

como la plena realización de la subjetividad. Con ello se llega a una situación límite que, dialécticamente se niega a sí propia, y abre la posibilidad del proyecto de una nueva Metafísica. Esto y no otra cosa significa la "repetición" en el danés, y el "eterno revenir de lo igual" del alemán.

Al terminar dice el autor: En Kierkegaard y Nietzsche llega su término y plenitud aquel acontecer que comenzó con la Epoca Moderna, en que el hombre se coloca sobre sí mismo y se liberta hacia sí propio. Esta autoliberación no lleva sin embargo hacia un nuevo ser sino —y esto es lo terrible— hacia un siempre mayor anonadamiento (*Nichtigkeit*), que Kierkegaard interpreta como "enfermedad hacia la muerte" y Nietzsche como Nihilismo. Ambos buscan la salida, el hueco, por el cual se llega a algo. Han perdido el ser y se mueven sólo en el campo de la posibilidad".

Struve realiza una proeza de primera clase en la interpretación de Kierkegaard —para lo cual dispone de un perfecto conocimiento de la lengua danesa—, pero, no sólo esto: al tratar el tema se plantea preguntas esenciales, que son casi problemas de conciencia: "¿Es el cristianismo en verdad platonismo para el pueblo, una forma híbrida del platonismo, de suerte que en la pregunta por la Metafísica se decida también la pregunta por el Cristianismo?" La tensión entre el cristianismo de Kierkegaard —que apasionadamente se decide por la posibilidad de una afirmación—, de un lado, y el ateísmo de Nietzsche —que repudia la posibilidad del cristianismo como salvación de la nada—, de otro lado, crea un abismo insalvable entre ambas maneras de radical subjetividad y sobrepasa el límite de lo filosófico para llegar al ámbito de la existencia en su totalidad.

\*  
\*   \*  
\*

El último artículo es de Walter Rehm, profesor de Literatura en Friburgo que ya tiene varias obras publicadas de carácter filosófico; baste citar "*Experimentum medietatis*" (1947) y "Kierkegaard y el seductor" (1949). Trata aquí de un tema en el límite entre las bellas letras y la interpretación del sentido de una existencia: "Rilke y la Duse".

La relación espiritual entre el gran poeta y la eximia actriz en el otoño de su vida, enferma de *Weltschmerz*, relegada y burlada por D'Annunzio, es explicada en su profunda significación humana por Rehm, que da así a este serio Symposium una pincelada de color y poesía, con que termina el tomo. Su lectura nos ha certificado que tras la noche oscura del silencio, se levanta de nuevo la voz de una secular tradición espiritual en Alemania.

Pablo Gordan  
Alberto Wagner de Reyna.

ARNOLD J. TOYNBEE. *La civilización puesta a prueba*. Buenos Aires, 1949. Emecé, 317 p.

Describir los procesos históricos como surgiendo de la índole, de la condición interior del hombre mismo, acaso representa una tarea decisiva, y en verdad la más difícil de cuantas se ofrecen al historiador. Y tarea ardua, sobre todo, porque siempre, ya sea de manera ingenua, explícita o soterrada, las visiones del historiador en-

cuéntranse animadas por una particular idea de la naturaleza humana, con frecuencia desposeída de auténtica universalidad. Mas, este hecho —que para Scheler aparece como el enlace existente entre una teoría de la historia y la antropología determinada que le sirve de base— no ilumina ni inspira la historiografía de todos los tiempos.

Recordemos, en este sentido, de cómo Herder consigue superar la historiografía concebida como mera historia política o pura historia de la civilización. Y ello en cuanto inicia y proclama una suerte de interiorización del conocimiento histórico. Interiorización que debe comprenderse como un emprender la búsqueda de lo universal-humano existente en la raíz de cada hecho, de cada acontecimiento. Es lo que declara Herder perseguir, tal como lo dice en su obra *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*: “Deseo todo lo que esté de acuerdo a mi naturaleza, lo que pueda asimilarse . . .” Y llega aún más lejos, al concluir: “. . . la única finalidad es de que yo me vuelva sobre mí mismo . . .” Porque para Herder la “humanidad siempre será humanidad”. De ahí su definitiva advertencia en contra de cualquier ingenuo idilismo que pudiera llegar a vulnerar la objetividad del sabio y del historiador: “probablemente el hombre siempre seguirá siendo hombre, según la analogía de todas las cosas, nada más que hombre”.

Un siglo y medio después, aproximadamente, contemplando horizontes diversos y describiendo trayectorias teóricas también distintas, expresa Husserl el pensamiento según el cual la auténtica historia no se revela sólo en el puro acaecer exterior, sino en los esfuerzos humanos de autocomprensión, en la forma que reviste el anhelo de “autognosis”. Y quede dicho que al mencionar a Husserl junto a Herder, no establecemos otro nexo que el que pueda emanar de dos ejemplos, de dos maneras, de la más alejada estirpe —aunque románticamente parezcan tocarse en un punto—, en las que puede manifestarse la interiorización de la idea de lo histórico. Interiorización bajo cuya luz los cambiantes acontecimientos aparecen eslabonados por manifestaciones espirituales, siempre actuantes en el hombre como eterno impulso.

Digamos, desde luego, por lo que a Toynbee y su técnica hermenéutica se refiere, que sus concepciones revelan un evidente retroceso conceptual. (Y advertamos, en este lugar, que sólo dicho aspecto analizaremos del volumen comentado, cuyos trece ensayos, en parte glosan y en parte desenvuelven en otra dirección algunas ideas ya expuestas en su obra *A Study of History*.) Así, pues, pensamos que representa una vuelta atrás, aunque Toynbee afirme (p. 199) que los peligros mortales que han amenazado al hombre, siempre “han provenido del hombre mismo”.

Veamos, ahora, cómo se manifiesta tal exterioridad interpretativa en las descripciones y profecías de este gran investigador inglés. Según la amplitud de la referencia a la autonomía humana, las visiones de la crisis histórica del presente adquieren formas peculiares. *Crisis*, vaga y anfibia palabra con la que los filósofos, historiadores y sociólogos actuales aluden a una suerte de personaje colectivo, verdadero Proteo del ámbito cultural, de encarnaciones múltiples e imprevisibles. Se le atribuyen mil genealogías. Mas, se nos borra su fisonomía cuando creemos descubrir en ella sus rasgos invariables. Con todo, volvemos a repetirlo, esa cambiante realidad de sentidos culturales está en estrecha dependencia de la mayor o menor proximidad que se atribuya a los fenómenos del presente respecto de cierto cambio operado en el hombre frente a sí mismo y a los demás. Para Toynbee, por ejemplo, existe una oposición irreductible y última, de naturaleza política, entre Estados Unidos y la Unión Soviética (las dos únicas potencias que a su juicio restan). En cambio, por otra parte, So-

rokin dice contemplar, al analizar la crisis de nuestra era, una perspectiva muy distinta. En efecto, para el mencionado sociólogo, la presente crisis es de una índole particular, al extremo de llegar a afirmar que "durante los últimos treinta siglos solamente han existido cuatro crisis en la historia de las culturas grecorromana y occidental comparables a la presente, y aun éstas fueron de una escala mucho menor que la que nos enfrenta". Aunque Sorokin no piensa que la crisis actual signifique "la agonía moral" de la cultura occidental, cree ver en ella una desintegración radical de la estructura social y espiritual de Occidente, cuyo principio se remonta varios siglos en el pasado. Por eso no le parece determinante la crisis económica, ni un proceso de decadencia cultural concebido a la manera de Spengler. En consecuencia, en contraste con Toynbee —y es precisamente lo que deseábamos hacer—, Sorokin niega que la realidad de nuestro tiempo deba interpretarse como una pugna entre la democracia y el totalitarismo, o como una lucha entre el capitalismo y el comunismo. Todas estas oposiciones, al igual que otras que pudieran añadirse, sólo las interpreta como las partes, dialécticamente opuestas, de un mismo todo en actual evolución. En el fondo, es la manifestación de un cambio cultural más hondo y definitivo, que trasciende la transitoria antítesis de nacionalismos e ideologías.

Verificamos, entonces, en este caso, que el modo de referencia al hecho histórico, entendido como su anclaje más o menos hondo en un proceso interior de desenvolvimiento espiritual, modifica inclusive su misma visión, su descripción misma. He aquí, pues, que el personaje "crisis" tan pronto simula atizar una lucha política irreductible, como seguir la aún oculta trayectoria de un cambio cultural de seculares repercusiones.

En el concepto de Toynbee de "contemporaneidad histórica", se manifiestan claramente sus limitaciones por lo que respecta a la idea de la naturaleza humana que le sirve de base. Nos cuenta de cómo leyendo y explicando a Tucídides al desencadenarse la guerra de 1914, experimentó la súbita certidumbre de que la experiencia por la que pasaba el mundo en aquel momento "ya había sido vivida por Tucídides en el suyo". Y todavía afina más el parangón, al decir luego que "su presente había sido mi futuro" (p. 16). Guiado por tal consideración, estigmatiza como absurda la "notación cronológica" que califique al mundo de Tucídides y al suyo como antiguo y moderno, respectivamente. Filosóficamente, dichos ámbitos culturales júzgalos Toynbee como contemporáneos. Pero, esta idea de la "contemporaneidad filosófica de todas las civilizaciones", pronto pierde su alto vuelo, el sentido creador de su perspectivismo, para descender hasta un superficial naturalismo. La impresión de simultaneidad de imágenes culturales del pasado que ahora resulta posible a juicio de Toynbee, extrae y funda su contemporaneidad filosófica de la visión cosmogónica del tiempo que ofrece la ciencia física moderna, antes que de una peculiar concepción del tiempo histórico. Así, es la escala temporal cósmica, por ejemplo los 2.000 millones de años a que se remonta el origen, la existencia del planeta Tierra, lo que, para Toynbee, convierte la "historia antigua" en un acaecer casi contemporáneo. Quiere con ello significar que los cinco o seis mil años que nos separan de las primeras civilizaciones, parecería que se reducen, que se contraen, hasta anularse casi, al confrontarse con la edad del mundo, de cuyos millones de años nos hablan algunos fenómenos observables en las sustancias radioactivas de la corteza terrestre. Sin embargo, en este seductor juego de magnitudes temporales cosmogónicas y culturales, no se indaga el sentido histórico de lo que esa peculiar experiencia de la si-

multaneidad de las civilizaciones representa para la comprensión concreta del pasado y para los impulsos culturales configuradores que tienden al futuro.

Y se comprende su puro reajuste exterior de perspectivas, puesto que, como luego veremos, Toynbee sucumbe al hechizo de la técnica al considerarla, sin auténtico criterio histórico, como factor y condición esencial del instante que vivimos. Ello aflora con nítidos relieves cuando expone su teoría acerca de la génesis de las civilizaciones. Censura a Spengler su determinismo, su pura formulación de una suerte de ley natural del proceso cultural. Con todo, se ve arrastrado a cierta exterioridad interpretativa. Como el primero, dice inspirarse en Goethe, si bien no remonta —como Spengler— sus problemas a Nietzsche. “La operación de incitación y respuesta —dice— explica las génesis y crecimiento de las civilizaciones (que de otra manera resultarían inexplicables e imprevisibles), también explica sus colapsos y desintegraciones”. Y más adelante completa su pensamiento, al afirmar que “las civilizaciones llegan a nacer y pasan luego a crecer respondiendo con éxito a sucesivas incitaciones. Entran en colapso y se desintegran cuando las enfrenta una incitación ante la cual fracasan. Hay incitaciones que se presentan en las historias de más de una civilización, como es comprensible. Y el especial interés que la historia grecorromana tiene para nosotros reside en el hecho de que la civilización griega entró en colapso en el siglo V a de C. por no haber podido responder victoriosamente a la incitación que ahora confronta, en vida nuestra, a nuestra propia civilización occidental” (p. 74). Esto es, la simultaneidad de sentido de las diversas formaciones históricas se concibe en cierto modo como vinculada al mecanismo genético-social de “incitación y respuesta”. Comienza aquí a hacerse presente la falta de referencia a los cambios en la interioridad del individuo como proceso cultural. La historia, como historia del hombre, cede su lugar a una especie de mecánica cultural.

Ahora bien; a esta nueva perspectiva de lo culturalmente simultáneo, Toynbee añade luego la universalidad de los modos actuales de civilización, y agrega además el proceso de occidentalización creciente. Habla entonces de era atómica, de la edad oceánica de intercomunicaciones, de era aérea, en fin, de la técnica occidental como unificadora del mundo entero. (¿En qué sentido se justifica tal afirmación?, nos preguntamos. Recordemos, por toda respuesta, que también vemos desenvolverse, paralelamente, una tendencia creciente inclinada hacia el nacionalismo.) Toynbee reconoce (p. 37) que los modernos inventos técnicos “han dejado a la naturaleza humana sin cambio alguno”. Advierte, además, que las “dos grandes claves rivales” ofrecidas por los historiadores del siglo XIX —la raza y el ambiente— se han delatado como científicamente falsas. Pero, a pesar de ello, *erige la técnica moderna, y la universalidad puramente exterior que ella impulsa, en el verdadero “ambiente” configurador de la edad presente*. No se trata, solamente, de que estudie el real influjo de la técnica en el hombre actual, sino, muy en especial, de que su historiografía encuéntrase substancialmente inspirada por el sentido de lo técnico como hermenéutica.

Luego, percibimos ya un tono profético. El mundo futuro “no será —escribe— occidental ni no-occidental, sino que será el heredero de todas las culturas que nosotros los occidentales hemos mezclado en un solo crisol”. Ello significa, para Toynbee, que el espíritu occidental ha conseguido integrar todas las civilizaciones del pasado. Es decir, interpreta la universalidad del presente como si al hacer historia, hubiéramos trascendido nuestra propia historia. Aquí parece columbrarse un oasis interpretativo en que el proceso cultural comenzara a comprenderse desde dentro.

Pero ello es aparente. A continuación inicia Toynbee una serie de profecías escalonadas de milenio en milenio (pp. 260, 261), en las que imagina cómo contemplarán el pasado los futuros historiadores. "Los historiadores del año 4047 —escribe— dirán que el impacto de la civilización occidental sobre sus contemporáneas, en la segunda mitad del milenio II de la era cristiana, fué el acontecimiento epocal de ese tiempo por ser el primer paso hacia la unificación de la humanidad en una sociedad única. En la edad de esos historiadores, la unidad de la humanidad habrá llegado quizás a parecer una de las condiciones fundamentales de la vida humana —una simple parte del orden de la naturaleza— y puede llegar a requerir un verdadero esfuerzo de imaginación en ellos evocar la perspectiva regional de los *pioneers* de la civilización durante los primeros seis mil años, más o menos, de su existencia".

¿Qué anfibiología encubre eso de suponer que en un futuro lejano la unidad de la humanidad puede llegar a ser considerada como una parte del orden de la naturaleza? No sólo desciende por debajo de la idea de Herder —y también de Ranke— de que "cada nación lleva en sí el centro de la felicidad", sino que la idea cierta de que el despliegue del futuro modifica la visión del pasado, la aplica imperfectamente, reduciendo a naturaleza el sentido de lo ya acaecido. Tampoco logra armonizar el hecho de la inmediatez de cada época respecto de sí misma con la variabilidad de los perspectivismos temporales. Se limita a decir, por ejemplo, que los imaginarios historiadores de los milenios venideros verán como virtualmente contemporáneos a los atenienses y a los norteamericanos actuales. Pero no se pronuncia acerca del carácter formador, v. g., que poseerá entonces la experiencia de la contemporaneidad cultural, que hoy comienza a revelarse.

Mas, prosigamos. ¿Cómo les aparecerá la imagen del pasado a los historiadores de 5047) "Ellos dirán, me parece, que la importancia de esa unificación social de la humanidad no hubo de hallarse en el campo de la técnica y de la economía, ni tampoco en el de la guerra y de la política, sino en el campo de la religión". Tal conclusión se explica porque, para Toynbee, del choque entre las diversas civilizaciones surgen las religiones superiores.

## I I

Llegado a este punto, piensa que la historia debe ceder el paso a la teología, puesto que, a su juicio, las religiones superiores resultan ininteligibles en términos puramente humanos.

En fin, no obstante que insiste, una y otra vez, en la modificación de la escala temporal operada por los descubrimientos de los astrónomos y geólogos, modificación que convierte el nacimiento del cristianismo en un acontecimiento reciente, con todo, afirma la radical invariabilidad de la naturaleza humana. Pero, es justamente tal pensamiento el que, nos parece, no logra compaginar con el sentido de la universalidad y la simultaneidad histórica que analiza. Ya que es necesario preguntarse, cómo se influyen recíprocamente, cómo se regulan el hecho de la constancia del ser humano, por una parte, y la variabilidad de las perspectivas temporales unida al acrecentamiento de la unidad social, por otra. Revélase, pues, en las concepciones de Toynbee cierta desarmonía conceptual. Naturaleza humana invariable, nueva experiencia de la temporalidad, de la simultaneidad histórica, de la unidad social; el me-

dio apareciendo nuevamente como técnica, mecánica de incitación y respuesta, constituyen conceptos que no consiguen integrarse en un todo en que el hombre se erija como verdaderamente libre. Y, sin embargo, ello es lo que Toynbee desea mostrar.

Concluye afirmando la necesidad de conceder el primado a la interpretación religiosa de la historia. La oscilación entre la "inmanencia" y la "trascendencia" que Cassirer observa en Herder, como oscilación entre el explicar la historia por la índole misma de la naturaleza humana, o por la actualización de un plan divino, también se manifiesta en la historiografía de Toynbee, si bien haciendo indagaciones en una dirección particular. Se plantea rechazando tanto la idea de que para "el alma todo el sentido de su existencia está contenido en la "historia", como impugnando "la concepción de que, para el alma, todo el sentido de su existencia está fuera de la historia". Porque ni el hombre debe considerarse sólo como una parte de la sociedad, aunque sea, en verdad, una criatura social, ni el mundo histórico es sin sentido y malo, ya que Dios ama a las criaturas en el mundo en que El se encarnó. (Lo cual significa —para Toynbee— que el individuo no puede juzgar los lazos interhumanos y terrestres como sin valor en sí mismos).

A pesar de la agudeza de algunas de sus observaciones, y de la profundidad con que analiza casos culturales, en particular períodos de transición; a pesar, en fin, de la vivacidad de la exposición, lo cierto es que su tono profético —no obstante el énfasis teológico— suena a falso al no hacer resonar la armonía espiritual existente entre hombre e historia. Además, su concepto puramente exterior de comunidad universal, concebida como creación de la técnica actual, no ofrece un criterio historiográfico de integración de los diversos condicionamientos del devenir histórico. Del mismo modo, la idea de que para la conciencia histórica del futuro, lo ya acaecido se irá trocando en contemporáneo, lejos de señalar una purificación del concepto de tiempo histórico, o de indicar cómo con tal convergencia de los hechos del pasado hacia lo contemporáneo se enriquecerá el autoconocimiento del hombre, limita y desindividualiza lo histórico, reduciéndolo a lo casi puramente orgánico. En verdad, únicamente convierte la distancia en el tiempo, siempre en aumento, en proximidad espacial, también continuamente en aumento, de los sucesos entre sí. ¿Puede, la pura lejanía en el tiempo, hacer aparecer como históricamente contemporáneos a un ateniense y un norteamericano actual, como no sea merced a su previa consideración a través de referencias generales, puramente físicas y biológicas? (Claro está que también resulta legítimo pensar que el desenvolvimiento histórico del hombre, acaso le lleve a integrar antropológicamente su pasado a través de dimensiones culturales que hoy no podemos concebir. Pero es éste un supuesto al que Toynbee no se refiere).

Por último, creemos advertir en Toynbee la falta de una visión histórica formadora, que emane de la manera de describir el acontecer mismo, antes que de consideraciones trascendentes y teológicas. Sobre todo porque no siempre logra armonizarlas éstas con la objetividad de la descripción o hacerlas surgir vivamente de los hechos percibidos como tales.