Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln, 1963; R. Schnackenburg, art. *Eschatologie*, en *LTK* III, col. 1084-1093; Kittel, art. *ésjatos*, en *ThWbNP* II, 694-695; *alfa-omega*, *ibid.*, I, 1-3; Rad-Delling, art. *heméra*, *ibid.*, II, 945-956, etc.

⁵⁸ A. Millán Puelles —nuestro respetado maestro— en su *Ontología de la existencia histórica* (Rialp, Madrid, 1955 [2], pp. 87 ss.)

⁵⁹ *Ex.* 3, 17; 13, 5; *Lev.* 20, 24; *Num.* 13, 27; 14, 8; *Deut.* 6, 3; 11, 9.

En un segundo momento, nace lo que pudiéramos llamar una *protoescatología*, en torno al símbolo del “*Día de Yehvah*” (*haióm iehvah*, *Amos* 5, 18-9, 15). En el medio babilónico y egipcio existía la idea de un año cósmico, de una “época” en la que el universo alcanzaba la plenitud. Esta noción fue interpretada por los hebreos, pero de un modo irreversible: existe un período histórico que va desde la creación hasta la manifestación de Yehvah: el fin de los tiempos (*Endzeitlicher Hoffnung*).

Con Isaías se abre un nuevo período, el de la *mediación* (*Isaías* 7, 10 ss). El fin debe llegar, pero por *medio* de un resto elegido que significará la salvación (*Is* 4, 3; 6, 13; 11,11; 37, 31; cfr. los profetas Hoseas, Miqueas, Sofonías y Jeremías).

Un cuarto momento se inicia con la deportación de Samaría —primero— y Judá, después. De un grupo étnico —como hemos dicho más arriba—, con una visión escatológica nacional, se pasa a una comunidad religiosa con un universalismo, un mesianismo⁶⁰, una escatología propiamente *descentralizada* —al menos desde el punto de vista de las estructuras teóricas—. El profeta Ezequiel (cap. 36 ss) es el prototipo de esta etapa apocalíptica. En esta época se define la personalidad incorporante del “Siervo de Yehvah” (*Is* 42, 1-7; 49, 1-7; 50, 4-9; 52, 13; 53, 12).

Por último, y estimamos ya en el judaísmo, se llega a una *escatología trascendente* (*transzendent-eschatologische Höhenstufe*). Malaquías nos habla del nuevo templo (*Mal* 3, 6-12), pero progresivamente —en el judaísmo de la diáspora— la esperanza terrestre se transfiere al fin total y místico del universo, abriéndose así una doble esperanza —fundamento del dualismo social que hemos expuesto en el apartado de la intersubjetividad: una “edad de Oro” sobre la tierra y el *Eon* celeste que se aproxima⁶¹.

El movimiento escatológico alcanza matices de paroxismo en la comunidad de la Nueva Alianza organizada en Qumran⁶².

La pequeña comunidad judía que se constituyó junto a Jesús, tenía conciencia del hecho escatológico. “Los tiempos están maduros (*peplérotai ho kairos*), el Reino de Dios se aproxima” (*Mac.* 1, 15) es el “tiempo de la cosecha” (*Mat.* 13-30), “de los frutos” (*Mat.* 21, 34). “Cuando llegó la plenitud de los tiempos (*to pleróma tou jronou*), Dios envió su hijo, nacido de una mujer” (*Gal.* 4, 4). “Vosotros sabéis discernir los aspectos del cielo, pero los signos del tiempo (*ta semeia ton kairon*) no los podéis” (*Mat.* 16, 2). “Mi hora (*hóra*) no ha llegado todavía” (*Jn.* 7, 30). “Mi tiempo (*kairós*) está próximo” (*Mat.* 26, 18). “Sabiendo (*eidos*) Jesús que su hora había llegado...” (*Jn.* 13, 1). En todos estos textos se ve como la comunidad cristiana primitiva tenía conciencia de la *maduración*, del progreso del tiempo, pero en un sentido irreversible, creador.

Fue Pablo de Tarso el primer cristiano que expuso una visión histórica universal a partir de la estructura de pensamiento propuesta por Jesús. En la carta a los *Romanos* (cap. 9-11) y en *Efesios* especialmente:

⁶⁰ *Meshiaj* significa unguido. En torno a la figura de David se origina una tradición “mesiánica”, que por el impulso del movimiento escatológico se transforma en el fundamento mismo de la esperanza del judaísmo, pero en torno a la figura personal e incorporante del “hijo del Hombre” (cfr. *Daniel*).

⁶¹ “... in ein doppeltes Hoffnungsziel, ein goldenes Zeitalter auf Erden und den kommenden Aon im Himmel” (Schanckenburg, art. cit.). Cfr. *Joel* 4, 9-12; *Ez.* 38 ss; *Zacar.* 13, 7 ss; *Daniel* 2 y 7; etc.

⁶² Cfr. *Megilleth Midbar Yehudah* (Rollos del desierto de Judá), presentado por Habermann, ed. Machbareth Lesitruith, Jerusalén, 1959. En Qumran la escatología era triple; profética, aarónica y real (*I Q S* IX, 3-11. Véase A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts pres de la mer mort*, Payot, París, 1959).

“El nos ha hecho conocer (*gnorísas*) el misterio (*mystérion*) de su voluntad⁶³, su designio (*eudoxían*) benevolente, / que en él había proyectado desde antes (*pro-étheto*), / a la economía⁶⁴ de la plenitud de los tiempos (*ton kairon*): recapitular (*anake-falaiósasthai*) todas las cosas en el Ungido (*en to Jristo*), tanto las del cielo como las de la tierra” (*Ef. 1, 9-10*).

No entramos a justificar el contenido de este texto —sería labor del teólogo— sino solamente analizamos la conciencia de esos hombres, tal como se presentan a un filósofo de la historia o a un historiador filósofo de la conciencia humana. En este texto, el fariseo de Tarso, nos muestra que se trata de un conocimiento (*gnosis*) de la historia, de sus articulaciones últimas —en la línea de la antropología hebraica—. Para él el fin último, el día de Yehvah, el fin de los tiempos, ha comenzado por el hecho de que el Ungido ha reunido a “la totalidad”, en la unidad y en torno a su persona, por la consagración universal. Es esencialmente una *visión-histórica* y universal, más aún: cósmica⁶⁵.

¿Estará entonces el cristianismo, necesariamente exigido a mirar sólo hacia el “pasado”, habiendo el Mesías *ya-llegado*? La comunidad primitiva afrontó ese conflicto en las primeras generaciones, pero rápidamente tuvo conciencia el sentido radical y profundo de la “*para-ousía*”⁶⁶: La plenitud de los tiempos no es un pasado, el tiempo escatológico no es un mero futuro, sino que el cristianismo se sitúa ante la historia como existiendo en un presente-futuro que es ya el último (*aión*), el definitivo, tendiendo todavía a la manifestación perfecta de la Historia. El autor de la carta a los Hebreos, judío educado en la tradición ancestral, resume todo lo dicho con una precisión que tendrá una amplia aceptación en la reflexión cristiana posterior:

“La *pístis*⁶⁷ es el “soporte” (*hipóstasis*) de lo que esperamos (*elpizoménon*), prueba de lo que no vemos (*bleptoménon*)” (*Hebr. 11, 1*).

⁶³ La palabra griega: *tou thelématos autou*, no significa una “voluntad” como facultad afectiva, sino *efectiva*, es el poder mismo creador y providente de Yehvah —pero aquí especialmente providente, es decir, en referencia a la historia humana.

⁶⁴ El término *oikonomían* (tal usual en la patrística posterior) significa toda acción divina con respecto a la Historia. Es previsión, donación, cuidado, preparación, “realizar todo lo conducente a”.

⁶⁵ Véase R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft (supra)*, tercera parte. *Gottes Herrschaft un Reich in der Verkündigung des Urchristentums*, a partir de la p. 199 “Die Beziehungen zwischen Kirche und Kosmos unter der Herrschaft Christi aber sind der verborgene Grund und heilsgeschichtliche Hintergrund jener Erscheinungen, die wir vordergründig als ‘Weltgeschichte’ erfahren” (p. 223).

⁶⁶ El término “*parusía*” es utilizado muchas veces en los textos cristianos primitivos (*Mat. 24, 3 y 27; I Cor. 15, 23; I Tesalon. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; II Tesalon. 2, 1 y 8-9; Sant. 5, 7; II Pedro 1, 16; 3, 4 y 12; I Jn. 2, 28*) y significa la presencia de alguien (estar-siendo-ante), e históricamente se usaba para designar la entrada de un Rey en la ciudad (Cfr. B. Rigaux, *Les épîtres aux Thessalon*, Et. Bibl., Paris, 1956, pp. 195-280; Feuillet, art. *Parousie*, en *Suppl.Dict.Bibl.*, fasc.25, col. 1331 ss; Gelin, art. *Messianisme*, en *SDB*, fasc. 28, col.1165 ss; etc.).

⁶⁷ Este término griego —muy frecuente en los escritos cristianos (Cfr. *Handkonkordanz*, Schmoller, pp. 406-412)—, no tiene aquí el sentido platónico de “opinión”, sino de “admitir” un testimonio de otro como auténtico. No es entonces la mera creencia psicológica, sino la *gnosis* (no la del gnosticismo, pero ciertamente del entendimiento humano) que tiene como objeto el misterio. Misterio no significa lo in-teligible (cfr. *Efesios 1, 9*), sino lo que habiendo estado *cubierto* ha sido *des-cubierto*. El objeto de la fe —en sentido primitivo— es un acto intelectual por el que se comprende el sentido de la Historia Santa revelada por Yehvah, y admitida a causa de los múltiples testimonios aportados. No es un mero fideísmo —antirracional—, sino muy por el contrario, es una racionalidad radical, una comprensión del sentido de la Historia. Es la comprensión que llega a comprender la creación: “El acto creador que produce la novedad es

El autor recorre después toda la Historia del pueblo de Israel, para mostrar su cohesión interna en vista a un *futuro-único phylum* que permite mostrar la continuidad de Israel (*Hebr.* 11, 2-40).

Para la conciencia colectiva de la comunidad cristiana, el Mesías no sólo ha muerto en un pasado, sino que vive en un presente conduciendo la “Comunidad de la Nueva Alianza”, y volverá:

“Yo soy el Alfa y el Omega, dice el Señor Dios, el-que-está-siendo, el que era, el que viene, el todopoderoso (*pantokrátor*)” (*Apoc.* 1, 8)

“Yo soy el Alfa y el Omega, el principio (*arjé*) y el fin (*télos*)” (*Apoc.* 21, 6)

“Yo soy el Alfa y el Omega, lo primero (*protos*) y lo último (*ésjatos*)” (*Apoc.* 22, 13)

Estas expresiones son la más pura terminología y estructura hebrea, nada debe al pensamiento helénico. Dice el profeta Isaías:

“Yo Yehvah (*’ani iehvah*) (soy) el génesis (*ri’shon*)⁶⁸, y “Yo estaré con los últimos (*’ajaronim*)” (*Is.* 41, 4).

“Yo (soy) el génesis (*ri’shon*) y el último (*’ajarón*)” (*Is.* 44, 6).

Los rabinos decían: “Es necesario cumplir la torá (la Ley) desde *alef* hasta *tau*”, es decir, completamente, eternamente⁶⁹.

Será necesario, sin embargo, esperar hasta un Aurelio Agustín para poseer una exposición explícita y concreta de la visión judeocristiana de la Historia Universal —o del “mundo conocido”—, de todos modos, las estructuras fundamentales están perfectamente constituidas antes del fin del primer siglo.

Podemos decir, en conclusión, que la temporalidad del cosmos es asumida por Israel en los ritos y cultos de ritmo diario, semanal o anual, pero cuyo contenido es un recordar a la conciencia adulta e histórica que dicho mundo habiendo sido creado, crece en el presente, madura hacia una plenitud. Todos los ritos y cultos del medio egipcio y mesopotámico cambian radicalmente de sentido cuando son aplicados por el pueblo histórico de Israel. Las antiguas fiestas que conmemoraban el año nuevo, la cosecha, o la resurrección de la vida primaveral no son abolidas por Israel, pero su contenido es otro: ahora significan la salida del pueblo de Egipto (el pasaje, pesaj, la pascua) —un hecho histórico—, la fiesta de las semanas (*shabuot*) recordará la esclavitud (el ser “siervos”) de Egipto (*Deut.* 16, 12). Habiendo sido instituidas por Yehvah —para la conciencia judía (*Lev.* 23, 1-44)— dichas fiestas demitifican, demitologizan el cosmos historicándolo es decir, permitiéndoles mirarlo con “nuevos ojos”. Los antiguos ritmos necesarios, donde el ritual producía la unidad entre la conciencia colectiva y el ritmo divino del cosmos, son vaciados de su idolatría, de su magia, de su eterno retorno, para ser utilizados libremente como puntos de apoyo para afirmar una conciencia histórica.

acusado por los conservadores de ser infiel al pasado —nos dice Berdiaeff—. Pero él posee una fidelidad respecto al futuro. El pasado no es lo único a tener referencia a la eternidad: el futuro posee el mismo derecho... Por esto en la Historia, en la que domina el determinismo... en los planes mas profundos obran sujetos creadores, trasciende la libertad” (*Essai de Métaphysique eschatologique*, Aubier, París, 1946, pp. 193-195).

⁶⁸ Este es el primer término de la Biblia.

⁶⁹ Cfr. Kittel, art. *Alfa-omega*, supra.

El hombre judío, servidor de Yehvah, considera al pueblo de la Alianza como una realidad en donde su bien particular consiste, justamente, en el servicio a la comunidad total; pero al mismo tiempo no puede cerrar el bien común en el estrecho margen del presente o el pasado, sino que debe permanecer siempre tendiente a un futuro. El *bien común escatológico* es el fin, la llave, el constitutivo del ser mismo de Israel como pueblo, de cada miembro de la Alianza y del mismo universo —que no es sino instrumento del hombre—. El bien común escatológico es el fundamento del Reino de Yehvah trans-histórico, pero *en* la historia; el bien común de los *goim*, de las naciones es meramente histórico y no tiene —para la conciencia judía del siglo primero— una consistencia particular (aunque tampoco es negada)⁷⁰.

Tanto los judíos como los cristianos (ante Grecia y Roma), como el Islam (ante el Irán, el Hindú y el sud-este asiático) impondrán su *conciencia histórica* sobre la conciencia antihistórica del indoeuropeo.

4. Los corolarios posteriores

Analicemos ahora resumidamente el pensamiento histórico de Aurelio Agustín, en el cual alcanza una cierta plenitud la interpretación judeo-cristiana del acontecer humano.

Para el provinciano que era Agustín —nordafricano—, el ideal de la gran ciudad madre del Imperio se derrumbó no bien tuvo la experiencia vivida de su crisis, la *Urbis excedió*. El saqueo de Roma de Alarido mostró de manera ejemplar la corrupción del Imperio y la necesidad de encontrar un *sentido* a aquellos trágicos acontecimientos, únicos en la historia de Roma, del Mediterráneo —que lo fraccionará y mutilará, hasta por último hacerlo desaparecer como centro de la Historia diez siglos después.

Agustín, entre un mundo que desaparecía definitivamente (el greco-romano) y otro que nacía (la Europa cristiana), piensa su obra magna dedicando ocho libros mostrando la falta de coherencia del núcleo mítico-ontológico y del ethos indoeuropeo en su vertiente helenístico-romana (del libro I al VIII); luego muestra las estructuras de la visión judeo-cristiana de la historia, los dos primeros sobre el núcleo mítico-ontológico cristiano (libros IX-X), para después entrar explícitamente a su interpretación de la Historia (libros XI-XXII). Su posición comienza por una clara declaración de la temporalidad del mundo —sobre la que se apoya la historia humana:

“...Si pretenden que el mundo es eterno (si mundum aeternum sine ullo initio) y sin principio, y, por tanto, piensan que no fue hecho por Dios, están muy lejos de la verdad...”⁷¹.

⁷⁰ El Islam, nacido en un ambiente judeocristiano, adaptó la vivencia de parusía tal como la comprendía el cristiano de esa época, simplificando toda la estructura escatológica hasta reducirla a la siguiente línea: creación, Adam, Ibrahim (Abraham), Ismael e Isaac, Nuh (Noé), Lut (Lot), Jacob, Iushuf (José), Musa (Moisés), David (David), otros profetas, Isa (Jesúa), y el Profeta Muhamed. Habiendo sido revelada la religión universal del Islam, la historia tiene sentido en tanto significa el tiempo de la expansión de la *umma*. Se espera individualmente una muerte honesta, un juicio positivo, la resurrección eterna, en un paraíso que no se diferencia esencialmente de la *umma* terrestre (Cfr. H. Stieglecker, *op. cit.*, pp. 771 ss.).

⁷¹ *De Civitate Dei*, XI,4,2; ed. de José Morán, BAC, 1958, p. 720. De igual modo se opone una infinitud espacial que pudiera haber existido antes de la creación: “Si imaginan infinitos espacios de tiempos anteriores al mundo... imaginan igualmente fuera del mundo, infinitos espacios locales (extra mundum infinita spatia locorum)” (*ibid*, X, 5; p. 722).

Para después mostrar el “sentido” de la Historia: creación del hombre y su caída, sentido de la finitud humana, para proponer después la hipótesis fundamental de interpretación las dos ciudades. Ellas son como las “categorías” que le permiten comprender el proceso milenar. La ciudad del egoísmo, del hombre que niega la trascendencia, contra la ciudad del amor, del hombre que se trasciende en Dios. Para ello coordina y da sentido a la “Historia de Salvación” relatada en los libros de Israel y el cristianismo. Los patriarcas, los profetas, el Mesías, el fin de las dos ciudades, el juicio final y la bienaventuranza. Es decir, un acontecer humano con “sentido”, con una “teología” que lo explica.

Estamos ya muy lejos del *Gran Año* y del *Eterno retorno*. La Historia en sentido propio había nacido, había ya demostrado su plenitud —porque en verdad nació mucho antes—. Orígenes mismos había ya manifestado su oposición contra el eterno retorno:

“Aquellos que afirman la aparición sucesiva de mundos absolutamente iguales, iguales en todo los unos y los otros, yo no se que pruebas tienen para apoyar una tal proposición... No creo que pueda aceptarse una tal doctrina a partir de una razón cualquiera, si es que es verdad lo que las almas pueden operar libremente, si el progreso y las caídas deben atribuirse a la potestad de su propia voluntad...”⁷².

San Agustín se funda, en cambio, en un argumento no solo antropológico —como Orígenes—, sino cristológico:

“Ciertos filósofos de este mundo han solucionado diversos problemas por medio de un cierto ciclo del tiempo al fin del cual todas las cosas, en la naturaleza, han de tener una renovación y repetición. Ellos aseguran que en el futuro, la reproducción de los siglos ya acaecidos por los siglos a venir se continuarán sin tener nunca fin... Por ejemplo en tal siglo, un filósofo nombrado Platón instruyó a cierto discípulo en una escuela de Atenas llamada Academia, y si se descendiera hacia atrás muchos siglos innumerables, se encontraría que en otros tiempos separados por largos períodos, pero de duración limitada, el mismo Platón, la misma ciudad, la misma escuela y los mismos alumnos se encontraban reunidos... No podemos admitir esta creencia. Una sola vez el Cristo murió por nuestros pecados; una sola vez resucitó de entre los muertos y no morirá jamás”⁷³.

El judeo-cristianismo por la doctrina de la creación, la encarnación y la parusía destruye el círculo del Eterno Retorno de las cosmologías indo-europeas (y prehispánicas en América), imponiendo al espíritu humano la necesidad de descubrir la antigüedad de las cosas en su más remoto origen, y de descubrir igualmente la concretidad de los seres en su singularidad propia. El nacimiento de la conciencia histórica —y de la misma ciencia histórica— es entonces un efecto de esta revolución teológica:

⁷² *Perí Arjón*, lib.II, c.3, y 4 y 5 (*Patrol. Graec.*, Ed.Migne, t. XI, col. 192-193).

⁷³ *De Civitate Dei*, lib. XII, c. 13.

“El griego concibió el tiempo como un eterno retorno. El israelita, en cambio,⁷⁴ lo entendió como la hazañosa continuación de un proceso rectilíneo, iniciado de modo absoluto por la palabra creadora y promovedora de Dios, jalonado por las distintas renovaciones de la Alianza, desde Abraham hasta los profetas... La actitud intelectual... de los israelitas ante su propio destino dio nacimiento a la historia y a la espiritualidad religiosa”⁷⁵.

Una vez que se demitifica al universo de la divinidad de los astros —en su espacialidad—, de la necesidad y eternidad del movimiento —en su temporalidad—, la conciencia judeo-cristiana debió sufrir muchas crisis antes de poder desplegar su genio propio en el Renacimiento.

Es decir, “el nacimiento de los seres es un fenómeno *progresivo*. El tiempo no significa sino este nacimiento continuo de los seres que no pre-existen de ninguna manera, esta creación continuada de los seres constantemente nuevos. No debemos insistir sobre este punto, que Bergson ha muy bien sabido clarificar en sus análisis que han constituido, según nuestro parecer, un momento clave en la historia de la filosofía occidental”⁷⁶.

El judeo-cristianismo debió primeramente dialogar con la cultura antigua —basta el siglo IV—, después, sobre todo por el monaquismo, recibió el choque de los bárbaros indogermanos y los influyó la “*Weltanschauung*” milenaria ya de los pueblos históricos, semitas. Desde el siglo VIII el centro creador se sitúa en el centro norte del continente europeo. En todo este tiempo el “núcleo fundamental” cristiano se debate con las supervivencias del antiguo paganismo y del paganismo de los germanos. En el siglo XIII alcanza, sin embargo, la edad adulta. Sin embargo, un Guillermo de Auxerre, dirá en esa época:

“Hay muchos que *tragan (deglutiunt)* estas posiciones sin ninguna discusión previa”⁷⁷.

Fue entonces, gracias a un diálogo positivo, pero *fuertemente crítico* que el judeo-cristianismo demitificó el “núcleo mítico-ontológico” del pensamiento indoeuropeo, para abrir la vía real de las ciencias del espíritu.

§ 8. LAS INTERPRETACIONES EUROPEAS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

Nadie podrá dejar de extrañarse que entre los pensadores griegos y romanos hayamos dejado de nombrar nada menos que a Heródoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio y Tácito⁷⁸.

⁷⁴ Cfr. nuestro trabajo sobre *El Humanismo Semita* (a publicarse en Argentina), donde tratamos en 100 Págs. este problema.

⁷⁵ Pedro Lain Entralgo, *La espera y la esperanza, Historia y teoría del esperar humano*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, pp. 26-27. En dos puntos creo que debe ampliarse este texto: en primer lugar que lo que dice de los israelitas puede decirse —aunque no tanto— de los semitas en general; en segundo lugar que, la “espiritualidad religiosa” se ha visto realizada en otras regiones igualmente —aunque, es verdad, no en una interioridad tal como la *emuná* de Israel en su Yahveh trascendente.

⁷⁶ Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, París, 1961, p. 45.

⁷⁷ *Ibid.*, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizieme siecle*, *Ibid.*, p. 393.

En una conciencia anti-histórica los historiadores (o los anecdotarios) sólo fueron una excepción, pero de ningún modo lo representativo de la actitud ante los instrumentos, del núcleo mítico-ontológico.

La historiografía judeo-cristiana (apoyándose siempre en los textos bíblicos) manifestará en cambio ser la expresión de una conciencia agudamente histórica, que a partir del judaísmo post-babilónico, sin interrupción, se expresará al nivel del Nuevo Testamento —en especial la teología de la Historia que es el *Apocalipsis* de San Juan—, y de toda la producción de los Padres de la Iglesia —cabe nombrarse Eusebio de Cesárea y San Agustín—, para cruzar toda la Edad Media —desde la cronología universal de Isidoro de Sevilla en el siglo VII a todos los comentarios de la Escritura que significan siempre una Historia Santa⁷⁹.

Entramos así a la Edad Moderna que supone necesariamente —hecho a veces olvidado— la experiencia del nacimiento de la conciencia histórica en el judeo-cristianismo mediterráneo y europeo-medieval.

1. Hegel y Spengler

Gracias a la crítica de René Descartes —fruto ya de toda la experiencia renacentista—, la historia busca nuevos métodos. Así un S. L. de Tillemont produjo su *Histoire des Empereurs* —fundamento de la obra de Gibbon. Vico en cambio, pero al fin en una misma línea—, se opone a Descartes y manifiesta la necesidad de descubrir el *status* propio de la ciencia histórica: *Nueva Ciencia* —obra cumbre del napolitano—⁸⁰. Por su parte el pensamiento inglés (desde aquella declaración fundamental del espíritu anglosajón que fue el *Novum Organum* de Bacon), gracias a Locke, Berkeley y Hume, se lanzaba al descubrimiento de lo empírico y concreto, lo histórico irreductible de universalización. Fue en Francia, sin embargo, donde se dieron los primeros pasos a las concepciones universales de la historia. En primer lugar el *Discours sur l'Histoire Universelle* (1681) de Bossuet, y después y continuando con su intento, aunque con diversas inspiraciones, *L'Esprit des Loix* (1748) de Montesquieu, *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des*

⁷⁸ Heródoto, que fue quien se acercó más entre los griegos a un relato (sic) del hecho histórico —ya que Tucídides hace más bien una psicología histórica de inspiración hipocrática—, es una excepción, y a tal punto luchó contra la tradición de su pueblo que, por una parte, no tuvo continuadores, y por otra, o fueron sus personajes elevados a una categoría cuasi-mítica o se les relegó a lo anecdótico (aunque ejemplar, heroico y tenido en cuenta, no llegaba a definir al pueblo griego como tal). El provincialismo, el método que sólo tenía en cuenta lo recordado, imponía límites demasiados estrechos. Polibio en cambio, historiador ecuménico, logra llegar a los umbrales de la historia tal como la entendemos en nuestros días; pero, el objeto de su quehacer era la mera *doxa* (y no la *episteme*), por ello, al fin, solo muestra la utilidad de sus estudios como información para el político. ¡La minusvalía de lo “infralunar” sigue siendo preponderante! Tito Livio corrió casi la misma suerte que Heródoto, no tuvo continuadores de su altura y método. De todo modo más retórico que científico, demasiado romano para comprender el Imperio, absolutiza la historia romana hasta convertirla en Historia Universal. Tácito es ya la decadencia, aunque sea el segundo genio historiador de Roma. Los que le seguirán solo copilarán. De todos modos, en todos ellos, la historia ni es escatológica, ni tiene un “sentido” metafísico, sino que sólo se mueve en el campo de lo imprevisible, y por ello mismo de lo contingente sin valor supremo. Lo “en-sí-mismo” del hecho histórico está desprovisto de universalidad. Solo los arquetipos míticos, el derecho universal, las substancias metafísicas confieren un valor a la existencia.

⁷⁹ Véase nuestro trabajo *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, *Introducción*.

⁸⁰ Véase un rápido —quizás demasiado simplista— comentario de Vico o la visión renacentista, en la obra de J. F. Mora, *Cuatro visiones de la Historia Universal*, Losada, Buenos Aires, 1945, pp. 85-109.

Nations (1756) de Voltaire, y la *Esquisse d'un tableau des progres et l'esprit humain* de Condorcet. Rousseau estará igualmente emparentado de manera directa a todo este movimiento de universalización del pensamiento europeo. La Ilustración (la *Aufklärung* alemana) y el romanticismo originan un doble movimiento de sobrepasar los estrechos límites del provincialismo, y el entusiasmo por la contemplación del pasado —no solo ya del pasado clásico.

Todo esto —aunque más tardíamente— llega a su culminación en Alemania. En primer lugar con la *Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte* (1784-1791) de Herder, que muestra la coherencia de un vitalismo teleológico, que partiendo del mundo viviente animal lo trasciende en el mundo humano, en su historia. Kant en cambio, en su posición —distante y casi anti-romántica, le opuso su *Idee zu reiner allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht* (pocos meses después del libro de Herder, en 1784)⁸¹. Schiller, el gran romántico manifestó su pensamiento en *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789), donde muestra que el historiador universal supera al historiador anecdótico en aquello que necesita ser un filósofo con erudición histórica. Fichte escribe la *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), donde se perfilan ya de manera clara la teoría de periodificación por medio de *Gestalten*, a la manera de estructura ideativa lógica de la Historia, a manera de tesis, antítesis y síntesis.

Schelling, cinco años más joven que Hegel y discípulo suyo en el seminario luterano de Tubinga, centrará todos sus estudios en torno al problema del Absoluto. La Historia para él —siguiendo en algo a Kant y en algo a Fichte, pero principalmente a la espiritualidad alemana y al mismo Boehme— la autorrealización temporal del Absoluto, principalmente como toma de conciencia (*Selbstbewusstsein*) en un doble ritmo: primeramente oposición a la Naturaleza por parte del hombre; en un segundo momento, cooperación providencial del hombre en la historia como el Absoluto efectuándose de manera cabal y perfecta⁸².

En 1822-1823, en su semestre de invierno, comenzó el profesor de la Universidad de Berlín, sus *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte*.

El intento de Hegel, aunque proyectado por sus antecesores, significa una revolución, por cuanto se evade de la historia de los historiadores, para instaurar una filosofía de la historia. Del mismo modo actuarán Comte (*Course de philosophie positive*), Brunschvicg (*Progres de la conscience dans la philosophie occidentale*) o Husserl (*Krisis der europäischen Wissenschaften*).

“Una vez que se ha comprendido que este tipo de historia es una composición re-fleja de segundo grado, es decir que significa un acto de responsabilidad filosófica... no se ve que objeción pueda hacer el historiador de profesión. El filósofo, por el acto específico de reconsideración, constituye las actitudes en el rango de categorías y busca un orden coherente”⁸³.

La pretensión de Hegel, sin embargo, no es sólo hacer una filosofía de la Historia, sino que la misma Historia es elevada al nivel de potencia superior, el lugar del cumplimiento del Espíritu Absoluto. Nada mejor que escuchar al mismo Hegel, ya que para él la historia es una teodicea:

⁸¹ Una discusión sobre la teoría histórica de Kant, véase en Collinwood, *op. cit.*, pp. 98-109; Emilio Estiu, *Del arte a la Historia en la filosofía moderna*, Instituto de Filosofía, La Plata, 1962, pp. 205 ss.

⁸² Cfr. *Werk*, Stuttgart-Augsburg, 1958, Vol. VIII, I, pp. 587-604.

⁸³ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, p. 39.

“Hemos observado en estas lecciones como se ha desarrollado la Conciencia hasta el presente; y hemos señalado los momentos capitales de la manera en que el principio de la libertad se ha realizado. El designio fue mostrar que la historia universal entera no es sino la realización del Espíritu (Geist-Esprit)⁸⁴ y por ende la evolución del concepto de libertad, y que el Estado es la realización temporal de la libertad... Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del Espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera Teodicea la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante ustedes esta marcha del Espíritu universal, ha sido mi aspiración”⁸⁵.

Hegel se opone a una Historia en el sentido de “historia natural”, mostrando que se trata de un proceso humano. Por otra parte manifiesta su oposición al racionalismo apriorista de tipo kantiano desplegando hasta sus últimas consecuencias la noción de vida, aunque esta tenga una lógica interna de tipo dialéctica. El esquema hegeliano —además de los errores propios a los que pudo inducirle la historiografía de su tiempo—, posee un grave inconveniente. Confundió la “historia” con la solo “historia política”, y para colmo, interpretó esta solo historia política como la expresión del espíritu. Es decir, una historia de los contenidos intencionales de un grupo es posible —como intentaremos hacerlo—, pero ello se diferencia radicalmente del intento hegeliano. Para él, “puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a saber lo que es en sí”. Esta declaración sería perfectamente correcta si no se redujera la historia a la política, y si el espíritu no fuera interpretado ni de forma panteística —una de las posibles interpretaciones al pensamiento hegeliano— o substancialista —la comunidad como un todo.

De todos modos su ambición ha sido realizada, ya que de hecho impulsó a una comprensión más acabada del proceso universal. Aunque su división en “Mundo oriental”⁸⁶, “Mundo griego”⁸⁷, y romano⁸⁸, y “mundo germánico”⁸⁹ es artificial, lo cierto es que Hegel propuso una “interpretación” cuya finalidad era salir del anecdotismo para comprender, en profundidad la historia.

Sin embargo, Hegel no poseyó los instrumentos necesarios para cumplir con el fin propuesto. “Lo prehistórico —nos dice—, es lo que antecede a la vida del Estado (político); queda por lo tanto, más allá de la vida consciente de sí misma”⁹⁰. Vemos una vez más negada al primitivo su racionalidad, la conciencia adulta de una conciencia mítica —y por

⁸⁴ En sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, el anciano Hegel muestra como no se trata sino del “Reino del Espíritu Santo”. El teólogo que era Hegel fundaba, al fin, al filósofo, que de filosofía tenía solo un cierto ropaje. Las nociones fundamentales de su sistema se basan en la estructura Trinitaria —véase especialmente la obra *El Destino del Cristianismo*, donde el joven pensador, preceptor en Berna, traza ya genialmente todo su programa futuro.

⁸⁵ *Filosofía de la Historia*, fin; Vol. II, pp. 454-455. Para Hegel, la justificación del Saber Absoluto o la plenaria autoconciencia del Espíritu fue mostrada en la *Fenomenología del Espíritu*, modo **filosófico**; aquí la tarea es idéntica, solo que de modo histórico. Negarse a una interpretación teológica de la obra de Hegel es el grave error de Collingwood (*op. cit.*, p.118), Löwith lo muestra muy bien (*Weltgeschehen und Heiligeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961, y en especial en su obra *De Hegel a Nietzsche*).

⁸⁶ *Ibid.*, I, pp. 233 ss. El reunir a chinos, indios, persas, semitas y egipcios muestra el no haber visto que dicho mundo “oriental” es sólo una “Idea” de Hegel pero no una realidad.

⁸⁷ *Ibid.*, II, pp. 63 ss.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 193 ss.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 279 ss.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 233.

ello profundamente humana, aunque ingenua—. Por su parte, igualmente, no pudo descubrir el lugar que ocuparía América en la Historia Universal. Tuvo sin embargo lucidez que le era imposible saberlo: “América es el país del porvenir... más como país del porvenir América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías”⁹¹.

En verdad, en el esquema hegeliano no había lugar para América —y mucho menos para América Latina—. Aunque descubierta y poblada desde hacía tres siglos, todavía no alcanzaba el honor de entrar en la Historia. Por ello le dedica sólo algunas páginas y termina con la siguiente frase: “Una vez que hemos terminado con el Nuevo Mundo y los sueños que puede suscitar, pasemos al Viejo Mundo”⁹².

Karl Marx, reunió en su persona el escatologismo judío, el idealismo hegeliano —aunque negado explícitamente—, el método dialéctico del maestro, y recibió además el economicismo del empirismo inglés y el saint-simonismo francés a través de los socialistas. Su interpretación de la historia es bien conocida.

Nos interesa aquí, en cambio, indicar a los grandes maestros alemanes del fin del siglo XIX y comienzo del XX. En primer lugar a Windelband —por ejemplo en su discurso *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894)—, Simmel —*Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892)—, Dilthey —*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883)—. Pero fue Oswald Spengler, auténtica decadencia que cae en el naturalismo positivista, el que popularizó más el estudio de la Historia Universal. Su obra *Der Untergang des Abendlandes* (1911-1914)⁹³. Su inspiración se fundaba en Goethe, en Nietzsche —alumno de Jacob Burckhard, que escribiera su *Reflexiones sobre la Historia Universal*⁹⁴.

Sorokin muestra como sus hipótesis fundamentales son análogas a las de Nicolás Danilevsky que escribió *Rusia y Europa* (1869); botánico de San Petersburgo, gran humanista. Spengler muestra bien sus intenciones:

“En este libro se acomete por vez primera el intento de predecir la historia... ¿Hay una lógica de la Historia? ¿Hay más allá de los hechos singulares, que son contingentes e imprevisibles, una estructura de la humanidad histórica?”⁹⁵. “Los conceptos fundamentales de todo lo orgánico, nacimiento, muerte, juventud, vejez, duración de la vida...”⁹⁶.

Spengler responde afirmativamente, ya que “nuestra tarea se agranda hasta convertirse en la idea de una morfología de la historia universal, del universo como historia”⁹⁷.

Spengler se rebela contra los que pretenden situar a Europa como el centro desde el cual se considera la Historia Universal. Cada *Cultura* se comporta como un organismo vivo

⁹¹ *Ibid.*, I, pp. 186-187. Véase nuestro trabajo sobre *¿Tiene América Latina presente y futuro?*. Hemos incluido como apéndice las reflexiones hegelianas contenidas en *Filosofía de la Historia*, Introducción, §2 *El Mundo Nuevo*; *ibid.*, I, pp. 175-186.

⁹² *Ibid.*, I, p. 186.

⁹³ La citaremos de la tr. castellana de M. G. Morente, Calpe, Madrid, 1923-1927, I-IV.

⁹⁴ Tr. de W. Roces, FCE, México, 1943, 380p.

⁹⁵ *Ibid.*, I, p. 11.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 13. Spengler depende de Windelband y Rickert, en cuanto a la división de ciencias de la naturaleza (monográficas) e históricas (ideográficas).

con su arte, lengua, ciencias, que genera a partir de un medio geográfico y condiciones raciales, que crece y que muere como *Civilización*:

“Llegamos, por fin, al punto en que nos es posible dar el paso decisivo y bosquejar un cuadro de la historia, que no dependa de la colocación accidental del espectador en cierto “presente” —el suyo— y de su cualidad de miembro interesado perteneciente a una cultura determinada... Lo que ha faltado hasta ahora a los historiadores es la distancia suficiente de su objeto”⁹⁸.

Para Spengler existen ocho culturas: la egipcia, babilónica, india, china, grecorromana, árabe (!), la mexicana y la occidental. Cada una de ellas es el fruto, el crecimiento y la muerte de un símbolo primario o premisa mayor que constituye las grandes culturas⁹⁹. Las culturas son, entonces, supersistemas coherentes, incomprensibles a otros e intransmisibles. El esquema de la Historia Universal, no es otro que el seguir las diversas etapas (primavera, verano, otoño e invierno) de cada una de las ocho culturas. Así la cultura India comienza su ciclo desde el 1500 a.C., la Clásica en el 1100, la árabe con la Era cristiana, la Occidental en el 900 d. C., logrando respectivamente su plenitud en el 1000, 700 a.C. y en el 400 y 1250 d. C.¹⁰⁰

La riqueza de la obra de Spengler es inmensa, pero para nuestros fines, sólo queremos resaltar que habla de América —y en especial de América Latina—, refiriéndose a la frustrada civilización de los Aztecas. Para este autor, nuevamente, nuestro continente cultural no pareciera tener sentido, y, ciertamente, no ocupa ningún lugar en su Historia Universal.

2. *Arnold Toynbee*

El pensamiento inglés conoció un auge importante de la historia científica desde los fines del siglo XIX. En primer lugar F. H. Bradley —*The Presuppositions of Critical History* (1874)—, J. B. Bury —*Darwinism and History* (1909)—, M. B. Oakeshott —*Experiencie and its Modes* (1933)—, quienes replantearon el método histórico lanzando anti-positivista. En cambio, Arnold Toynbee, con su *A Study of History*¹⁰¹, pareciera volver a una hipótesis biologista —influenciado sin lugar a dudas, al menos en sus primeros años, por Spengler—. La visión que Toynbee tiene de la Historia Universal le permite no exponer una historia en sentido lineal —desde el origen del hombre hasta el presente—, sino sólo la estructura y las etapas de todas las culturas. Eso significa que sus escritos explicitan unos como cortes horizontales de todas las culturas y no una descripción de su evolución individualmente. Las civilizaciones o culturas son “el campo inteligible del estudio histórico”¹⁰². Para Toynbee existen veintiuna civilizaciones (aunque después pueden contarse veintiséis), que son las siguientes: la egipcia, sumeria, minoica, de la china, maya y andina (civilizaciones *Unrelated*, sin relación originaria); la índica, hitita, siríaca y helénica (civilizaciones originadas en otras —*Related Civilizations*— por el proletariado externo); el Lejano Oriente chino y el coreano-japonés, la cristiandad occidental y ortodoxa (bizantina), la rusa (estas

⁹⁸ *Decadencia*, c. II; I, p.149.

⁹⁹ *Ibid.*, c. III; *Macrocosmos*; pp. 245-fin.

¹⁰⁰ Véase en el *Apéndice* el esquema de su Historia Universal.

¹⁰¹ Editada entre 1934-1958, Vol. I-XII; citaremos de la tr. castellana.

¹⁰² *Estudio de la Historia*, I, pp. 39-73.

civilizaciones afiliadas a través de un proletariado interno, pero con un germen creativo extraño); la hindú, iránica y árabe (con un germen creativo propio); la babilónica, yucateca y mexicana (bajo el dominio de minorías). Además fueron interrumpidas o frustradas las civilizaciones polinésicas, esquimales, nómadas, otomana, espartana¹⁰³.

Toynbee se plantea tres problemas capitales: ¿Cuál es el origen de las civilizaciones? ¿Cómo se realiza su crecimiento? ¿Cuál es el factor esencial del derrumbe de las civilizaciones?.

El origen no es debido ni al factor racial ni al solo medio ambiente, sino por la presencia de una minoría creadora de una sociedad que en presencia de una *provocación*, de una *incitación del medio físico* o después de otros grupos humanos o diversos factores—, que exigieron a la elite crear los instrumentos de la *respuesta*; la civilización¹⁰⁴. Evidentemente la incitación no debió ser ni muy extrema (como en el caso de los esquimales), ni muy débil (como entre los pueblos tropicales del África negra).

El *élan* vital de las minorías dirigentes imprimieron a todo el sistema un sentido de progreso —aquí Toynbee deja ver una influencia marcada de Bergson. El crecimiento de la civilización es la sucesiva integración e interiorización —sublimación— de todos los elementos que forman la estructura de ella misma. La progresión de la técnica no significa necesariamente progreso de la civilización, para nuestro autor.

Poco a poco, la minoría creadora sufre el desgaste del tiempo y no llega a responder satisfactoriamente a las nuevas incitaciones. Se va constituyendo un proletariado interno (las masas que pretenden pan y circo), y el proletariado externo (los bárbaros fuera de las fronteras)¹⁰⁵.

Perdiendo la sociedad su unidad como un todo se desintegra. Pero antes de desaparecer que creará todavía un Estado Universal (como la civilización de Spengler), que dejará por su parte el lugar a una Iglesia Universal, que puede ser, a veces, la crisálida de una nueva civilización (como en el caso de la Iglesia católica y la Europa de los bárbaros).

En su obra *La civilización puesta a prueba*¹⁰⁶ corregirá su posición y la religión no será sólo un puente para unir civilizaciones, sino al contrario, las civilizaciones son más bien un instrumento secundario para el desarrollo de la religión.

El mero movimiento cíclico de las civilizaciones se superaría en un movimiento ascendente y lineal de las religiones. ¡La Historia es nuevamente una Teodicea —aunque con otro sentido que el hegeliano!¹⁰⁷.

§ 9. OTRAS INTERPRETACIONES

Tanto Spengler como Toynbee son los dos autores que más han influido en nuestro tiempo en cuanto a visiones generales de la Historia Universal. En este apartado querríamos

¹⁰³ Véase el esquema en el apéndice final (*ibid.*, I, p. 158; en la edición inglesa, I, p. 186).

¹⁰⁴ *Ibid.*, I, pp. 301 ss.

¹⁰⁵ Toynbee analiza en el tomo III el problema del crecimiento, el colapso y la desintegración en los tomos IV-V, 1/2.

¹⁰⁶ “Los colapsos y desintegraciones de las civilizaciones podrían ser escalones para alcanzar cosas más elevadas en el plano religioso” (Emecé, Buenos Aires, 1958, p. 214).

¹⁰⁷ Véase esto en *A Study of History*, VI, pp. 235-324.

recordar algunas otras —antiguas o actuales— que nos permitan tener una visión de conjunto. Veamos para ello la posición del autor ruso Danilevsky, la de los alemanes A. Weber, y Karl Jaspers y por último aunque siendo paleontólogo, Teilhard de Chardin.

1. *Nicolas Danilevsky*

Entre la gran cantidad de estudiosos que han expuesto una visión unificada de la Historia Universal, hemos querido elegir a este ruso, ya que viendo Europa “desde afuera” cuestionó desde el siglo XIX su “centralidad” en la Historia¹⁰⁸. Este pensador de vida tan agitada —que fue biólogo, economista y al fin burócrata del Ministerio de Agricultura ruso— escribió mucho, pero sólo retendremos su obra *Rusia y Europa*¹⁰⁹.

Su tesis es de que “Europa no considera a Rusia como una parte propia” pero al mismo tiempo no pudo usarla como “mero material para ser explotado en beneficio de Europa de la manera que Europa explota a China, la India, África y gran parte de Las Américas”.

Ante Rusia el europeo se encuentra ante un confuso enemigo: lo fue siempre inconscientemente. Pero en verdad el ruso no atacó a Europa, sino que se defendió de sus repetidas invasiones.

Europa es la civilización del área germano-romana, y “Rusia afortunada o desgraciadamente no pertenece a Europa o a la civilización germano-romana”. Rusia nutrió sus raíces con otras aguas que la cultura Europea. Rusia no entró en el sacro Imperio Romano, ni aceptó el catolicismo ni el protestantismo, no conoció la escolástica ni el renacimiento de la ciencia moderna —esto hasta el siglo XIX—. Además Europa no permitió siquiera que Rusia fuera su agente colonialista —cuando pretendió llegar a Turquía, China o los Cáucosos, Europa se interpuso en sus intentos.

Danilevsky se levanta, entonces, contra la pretensión de universalidad de una Europa particularista que aún a su próxima vecina le niega un *Status* histórico propio. La división de Edades Antiguas, Media y Moderna es sólo aplicable a Europa pero no debe tener pretensiones de universalidad.

Para ello nuestro autor enumera así las grandes civilizaciones originales o los principales tipos históricos —culturales: Egipcia, China, Asiria-Babilónica-fenicia-caldea-semítica antigua, Hindú, Irania, Hebrea, Griega, Romana, Neosemítica o Árabe, Germano-Romano o Europea, Mexicana y Peruana.

Algunas de estas civilizaciones fueron *aisladas* (China, Hindú, Mexicana, Peruana) otras *transmisibles* —las restantes—, y en esta transmisibilidad “juntamente con el don sobrenatural del cristianismo, superan grandemente las realizaciones aisladas de las otras civilizaciones”.

¹⁰⁸ Sobre otros autores que hayan dado a luz obras interpretativas cabe destacarse a: Flinders Petrie, *The Revolutions of Civilization*, Londres, 1912; Paul Ligeti, *Der Wege aus dem Chaos*, Munich, 1931; Waldemar Deonna, *L'archéologie, sa valeur, ses méthodes*, París, 1912; Charles Lalo, *Esquisse d'une esthétique musicale scientifique*, París, 1908; además las obras de H. Wölfflin, W. Worringer, etc. Todos estos autores en tanto interpretaciones estéticas de la Historia Universal. Pero en tanto exclusivamente históricas podríamos todavía nombrar a Walter Schubart, *Europa und die seele des Ostens*, Lucerna, 1938; Nicolás Berdiaeff con sus numerosas obras; F.S. Northrop, *The Meeting of East and West*, New York, 1946; Alfred Kroeber, *Configurations of Cultural Growth*, Berkeley, 1944; etc.

¹⁰⁹ Fueron artículos aparecidos en la revista *Zaria* (Aurora) desde el 1869; como libro apareció en 1871. Todas las citas la tomamos de Sorokin, *Las filosofías sociales*, pp. 78-104.

Existen además *agentes negativos* de la Historia (Mongoles, Hunos, Turcos y otros semejantes), pero a veces las “misiones constructivas y destructivas son cumplidas por las mismas tribus, como, por ejemplo, por los germanos y por los árabes”. Otros pueblos son o pasan a ser un mero *material etnográfico*, ya que perdiendo su personalidad integran otros grupos de mayor estructura y élan creador (como por ejemplo los fineses o indios americanos después de la conquista).

A partir de este esquema Danilevsky propone un grupo de leyes sobre el crecimiento y aculturación de las diversas civilizaciones. Lo que fue una justificación del lugar de Rusia en la Historia Universal se transformó en una auténtica filosofía de la historia.

2. Alfred Weber y Karl Jaspers

En 1935 terminaba su obra *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* el sociólogo alemán Alfred Weber. Su obra estaba llamada a tener mayor influjo que lo que el mismo autor supuso en el momento de concebirla. ¿Dónde nos hallamos en la corriente de la historia, no como pueblo singular, sino como humanidad, que es llevada por esa corriente?”¹¹⁰. Para responder a esta pregunta deberemos sobrepasar “la cura de agua fría que representa la consideración empírica y exacta de la historia, que todo lo disuelve en los datos singulares; dicho proceso en esa dirección ha agotado ya casi por entero su recorrido”¹¹¹.

Las hipótesis centrales de su visión de la Historia Universal las expresa claramente. “La historia de las grandes culturas egipcia, sumeria-acadia-babilónica, china e indostánica, los cuatro pilares de la historia¹¹², se concentra exteriormente en dicha historia universal, durante largo tiempo, gracias a la influencia homogénea que sobre todas ellas ejercen las grandes llanuras del gigantesco bloque euro-asiático, influencia que en el Oeste y de dirección concéntrica por la posición circundante de esas planicies, mientras que en el Este es excéntrica, debido a la posición dominante de las altiplanicies”¹¹³.

Sobre esas cuatro columnas (*Primären Hochkulturen*) se edifican las culturas secundarias (*Sekundärkulturen erste Stufe*) —tales como los Judíos, Persas, los pueblos Minoicos, Griegos y Romanos—, para después dar lugar a grupos secundarios derivados (*Sekundärkulturen sweite Stufe*) —tales como Bizancio, el Islam y Rusia.

“Las culturas secundarias se edificaron sobre los cimientos de las altas culturas primarias, siendo algunas de aquellas de primer grado y otras de segundo, para expresarnos en términos simplificados. Finalmente, después de la última irrupción mongólica-turca¹¹⁴, queda tan solo el Occidente romano-germánico como la última instancia decisiva durante largo tiempo; y, entonces, es cultura occidental romano-germánica, frente a la peculiar situación creada por aquella invasión, emprende con máxima actitud su misión universal”¹¹⁵.

El método utilizado por nuestro autor lo había ya expuesto en el artículo *Kultursoziologie* del *Handwörterbuch der Soziologie*¹¹⁶. Como sociólogo no oculta haber

¹¹⁰ Piper, München, 1963, p. 17. Citaremos de la tr. de Siches, FCE, México, 1960, p. 9.

¹¹¹ *Ibid.*, tr. Siches, p. 11.

¹¹² ¡Una vez más la América Hispánica fuera de la historia!

¹¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁴ Los mongoles llegan a Hungría en 1241, y dominan Rusia desde el 1224 al 1480. Othman I reinará sobre territorio árabe desde 1287 al 1326.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 13.

trabajado con material histórico de segunda mano —aunque muy autorizado—, pero aportando un trabajo sociológico de las fuentes le permite dar una visión válida “de cada cuerpo histórico en cuanto a su modo de ser y sus épocas”¹¹⁷, pero no en sus detalles —como en sus investigaciones sobre los egipcios y babilónicos en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. LV—, sino en un “esquema tal como criterio regulativo de interpretación”¹¹⁸.

No podemos entrar por nuestra parte, igualmente, en los detalles de esta interpretación sociológica. Sólo querríamos hacer notar una confusión —por otra parte frecuente—, entre pueblos de diversas categorías intencionales, tales como los egipcios y babilónicos (éste último semita), judíos y persas (el primero semita y el segundo preponderantemente indo-europeo, lo mismo que los griegos). La división de altas culturas primarias y secundarias debería ser más adecuadamente realizada. Los judíos —por ejemplo— no pueden ser considerados como un pueblo en el sentido de los persas o chinos, ya que en verdad son sólo un grupo dentro de horizontes de civilización mucho mayores. ¿Por que no incluir a los Hititas y los Hiksos en ese caso?

Con respeto a nuestro tema encontramos en A. Weber uno de los mayores representantes de lo que podríamos llamar “los excluyentes de América Latina de la Historia Universal”. Este autor lo hace a todos los niveles —mucho más que ningún otro— Nada habla de los pueblos pre-hispánicos, y cuando podría hacerlo de América Hispánica nos muestra ya su espíritu:

“Así pues, la conquista sistemática del mundo por los hombres occidentales empieza como la descarga de tensión de un dinamismo casi indomeñable, que utiliza como instrumento a este hombre del Renacimiento. *Y es raro que parta de España* esta conquista externa del mundo, que encierra práctica y simbólicamente la esencia más decisiva y característica de la época, y tiene dimensiones tan revolucionarias como la transformación operada en el campo del conocimiento y como la revolución religiosa”¹¹⁹.

¡De América Latina ni una palabra!¹²⁰

El gran humanista que es Karl Jaspers escribió en 1949 la obra que se titula *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*¹²¹, que dividió en tres partes: Historia Universal, Presente y Futuro (reflexiones sobre la técnica, la situación social, la libertad y la fe), y

¹¹⁶ Stuttgart, 1931, pp. 284 ss. Además en *Zur Krise des europäischen Menschen*, edit. en el *II Convegno di Scienze* (Roma), Reale Accademia d'Italia, 1933, Vol. XI, t. I, pp. 165 ss; *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*, Stuttgart, 1925 (tr. en la Revista Occidente, Madrid, 1931).

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 351.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 260. Weber continúa diciendo: “*Es muy raro* que esta conquista externa del mundo, tan significativa, parte de una orilla cultural de occidente, del extremo oeste del mismo, es decir, de España, que era lugar que hasta entonces se había quedado más retrasado espiritualmente en toda esa dinámica, y que acababa de liberarse de una dominación extraña. Y, a pesar de eso, España, junto con Portugal, se apoderó entonces de la dominación del mundo” (*ibid.*, p. 260). Weber muestra una gran ignorancia de la España del siglo XV, y de la reforma Cisneriana. La España del siglo XV y XVI nada tenía que envidiar a la germana —en muchos niveles en un grado muy inferior de desarrollo—. P. Chaunu muestra, al contrario, que la nueva etapa de la Humanidad situaba su centro en el Atlántico norte y por ello, necesariamente era de España, Francia y después Inglaterra el destino de la época moderna —que acaba de terminar.

¹²⁰ En verdad le dedica una corta media página en pp. 262-263.

¹²¹ Piper, München, citamos de la edición de 1963, 350 p.

sobre el “Sentido” de la Historia. Por el momento nos interesa especialmente la primera parte (*Weltgeschichte*).

Se pregunta cuál sea la “estructura de la Historia Universal”¹²². Se opone a la solución dada por Spengler, Toynbee y Alfred Weber ya que en todas ellas no se ve un sentido, ni la historia posee la unidad que le es propia (*Einheit der Menschheitsgeschichte*).

Para ello, y de inmediato, Jaspers se centra sobre el análisis de lo que él llama el *Achsenzeit* (“tiempo eje”, “tiempo del salto cualitativo”). Para Agustín o para Hegel la “manifestación del Hijo de Dios es el eje de la Historia Universal”¹²³, tal la hipótesis cristiana. Esto sería, sin embargo, una interpretación occidental de la Historia, ya que la fe cristiana es sólo una fe y no la fe de la humanidad. Para poseer un punto de mira suficientemente universal, es decir, descubrir un hecho histórico que sea realmente universal, Jaspers propone retroceder todavía unos cinco siglos —y más ampliamente en el período comprendido entre el VII al III siglo a. C.— A este período de la humanidad —y, evidentemente, como todo pensador europeo no cuenta para nada a las culturas americanas “fuera de la historia”— lo denomina *Achsenzeit*. En este tipo crucial viven en China Confucio y Laotse, florecen diversas corrientes de la filosofía China (Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie-Tse); en India el Upanishad está en vigencia, vive Buda, y las filosofías se desarrollan desde el más violento materialismo hasta el escepticismo; en Irán vivía Zarathustra expresando claramente el dualismo cósmico-ontológico del Bien y el Mal. En Palestina los Profetas Elías, Isaías, Jeremías y otros muestran el sentido providencial de la historia; entre los griegos llega Homero a ser escritor y los filósofos (desde Tales a Sócrates, Platón y Aristóteles) se confunden con los trágicos. Todas esas personalidades que manifiestan una maduración universal (del continente euro-asiático del sur) viven en este *Achsenzeit*! “La época mítica había terminado, y con ella su tranquila placidez y su ingenuidad”¹²⁴. Comienza una racionalización a todos los niveles de la cultura: el pensador chino, el asceta hindú, el filósofo griego, el profeta semita, son el nuevo tipo de hombre, algo así como la culminación de la revolución neolítica y fundamento, ininterrumpido, del mundo intencional humano hasta nuestra época. Vivimos casi sobre los cimientos de aquel *Achsenzeit*!

La situación sociológica fue análoga en cada uno de los diversos horizontes geográfico-culturales. Esta época se funda sobre la vida pletórica de ciudades-estados (los tiempos de la dinastía Tschou en China, el Hélade pre-alejandrina, la Palestina dividida y en especial Jerusalén con su autonomía inestable, La India de los muchos y autónomos estados y ciudades); para después entrar en una época de crisis y grandes catástrofes, y terminar en la constitución de grandes Estados universales o imperiales (la China de Tsin Schi Huang-ti, la India de Maurya, el Imperio helenístico o romano).

Jaspers comenta después apoyándose en otros autores (Lasaulx-1856, Viktor von Strauss-1870), en la coherencia de los hechos, en sus causas y efectos, la asombrosa evidencia de la existencia de ese momento de maduración de la Historia Universal (en verdad, Historia Euro-asiática)¹²⁵. Esta hipótesis supone una preparación que partiría desde el comienzo del neolítico, y al mismo tiempo una comunicación —aunque fuera muy débil— entre los grupos humanos del continente euro-asiático lo cual es posible y probado.

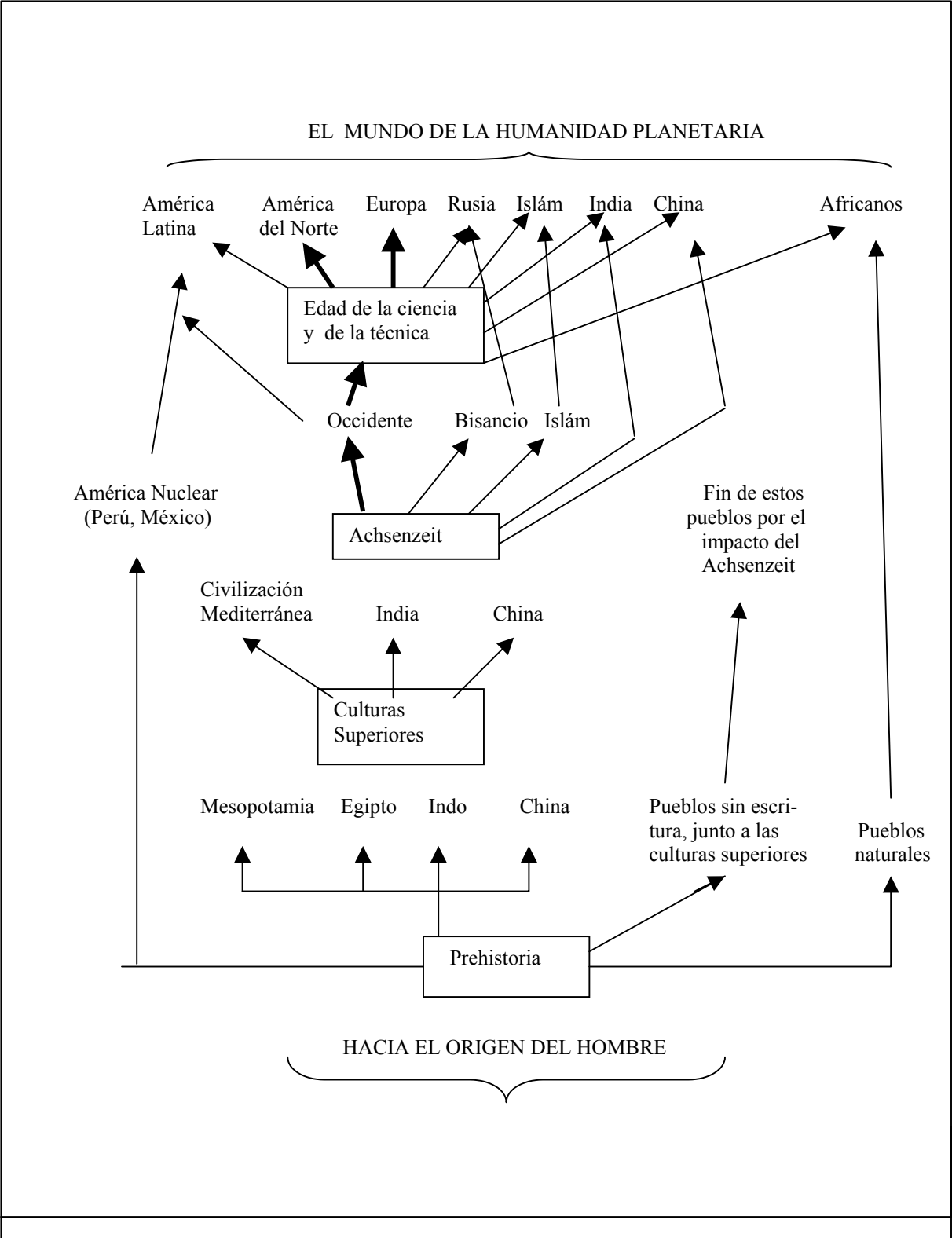
¹²² *Ibid.*, p. 15.

¹²³ *Ibid.*, p. 19.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁵ “In diesem Sinne lässt sich von dem Jahrhunderten zwischen 800 und 200 vor Christus sagen: sie sind die empirisch einsehbare Achse der Weltgeschichte für alle Menschen” (p.40).

De aquí puede, entonces, Jaspers, proponer un esquema de la Historia Universal que posee, sobre sus antecesores, la gran ventaja de su coherencia, unidad y respeto no sólo de la prehistoria sino igualmente de nuestro tiempo presente, aunque siempre con un inevitable eurocentrismo:



(*Von Ursprung und Ziel der Geschichte*. p. 48)¹²⁶

Nuestro autor pasa después a una explicación resumida pero clarividente de las diversas etapas de su esquema¹²⁷.

Como en los autores antes nombrados, Jaspers, deja a América Latina fuera de la historia, porque con el ambiguo título de “América”, el único que existe en su esquema, se excluye a América Latina, y esto por dos razones. La primera porque en su esquema Perú y México (ubicados a la derecha) no tienen irrupción en el presente mundial; la segunda porque se entiende que “América” es la América creadora de la *Edad de la Técnica* y en este sentido América Latina queda una vez más excluida del quehacer universal.

3. Teilhard De Chardin

El pensamiento francés ha honrado a la historia, filosofía y ciencias afines, con grandes personalidades en el transcurso de la época contemporánea. Gracias al espiritualismo-aristotélico de Ravaisson (*Rapport sur la philosophie en France au XIXe. siecle*, 1867), el positivismo comenzó a ser criticado desde sus fundamentos (realizando una obra análoga a Franz Brentano en Alemania, pero en ese caso contra el Idealismo). Fue Henri Bergson (entre todas sus obras debe destacarse *L'evolution creatrice*, 1913), el que liberó a la cultura gala del peso de Comte. En su obra *Les deux sources* (1926) dió las bases de toda una interpretación de la historia —sea en su vertiente profética y creativa o en el de la inercia que se anquilosa, que tanta influencia tendrá sobre Toynbee. La historiografía de este país a dado a su Camillo Jullian en su *Histoire de la Gaule* o un Elio Halévy sobre *Histoire du peuple anglais*, y en nuestro tiempo un Braudel y más cerca de nuestro tema a Pierre Chaunu.

Sin embargo, y dejando de lado por el momento a los historiadores de profesión, queremos centrarnos en un autor —muy discutido por otra parte—, que pareciera significar la expresión más cabal de la generación francesa entre las dos guerras, al igual que un Eduard Le Roy —su fiel amigo: Teilhard de Chardin¹²⁸.

Desde la revolución darwiniana la evolución se transformó de una hipótesis en un hecho. Sin embargo, la tradición analítica difícilmente llega a la síntesis. “El discurrir del pensamiento filosófico se desarrolló entre dos exigencias: el de la síntesis y del análisis. La primera aparece frecuentemente con una tentación combatida por el rigor de la segunda. Pero el análisis puede ser igualmente una tentación, y la síntesis una exigencia de rigor”¹²⁹. “Lo que prima en Teilhard es una voluntad de interpretar cada fenómeno en una estructura de conjunta evolutiva y sintética”¹³⁰. “Teilhard es el descendiente de las grandes

¹²⁶ Hemos modificado en dos momentos el esquema para hacerlo más útil a nuestros fines: 1) incluyendo América Latina (ya que Jaspers nos deja “fuera de la historia”), y cambiando el lugar de México y Perú que era “colocado” junto con los africanos (“negros”, con evidente racismo) como “pueblos naturales” (posición claramente eurocéntrica); 2) colocando a “Oriente-Occidente” bajo la denominación de “Civilizaciones mediterráneas”, ya que la nomenclatura es eimpre Jaspers equívoca.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 49-105. Muchas de sus conclusiones las usaremos en nuestra exposición.

¹²⁸ Véase la tesis de Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1963; para una bibliografía véase nuestra colaboración en *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) XIX (1963), pp. 301-400, titulada *Entorno a la obra de Teilhard de Chardin*; y además *Pierre Teilhard de Chardin quaestio disputata*, en *Estudio* (Buenos Aires) 562 (1965), pp. 121-132.

¹²⁹ M. Barthélemy-Madaule, *op. cit.*, p. 642.

¹³⁰ *Ibid.*

síntesis”¹³¹. Es por esto, que lo hemos elegido entre los que han propuesto una interpretación de la Historia Universal —aunque de hecho, fue una interpretación del Devenir Universal en el cual la Historia es una parte: en esto estriba su valor y sus límites—.

El núcleo en torno al cual Teilhard expresa todo su sistema es el siguiente:

“Por *ortogénesis* (en su sentido etimológico, que es el más general del término) no hay que entender aquí, repito, la deriva fundamental con arreglo a la que se comporta la Materia del Universo ante nosotros, como desplazándose hacia estados corpusculares cada vez más complejos en su disposición material y psicológicamente, cada vez más interiorizados entre los vivientes superiores en una concentración creciente del sistema nervioso”¹³².

La teleología que observamos en la evolución del viviente, es por otra parte la expresión de una teleología observada analógicamente en el Universo físico que no sólo ha llegado a expresarse en los microsistemas físicos (como los átomos y moléculas) sino en los macrosistemas (como los planetas, estrellas, galaxias). Pero la más importante en la visión conjunta de Teilhard, que este muestra la continuidad del proceso cósmico¹³³, en el proceso biológico¹³⁴, y que, por último, culminará en el proceso histórico que partiendo del origen mismo de la reflexión llega a un sistema de socialización y personalización creciente¹³⁵.

La aparición del hombre —en torno a un millón de años— produce una modificación profunda en el globo terrestre, porque la especie humana muestra de inmediato una capacidad insospechada de expansión y multiplicación hasta crear una verdadera capa terrestre que Teilhard —pero igualmente Eduard Le Roy desde 1924— denomina *Noosfera* (la esfera del “nous” = inteligencia). Por pulsaciones sucesivas se fue produciendo la hominización. En primer lugar las ondas de los prehomínidos; la segunda de los Aurignacienses; la tercera del homo sapiens que emerge definitivamente en el Neolítico¹³⁶. El reino del homo sapiens —que no tiene más de treinta mil años— culmina entonces, después del último periodo glaciario, en la aparición de lo que se llama comúnmente el comienzo de la Historia:

“La Historia (se encuentra) en oposición a la Prehistoria? En realidad, una tal división no existe. En la medida que restablecemos más adecuadamente la perspectiva del pasado, constatamos que los tipos dichos “históricos” no son sino la prolongación directa del Neolítico”¹³⁷. “Esencialmente lo que a través de la multiplicidad evolutiva de las instituciones, pueblos, imperios, registra la Historia, no es sino la realización plenaria normal del “*Homo Sapiens*” en el seno de la atmósfera social creada por las transformaciones del neolítico”¹³⁸.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *El grupo zoológico humano*, Taurus, Madrid, 1957 (tr. C. Castro), pp. 117-118.

¹³³ *Le Phénomène Humain*, Seuil, Paris, 1955, pp. 33-76 (La pre-vida).

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 77-178 (La Vida).

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 170-fin (El pensamiento y la sobre-vida).

¹³⁶ *El grupo zoológico*, pp. 108 ss.; *Le phénomène*, pp. 179-210 (donde habla de los Pithecanthropos, Sinanthropos, Neanderthaloides, etc.).

¹³⁷ *Le phénomène*, p. 229.

¹³⁸ *Ibid.*

La interpretación de Teilhard, a continuación, no es distinta, fundamentalmente a la de Toynbee¹³⁹, pero con la única diferencia de haber situado convenientemente la “época neolítica” en el contexto —ya que para Teilhard en cierto modo, no hemos salido de la revolución neolítica sino hace pocos decenios.

Teilhard sigue con su síntesis, mostrando —lo que hacen otros autores— el sentido de la “Tierra Moderna” (en esto la interpretación de Jaspers se acerca a la del paleontólogo francés). Desde la revolución neolítica no se ha producido un cambio tan fundamental como la que se despliega ante nuestros ojos. El neolítico es el comienzo de la socialización, pero, podríamos casi llamarla la “socialización natural”, o ingenua. Mientras que gracias a las ciencias, las técnicas y todos los instrumentos creados por ellas, se produce ahora una “autoevolución irreversible y multiplicada”. Desde el descubrimiento de la evolución a todos los niveles de la existencia (cosmos, vida, historia, sociología, sistemas filosóficos, vida psíquica, etc.)¹⁴⁰, y por la aplicación racional del proceso mismo de la vida humana, el hombre se transforma en dominador de la socialización misma.

Esta *Era Industrial* significa algo así como la especie histórica suprema producida por la vida —aún por la vida biológica, ya que el cosmos tendía hacia la vida, la vida al mayor desarrollo de cerebralización conciencia, y ésta por su parte a la auto-conciencia en coherencia social—, que, necesariamente no se opone al hombre. Lo esencial es que la socialización permita la personalización, y que la humanidad en vez de perderse en la mera objetividad de los instrumentos, sea capaz de descubrir un Humanismo Universal:

“Un neo-humanismo evolutivo, dominado por la convicción que existe un Ultra-humano... El antiguo humanismo del cosmos no tiene valor y está en vías de ser reemplazado por un humanismo de cosmos-génesis”¹⁴¹.

§ 10. LATINOAMÉRICA VISTA DESDE LATINOAMÉRICA

En las interpretaciones del párrafo anterior hemos visto, las grandes líneas, los esquemas más importantes de Historia Universal, en nuestro tiempo de crisis. En todos ellos —con variantes— hemos observado que, de hecho, se ha dejado a América Latina “fuera de la historia”. ¿Es que efectivamente está fuera de la historia o es que ocupa un lugar a tal punto insignificante que por despreciable se le descarta? Si no ha cumplido alguna labor relevante en la Historia Mundial quiere decir por ello que no tenga un “sentido” en sí misma y que no pueda, a su vez, cumplir ningún cometido en el futuro? Hagamos estas preguntas a diversos autores —sea en el plano de las letras, de la historia, de la filosofía— que se “hacen problema de América Latina”. Es más, creemos que los pensadores comprometidos con la realidad presente de nuestro tiempo en América Latina, deben hacerse necesariamente problema de nuestra entidad cultural. Los que indiferentes pasan junto a esta problemática —por ignorancia, lo que al fin no es tan grave, por indiferencia o por franca hostilidad,

¹³⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 230-235; *El grupo zoológico*, pp. 112-115. Teilhard muestra que las grandes culturas neolíticas fueron fluviales (Egipto, Sumer, Hindú), de tipo archipiélago (micénica, helénica, japonesa, polinesia), de meseta (andina, hitita, mexicana).

¹⁴⁰ Cfr. *Le phénomène*, pp. 236 ss.; *El grupo*, pp. 123.

¹⁴¹ N.W. Wildier, *Teilhard de Chardin*, Ed. Universitaires, Paris, 1960, p.111.

manifiestan en su actitud su propia alienación europeísta o ideológica—. ¿Cómo puede pasar desapercibido a un intelectual, a un hombre culto, a un escritor el hecho patético de su inexistencia en el mundo de la cultura, o al menos él “sin sentido” de su colaboración en dicho mundo? ¿Cuánto más grave no se presentará a sus ojos este problema cuando se contempla el grado cada vez creciente de la civilización universal en nuestro grupo geográfico-cultural con la subsiguiente escuela de debilitamiento o aún extinción de nuestra personalidad cultural? Además, siendo responsables en el plano de la técnica de la planificación racional de nuestro próximo futuro —es decir, una autoevolución conciente—, lo que incluye valores humanos constitutivos de lo que hemos llamado “núcleo mítico-ontológico”, no podemos dejar de conocerlo para educar a las nuevas generaciones en planes educativos que constituyan en ellos una personalidad coherente en función al pasado-presente-futuro. En esto nuestros padres obraron a ciegas. ¿Hemos de repetir sus errores sin saber imitar sus virtudes?

En todos los niveles está siendo examinada América Latina. En el nivel de la historia política (1), de la historia económica (2), de la historia de la Iglesia (3), de la historia literaria (4), de la historia del pensamiento en general y filosófico en particular (5), de la historia del arte (6), de la sociología (7) y en muchos otros. Por nuestra parte no podemos abarcar todos esos niveles, sino que, como en el caso del párrafo anterior elegiremos sólo algunos pensadores que por su obra sintética nos develan lo más original y profundo de la preocupación latinoamericana sobre sí misma. Entre todos preferimos el nivel del “núcleo mítico-ontológico” —mundo intencional—, ya que será en este nivel donde se realizará, en definitiva, una posible definición de nuestro “sentido” último en la Historia Universal, sirviendo el nivel de la civilización y del *ethos*, sea como condicionante, sea como consecuencia. En el debate de culturas, al fin, lo que importa son los valores que fundan dicho diálogo, en su originalidad, autonomía, coherencia, vitalidad.

CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

Nos toca ahora resumir los aportes metódicos que nos permitirán avanzar en una síntesis de Historia de la Cultura para mejor situar Ibero América en la Historia Universal.

§11. LA HISTORIA UNIVERSAL COMO PRE- Y PROTO-HISTORIA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA

Nuestra labor se simplifica ahora, supuesta las reflexiones de los diez párrafos que venimos de exponer. Esta introducción metódica nos permite situarnos adecuadamente en la empresa que comenzamos. Es decir, muchos esfuerzos se dispersan en la interpretación de la originalidad del grupo cultural latinoamericano —y de la reflexión metafísica sobre el *ser*, constitutivo último de nuestro mundo—, por falta de claridad metódica.

Por una parte, deberemos enfocar a América Latina en su pre-historia. No queremos con ello decir lo que comúnmente se entiende con ese término (el momento anterior a la escritura o de las grandes civilizaciones), sino algo muy distinto. Se trata de un momento en el cual nuestra conciencia latinoamericana estaba en el momento previo a su constitución. En cierto modo, el hombre americano, vivía sólo un “mundo” cultural que era algo así como la última zona de expansión (tanto biológica, civilizada como culturalmente) de la existencia y experiencia del hombre afro-euro-asiático. No era, el más “nuevo” de los hombres, sino, muy por el contrario, el más antiguo de los hombres. Bien que en cierto modo autóctono —como veremos, al menos en su núcleo mítico-ontológico—, derivaba y era algo así como un apéndice de allende el Pacífico. Conciencia “pre”-histórica, conciencia anterior a la “toma-de-conciencia” de América Latina como tal. Entre el Amerindiano y nosotros existe una distancia gigantesca, la distancia de una Edad Calcolítica —en el mejor de los casos— con una civilización de la ciencia, la técnica, universal.

Es entonces al nivel del núcleo mítico-ontológico pre-semita, anterior al descubrimiento de la historicidad como radical para la definición del hombre, donde debe situarse la pre-historia. Es un hombre “anterior a la historia”, un hombre que vive en el paisaje del “mundo eterno de los arquetipos divinos”. Por ello los Egipcios, y pueblos pre-semitas de la Mesopotamia, los del Indo y el Río Amarillo son “pre-históricos”. Igualmente los Mayas, Aztecas, Chibchas o Incas. Son pre-históricos en su *mundo intencional*.

Teniendo en cuenta este mismo hecho, entonces, nuestra “primera” historia, el comienzo de nuestra conciencia histórica (aún latinoamericana), se realiza en la toma-de-conciencia de los pueblos semitas —dentro de cuyo “mundo” nacerá América Latina, ya que, no en vano, la evangelización no fue sólo un ropaje exterior como muchos los creen, sino una profunda conversión de las estructuras *intencionales* del amerindiano—. Nuestra “proto”-historia se enraíza en el nacimiento de la conciencia histórica, en el descubrimiento de los tiempos escatológicos como explicación de lo imprevisible del futuro.

Es por ello que, la totalidad de la Historia Universal no es sólo el contexto, sino el constituyente de nuestra propia pre-historia, de nuestra proto-historia, y al fin de nuestra historia. Quizás ningún otro grupo cultural posea en su propio ser una tan radical oposición entre lo pre-histórico, y lo histórico (y en esto no comprende la importancia y dificultad del estudio del Siglo XVI).

Pero al mismo tiempo, la proto-historia (que es la Europa occidental en último término, y en especial España) viene aquí a conjugarse en formas culturales mestizas (de la cual el “mestizaje” racial es sólo un símbolo), haciendo de la historia latinoamericana algo absolutamente único —para nuestro bien y nuestra desolación, ya que nosotros sólo podremos dar cuenta de nosotros mismos, porque nadie podrá explicarnos sino los que vivimos ese drama singular. Al nivel de la civilización —tal como la hemos definido—, vemos el derrumbe de las insuficientes civilizaciones amerindianas, para renacer a modo de injerto, una nueva civilización que no es ya ni el puro mundo hispánico ni europeo. En el plano del *ethos*, mucho más aún, el injerto produce un fruto propio, ya que nuestro temple ni es meramente amerindiano ni hispánico. En el nivel del núcleo mítico—ontológico, el mestizaje pareciera nuevamente realizado. Pero, como la tierna planta no puede crecer sin un jardinero, América Latina no se desarrolló pues le faltó uno desde sus años mozos, y más tuvo ladrones que cuidadores, porque su nacimiento coincide con el nacimiento del colonialismo. Es más, es el primer gran ejemplo del colonialismo Europeo. De este colonialismo (de bienes económicos al nivel civilización, de la profunda escisión de un *ethos* burgués europeizante y de un pueblo alineado y, por último, de un núcleo mítico-ontológico no integrado, o más bien formado por reacción continua ante las influencias transoceánicas) somos las víctimas. Dada la situación pasada y presente, aún en estos niveles a nadie podremos llamar en auxilio sino a nosotros mismos. Nos toca “tomar-conciencia” para salvar nuestra originalidad cultural —después de haberla descubierto y definido— integrándose por el desarrollo en la civilización universal. Es decir, personalizándonos como cultura podremos socializarnos como civilización. Yendo al encuentro del mundo, del progreso, al nivel de la civilización, sin por ello perder nuestras tradiciones y aún acrecentándolas como culturas.

Entre los grandes grupos que hoy están en juego en la Humanidad (Estados Unidos de Norte América, las Repúblicas Soviéticas Socialistas, la China, el Extremo Oriente y la India, Europa, el Mundo Islámico y el África Negra), América Latina tiene un lugar, tanto en su “pre”-historia, en su “proto”-historia (el mundo mediterráneo y europeo hasta el siglo XVI), y como “historia”.

El término simplista de “Occidente” es tan engañoso como el de “Oriente” dualismo de tipo maniqueo utilizable por mentalidades incultas. La realidad es más compleja y América Latina ni es Europa (aunque la Europa antes del siglo XVI sea su “proto”-historia), ni es Estados Unidos (cuyas causas de diferenciación tienen al menos unos diez siglos de antigüedad en esa misma historia europea).

Cada uno de los niveles (civilización, *ethos*, y núcleos intencionales) podría ser objeto de trabajos especiales. Sólo queremos, en las páginas siguientes mostrar las hipótesis principales, pasando de un nivel a otro según las conveniencias —aunque respetando la prioridad de lo intencional tal como lo hemos definido en el § 4-5.

Repitiendo entonces, nuestra interpretación del lugar que ocupa Latinoamérica en la Historia Universal tiene tres etapas, que son; en nuestro desarrollo escrito, las tres partes de esta obra.

La primera parte se ocupa de la *Pre-historia* o las altas culturas de base; la segunda parte estudia la *Proto-historia* o el nacimiento de la conciencia refleja del progreso histórico que los semitas adquieren ante los pueblos indoeuropeos; la tercera parte se ocupa del desarrollo ulterior de la cultura judeocristiana europea e hispánica; la cuarta y última, analiza la *Historia* latinoamericana propiamente dicha o la constitución y evolución de nuestro grupo socio-cultural desde el siglo XVI.