

ARTICULOS

El sistema de la Historia de Arnold Toynbee *

Por VICTOR ALBA

I

PLANTEAMIENTO

(Introducción)

Arnold Toynbee, nacido el año 1889, —humanista británico extremadamente cultivado— es director desde 1925 del Royal Institute of International Affairs y profesor de Historia Internacional en la Universidad de Londres (Escuela de Economía y Ciencia Política).

A través de numerosos viajes de estudio y de sus actividades oficiales —con el Foreign Office— ha tenido amplia oportunidad y ocasión de investigar y conocer *in situ* la vida y cultura de muchos pueblos.

Inició su carrera de historiador como especialista del mundo clásico; sobre todo en el campo concreto de la Historia Griega, y, paralelamente, de la Historia de la Europa Moderna y sus relaciones internacionales. Su obra fundamental es la titulada "*Study of History*", obra que ha obtenido un extraordinario éxito y divulgación. Admirablemente escrita, desarrolla en ella el autor una profunda erudición.

De las trece partes de que se compone la gran obra han sido publicadas las seis primeras. Se inició la gestación del "*Estudio de la Historia*" en el pensamiento de Toynbee, durante la guerra eu-

* Agradecemos al profesor don Víctor Alba la autorización para publicar su estimable trabajo, aparecido en la revista colombiana "Historia", tomo I, número 1, enero 1955, págs. 23 y ss.

ropea del 1914-18; y aparecieron los tomos hasta ahora publicados de 1933 a 1939 (1).

Es la totalidad del trabajo un proyecto sumamente ambicioso; cuya realización corresponde, típicamente, al moderno carácter de la investigación histórica, sobre la base de equipos de colaboradores, que preparan los múltiples materiales exigidos por el amplio tema, o realizan las tareas que podríamos denominar *artesanas*, de minuciosa precisión y benedictina paciencia; dejando al espíritu director o creador de la empresa la suficiente libertad para no perder de vista las altas líneas conceptuales de su visión histórica. También se debe la existencia y posibilidad de este tipo de obras al apoyo espiritual y económico de instituciones oficiales y de generosos legados privados culturales.

En 1947 se publicó un compendio de los seis volúmenes aparecidos, realizado por D. C. Somervell y titulado "*La Historia. Un ensayo de interpretación*" (2) que obtuvo tan extraordinario éxito como la propia obra original (sólo de la traducción francesa de Elisabeth Julia —publicada por la Librería Gallimard— se habían hecho, ya en 1951, seis ediciones).

El pensamiento histórico de Toynbee y su estructuración del acontecer se desarrolla a lo largo de varios miles de páginas de profusa, caprichosa y desordenada erudición (o, más exactamente que desordenada, de una muy peculiar ordenación). A través de esta densa agrupación de materia histórica, es difícil seguir conceptualmente las líneas fundamentales del sistema de la historia profesado por el autor. Sistema que hay que perseguir afanosamente —a riesgo de no capturarlo jamás— a través de innumerables disquisiciones, digresiones, anécdotas, polémicas contra contendientes imaginarios e invisibles, o contra autores de muy vario contenido y procedencia. Lo mismo, a través de numerosas citas, que, en generosa multiplicidad, hacen viajar al lector por los campos de la mitología, la poesía, el drama, la historia o la filosofía; embarcándolo para ello en la nave de todos los idiomas (con textos y términos en latín, griego, alemán, francés, italiano, árabe, chino, y, naturalmente, en inglés). E incluso llevándonos al terreno de la confianza personal, el comentario sarcástico o el acertado rasgo de fino humor británico.

El "*Estudio de la Historia*" de Toynbee es una abrumadora y compleja muestra de aplastante erudición y de desconcertante y —aparente— abigarrada presentación de las ideas; con múltiples

(1) Ya en prensa este trabajo recibimos la grata noticia de que en estos días han salido a luz, ¡finalmente!, los últimos volúmenes del *Estudio de la Historia*, de Toynbee.

(2) Hay traducción española de Luis Grassi. Buenos Aires, Emecé, 1952. 612 páginas. 14,50 x 23 centímetros.

referencias a otras páginas y volúmenes, tanto antecedentes como consecuentes. La fabulosa aglomeración de material histórico logra a veces llegar a ocultar hábilmente el nexo conceptual que une toda esta enorme información; nexo que se pierde fácilmente, exigiéndonos casi la posesión del hilo de Ariadna el poder seguirlo con éxito medianamente fructífero.

Por todo ello; por la influencia de su obra en el pensamiento actual y por la complejidad y novedad de su sistema, hemos creído conveniente realizar una exposición del contenido ideal del "Estudio de la historia" de Toynbee, como prolegómeno necesario que permita una previa intelección de su esquema conceptual de la historia, para, sobre ella, intentar realizar un ensayo de crítica de la significación, contenido, raíces o parentesco de su pensamiento histórico.

EXPOSICION DEL SISTEMA DE LA HISTORIA DE ARNOLD J. TOYNBEE

Toynbee es un característico representante de la época actual, de un momento en que la humanidad se plantea angustiosamente —a través de sus grandes pensadores— la finalidad, y el derrotero de la civilización. Es viejo el problema y siempre nuevo; la, llamada modernamente, Filosofía de la Historia se ha planteado en todo tiempo el problema del hombre y su destino; para ello se han elaborado sinopsis conceptuales del acontecer histórico e intentado penetrar los factores que rigen la Historia, en denonada búsqueda de su significación y sentido. Hoy, más que nunca, se sondea desesperadamente el pasado en busca de una intelección del futuro.

Ya Spengler, recientemente, había intentado darnos un cuadro morfológico de las culturas, poniendo a contribución los resultados de la actual investigación científica para el análisis del suceder histórico, llegando a conclusiones rigurosas y abstractas, en exhaustiva aplicación del método metafísico apriorístico alemán.

El "*Estudio de la Historia*" de Toynbee —con las mismas perspectivas grandiosas del de Spengler— aplica al análisis de la historia el método empírico inglés, basado en la inducción. Intenta, ante todo, responder a una pregunta para él vital y no planteada sistemáticamente por Splenger; el problema del origen de las culturas.

Toynbee toma como punto de partida en su estudio lo que él denomina "campo inteligible de estudio histórico", o sea las civilizaciones, cada una de las cuales constituye separadamente una unidad de comprensión histórica. Le parecen errados los sistemas metodológicos que se encuadran en la nación; la historia de cada nación desborda constantemente su propia delimitación geográfica

y está en honda interrelación y característica dependencia con la de otras naciones, no es posible hallar en ellas casos continuados de autosuficiencia o aislamiento.

Cada civilización es una Sociedad, cuyo radio de acción —tanto en el espacio como en el tiempo— es mucho mayor que el de “los Estados nacionales, o los Estados-ciudad, o que cualesquiera otras comunidades políticas”, que no son, puramente, más que *miembros* de una civilización.

Pero en Toynbee las civilizaciones no son compartimientos estancos, no están totalmente incomunicadas, en espléndido aislamiento, como para Splenger, sino que admiten posibilidad de contacto, se relacionan lo mismo en el espacio que en el tiempo. Y afirma que son intrínsecamente comparables entre sí. Aunque unidades separadas, las civilizaciones poseen características comunes que las acercan y permiten establecer cotejos entre ellas, sin que por ello sean susceptibles de llegar a una identificación. Niega esta posible identidad de las civilizaciones y, por lo tanto, rebate el que denomina “dogma de la unidad de civilización” y, en lógica consecuencia, la teoría del curso lineal de la historia; teoría que afirma que la historia es un proceso único ininterrumpido. No cree —de acuerdo con estas negaciones— que nuestra historia occidental sea la consumación de la historia humana o un sinónimo de Civilización a secas, con mayúscula y en singular; ve esta —para él equivocada— opinión como resultado de la influencia del contorno social sobre el pensamiento histórico”, pura ilusión egocéntrica originada por el espejuelo de la técnica occidental universalizada. Considera que la cultura rebasa a la técnica —e incluso, el progreso técnico es indicio evidente de decadencia— y que al margen de la identidad técnica de los pueblos subsisten profundas diferencias culturales. La Historia Universal es, simplemente, para él, la historia del conjunto de las civilizaciones.

Sobre la base de una “clasificación religiosa primaria” y otra “geográfica secundaria”, que le llevan a una tercera clasificación, resultado de combinar ambas, especifica veintiún casos en que —con palabras de Toynbee— se ha “emprendido hasta ahora la aventura de la civilización”. Estas veintiuna civilizaciones las ordena en una serie continua de doce grados, que comienza con el representado por las sociedades que no muestran en forma alguna señal de tener parentesco con otra sociedad anterior o posterior, y termina con el grado representado por la Sociedad babilónica, de tan estrecho parentesco con la Sociedad sumérica, que surge la pregunta de si la relación no equivale a una identidad. De estas veintiuna sociedades la mitad aproximadamente han desaparecido y siete han sido reconstituídas gracias a la arqueología moderna.

Cada civilización o cultura es un representante individual, dis-

tinto y separado, de una especie única: "Civilización"; inserta a su vez en un género: "Sociedad". Al género Sociedad pertenece otra especie: las "sociedades primitivas". La preponderancia en número de las "sociedades primitivas" frente a las "civilizaciones" es abrumadora; mientras éstas suman dos decenas, aquéllas se cuentan por centenares. Pero, así como las civilizaciones son objeto de estudio histórico las sociedades primitivas lo son del antropológico.

La preponderancia numérica de las sociedades primitivas es oscurecida por la preponderancia extraordinaria de las civilizaciones en sus dimensiones cuantitativas: individuales, especiales y temporales; y, sobre todo, en sus dimensiones espirituales. Sobre estas dimensiones espirituales establece Toynbee la distinción más profunda entre sociedades primitivas y civilizaciones. Pero, antes, rechaza el concepto de los primitivos como "pueblos sin historia", que considera erróneo; sólo sucede que su historia no nos es asequible. Cree que de ellos —los primitivos— han surgido las civilizaciones "sin parentesco", en virtud de *mutaciones*; así como las civilizaciones "con parentesco" lo han hecho en virtud de *secesiones*, a partir de civilizaciones preexistentes. La distinción entre sociedades primitivas y civilizaciones no la basa en la presencia o ausencia de instituciones, que son atributo del género entero y —por lo tanto— propiedad común de las especies; tampoco en la "división del trabajo" (aunque en rudimento, existe ya en las sociedades primitivas), sino que la diferencia estriba en que las sociedades primitivas se nos aparecen en condición *estática* y las civilizadas en *proceso dinámico*. Pero este estatismo de las sociedades primitivas no es *de ser* sino *de estar*, o sea, no es permanente y funcional, sino accidental, un puro accidente del tiempo y lugar de observación; las sociedades primitivas se encuentran como adormecidas, aletargadas, yacen en sopor en diferentes estadios más o menos retrasados, "su quietud no es la de la muerte sino la del sueño" y "aun pudiendo hallarse destinadas a no despertar jamás están al menos vivas todavía". (Para expresar gráficamente estas afirmaciones utiliza el pintoresco símil de grupos de alpinistas situados a diversos niveles en la vertiente de una montaña escarpada, unas culturas descansan del violento esfuerzo ascensional verificado reposando en un repecho —*estatismo*— otras prosiguen ardorosamente su gimnástica subida —*dinamismo*—).

Presenta Toynbee una especie de ritmo en la historia de los pueblos similar al ritmo del Universo: momentos de estatismo y momentos dinámicos, en aquéllos están las sociedades primitivas actualmente y las civilizaciones muertas, en éstos las civilizaciones que surgen y crecen. Para expresar estos conceptos —simbólicamente— recurre a dos términos de la filosofía china: Yin (que expresa la idea de reposo, armonía, satisfacción, calma, estatismo), y

Yang (que, en oposición, indica movimiento, discordia, insatisfacción, inquietud, dinamismo). La oscilación reiterada de Yin a Yang expresa el ritmo cósmico y, paralelamente, lleva el pulso de la historia. La sociedad primitiva, satisfecha de sí misma, que no aspira a nada, —en estado de Yin— que vive conforme a la “integración del uso”, en un momento dado se libera de ella e inicia un proceso dinámico, lanzándose a la “diferenciación de la civilización”.

Señala como piedra de toque, para saber si una sociedad determinada se halla en estado de Yin o Yang, observar hacia dónde se orienta la *mimesis* (a la *mimesis* le asigna decisivo papel en su interpretación de la historia el autor; la entiende como “imitación social sin prejuicios”, considerándola un rasgo genérico de la vida social). Si se dirige hacia atrás, hacia los ancianos o los antepasados, es una sociedad estática —como las decadentes o las primitivas— en ella rige el imperio del uso y la tradición; pero si se orienta hacia adelante —cara a las personalidades creadoras— se quiebra la “corteza del uso”, se está en moción dinámica, en estado de Yang.

LA GENESIS DE LAS CIVILIZACIONES.—¿Cómo, cuándo y por qué, se produce este paso de Yin a Yang que hace nacer una civilización? Toynbee, al estudiar el origen de las civilizaciones, analiza detenidamente, y rechaza, la teoría racista y el determinismo geográfico; y establece que “la causa de la génesis de las civilizaciones no es simple sino múltiple, no es una entidad sino una relación”. Esa *relación* se establece entre el hombre y su contorno físico o humano, y la génesis surge como una fusión de la interacción existente entre ambos. El factor positivo que lleva a esta génesis lo encuentra Toynbee en el esquema: *Incitación-respuesta*.

La civilización es el resultado de una *respuesta* del “factor creador interno” humano, de tipo psíquico, al desafío —*incitación*— del “factor externo”. Este factor externo afecta diversidad de formas (así, por ejemplo, la incitación de los valles de ciertos ríos, la incitación del mar, de la selva tropical, en las civilizaciones sin parentesco; la incitación del contorno físico nuevo —la tierra nueva— y la del contorno humano antecedente, en las civilizaciones con parentesco) y este factor externo diverso actúa como estímulo constante. Pero tan variadas como pueden ser las incitaciones pueden ser las respuestas, e, incluso, ante una misma incitación es factible se den varios tipos de respuesta. Y, yendo aún más allá, ante una idéntica incitación en igualdad de raza y de contorno y en las mismas condiciones, la respuesta puede ser distinta. El postulado científico de la uniformidad de la naturaleza no se aplica impositivo a las reacciones del “factor creador interno”. El resultado de un encuentro no puede ser predicho “sino que surge, a semejanza de una nueva creación, del encuentro mismo”.

Las comunidades que no responden al desafío pagan con la pena

de extinción su falta de respuesta. La incitación es un estímulo de las civilizaciones; su respuesta —acto dinámico— lo que da fuerzas a una cultura; la falta de incitación, así como su exceso, producen estancamiento y paralización (la civilización escandinava —entre otras— abortó, quedó en embrión, por exceso de estímulo). Algunas sociedades extintas están representadas hoy por ciertos restos fósiles, cuya evolución normal fué violentamente interrumpida y detenida por la intrusión de pueblos ajenos, quedando como sociedades *inmovilizadas*; su paralización durará tanto como la intrusión misma.

CRECIMIENTO.—Tras el origen de una civilización viene el *crecimiento*. Para Toynbee no es —como lo era para Spengler— un crecimiento biológico y, en cierto modo, fatal, sino que basa el proceso de desarrollo en la fuerza creadora del hombre —no de la totalidad de los componentes de una cultura, sino de una *minoría creativa* (élite). En esta minoría surge la idea creadora y renovadora que será seguida e imitada por los demás; mientras en ella —en la minoría— permanezca el poder de invención y funcione la *mímesis* —por la cual pasa el acervo de sus creaciones a la sociedad— la civilización seguirá desarrollándose. Estas minorías, que se trascienden a sí mismas, poseen un ritmo característico de vida, que consiste en un período de *aislamiento* y un *retorno*; en que vuelven con un arrollador caudal de espíritu creador y de genialidad inventiva. Estas minorías pueden ser, no sólo individuales —personalidades selectas— sino pueblos enteros insertos en una civilización, de la cual son guía y ejemplo; así Atenas con respecto a Grecia.

COLAPSO.—Mientras la fuerza interior de las minorías permanece con espléndida vitalidad, continúa el crecimiento de la civilización; pero cuando la minoría creadora se traiciona a sí misma, pasando a ser una *minoría dominante*, instaurando una imposición moral y material e imponiendo, frente al espíritu creador, la tiranía del intelecto, en este momento la *armonía* se convierte en *división* dentro del cuerpo social, la creación —por el fracaso de las minorías— en una tradición vacía e hierática, y la *mímesis* —fuerza de atracción y sugestión— en despotismo y obligación. Con ello se inicia el *colapso*, la paralización de esta Civilización; colapso que conduce a la decadencia, a la desintegración de la cultura.

DESINTEGRACION.—Con ello abordamos la etapa última, enormemente compleja de las civilizaciones. En la *Desintegración* vemos, al igual que en el Crecimiento, que no son como en Spengler, causas biológicas las que conducen a la decadencia de la civilización; sino el *fracaso* del hombre, del material humano. Las minorías dejan de estar a la altura de su misión y se hunde la cultura que dirigen y representan (o queda inmovilizada, paralizada). La minoría domi-

nante “va viviendo su muerte en vida”. La civilización muere por un acto de suicidio, del cual son responsables sus minorías; pero esta muerte no es un proceso fatal, ni inevitable, aunque sea frecuente.

En este período se desarrolla externamente un progreso técnico —clara manifestación de decadencia—, surgen militarismos despóticos y se inician expansiones geográficas desmesuradas. El fermento de descontento provoca en la masa oprimida, como reacción, revoluciones, guerras civiles, sublevaciones (épocas de “*tiempos revueltos*” denomina Toynbee a esta etapa inicial en el proceso de la desintegración), y nace en el seno de la Sociedad, como fenómeno típico de esta fase, un “*proletariado interno*”. Entendido proletariado no en el sentido restringido que le da Marx a la palabra proletario, sino como “cualquiera elemento o grupo social que en alguna manera esté en, pero, no sea de una sociedad determinada en una edad determinada de la historia de ella”. Es por lo tanto un proletariado no económico sino de resentidos, que se va progresivamente *extrañando* de la minoría dominante, manteniéndose dentro de la Sociedad en desintegración pero sin ser parte de ella. Y en torno, fuera de las fronteras, un “*proletariado exterior*”, constituido por los pueblos insertos en su órbita de influencia, que comienzan a resistir la asimilación.

Quedan actuando en esta Sociedad decadente, pues, una *minoría dominante*, que se mantiene a sí misma, por la imposición y por la fuerza, en la superficie; *ejerciendo presión desde arriba*. Un *proletariado interno*, en sorda o abierta oposición, *ejerciendo presión desde abajo*. Y —como peligro externo que se cierne— el *proletariado exterior*, hasta ese momento subvugado por la cultura superior, pero que se despierta en honda amenaza, *ejerciendo presión desde fuera*. Todas las sociedades decadentes, según Toynbee, se dividen en estas tres clases, que actúan creando instituciones uniformes, iguales para todas las decadencias: La *uniformidad* es característica de las decadencias, así como la *diferenciación* y la *diversidad* lo son de la etapa del Crecimiento.

Estado Universal.—Esta triple pugna —minoría dominante, proletariado interno, proletariado externo— lleva al nacimiento de un *Estado Universal*. Antes de terminar su historia, la minoría dominante construye y consolida un “Estado Universal” (el cual sustituye a la época de “*tiempos revueltos*”), que intenta —en la esfera del pensamiento— justificar su existencia de facto elaborando una filosofía propia. Una sociedad “*in extremis*” halla aún fuerzas positivas suficientes para crear un imperio. El Estado Universal es “una de esas instituciones en que las sociedades decadentes cobran cuerpo en la última fase de sus vidas. Y, a veces, la extensión en el tiempo de esta agonía de una sociedad puede ser tan larga como su vida misma.

Los Völkerwanderung.—El Estado Universal se hunde ante la intervención violenta del *proletariado exterior*, ante los *Völkerwanderung* —desplazamientos de pueblos—, que en incesante e impetuosa avenida, proveniente de allende las fronteras, inician su “Edad heroica”, y se asientan sobre el escenario de la vencida civilización, repartiéndose sus despojos en numerosos “*Estados sucesores*”.

Se intenta detener, una vez más, la caída, y surge, cuando se inician los primeros *Völkerwanderung*, el “*salvador*”, que aspira a conseguirlo. Señala Toynbee una varia tipología de salvadores: el “salvador por la espada”, que retrasa pero no detiene la caída; el “filósofo rey”, cuya obra perece con él, o fracasa por intentar unir dos naturalezas radicalmente distintas; el “salvador arcaizante”, que intenta la salvación retornando al pasado, y el “salvador futurista”, que proyecta su mirada hacia un filosófico esperanzador futuro; ambos últimos también fracasan, porque al evadirse del presente no buscan ni hallan un asidero firme por encima de la tierra.

Y un efectivo tipo de salvación: el “*salvador religioso*”, que surge del seno del *proletariado interior* (*proletariado interior* que puede ser indígena o indigenizado, o sea, nativo o extranjero incorporado a través del imperio a su órbita cultural). El salvador religioso es el único cuya obra permanece; no vence por la acción, sino por su *pasión*; su muerte plenifica su vida.

Iglesia Universal. — Contemporáneamente a los *Völkerwanderung*, el “*proletariado interior*”, desengañado de la técnica, del automatismo y de la standardización aportados por la decadencia y pugnando por librarse de la tiranía y la opresión, se distancia cada vez más de la minoría dominante, caminando hacia la total segregación. Da un paso decisivo cuando, depurando su propio contenido humano, hace surgir de sí mismo una nueva *minoría creadora*, que le señala el camino de la salvación y de la redención en la fe —una profunda y honda fe—, abriendo su alma a la esperanza religiosa. Se crea una religión, no para unos pocos, sino para todos, sin distinción de clases ni de fortunas, para los oprimidos como para los poderosos: para todos los hombres y para todos los tiempos. Sobre ella se asienta una *Iglesia Universal*, creada por el *proletariado interior* con sus propios recursos. A esta religión universal le ha facilitado su nacimiento y su expansión —su universalidad en el espíritu y en el espacio— el Estado Universal, realizando una labor previa de asimilación de culturas y acercamiento de pueblos.

Hemos visto que en la desintegración de la Sociedad las tres fuerzas actuantes han provocado reacciones: la *minoría dominante* creando un *Estado Universal*, como última presión desde arriba; el *proletariado exterior*, plenificando su presión desde fuera, *produciendo un Völkerwanderung*, que se apodera del escenario geográfico de la extinta civilización; el *proletariado interior* provocando el

nacimiento de una Iglesia Universal, como resultado de su presión desde abajo. De todas estas creaciones, la última será la de más intensa vitalidad.

Recapitulando, hemos hallado en Toynbee varias fases por las que pasa cada civilización; son éstas: *Génesis* o nacimiento, *Crecimiento* o desarrollo, *Colapso* o iniciación de la decadencia, y *Desintegración*, en que se completa la decadencia. Esta última, a su vez, se subdivide en varias etapas con personalidad característica: Época de tiempos revueltos, Estado Universal, *Völkerwanderung*, Iglesia Universal.

SOCIEDAD FILIAL.—¿Y después, una vez muerta una sociedad, qué sucede? Según Toynbee, surge una nueva sociedad, filial de la anterior. Ante una caída —la extinción del Estado Universal a manos de los *Völkerwanderung*— el proletariado interno ha dado una respuesta de tipo religioso, y nace, como consecuencia, sobre esta base religiosa, una “Civilización derivada”. En el momento en que se produce el acto de *secesión* del proletariado interno, aparece en el campo de las culturas la nueva “sociedad filial”. (A veces, excepcionalmente, la base religiosa la aporta el proletariado externo invasor, que trae e impone su religión).

Durante cierto tiempo Imperio e Iglesia coexisten; el Imperio, *muerto en vida*: la Iglesia, con fresca vitalidad. La invasión provocada por los *Völkerwanderung* hace desaparecer el Imperio, “casa edificada sobre la arena”, pero fortifica aún más la posición de la Iglesia, que sale triunfante del choque de ambas culturas y se constituye en eje en torno al cual se integra la naciente civilización.

La Iglesia Universal es la sólida base de la nueva cultura, frente a la cual el papel desempeñado por los *Völkerwanderung* es insignificante y sus productos efímeros. La caída del Imperio o Estado Universal y los desplazamientos de pueblos son señales de la nueva filiación, pero “señales y nada más”; la Iglesia, en cambio, está íntimamente implicada en la nueva Sociedad. La Iglesia Universal representa un doble papel —en vertiente hacia dos épocas—; de un lado, el refugio espiritual del proletariado interno de una Sociedad en declinación; del otro, la crisálida de una nueva Sociedad en gestación; de ella emerge y en torno de ella se estructura la nueva civilización filial. Así, por ejemplo, al hablar del origen de la “Sociedad Occidental”, Toynbee dice que el surgimiento de “Estados sucesores” creados por los bárbaros, es meramente el “reverso de la caída del Imperio, y esta caída presagió inexorablemente la suya propia”. Ni siquiera, afirma, pueden los bárbaros “pretender la distinción de haber dado el golpe mortal; porque en el momento que invadieron el Imperio romano, la Sociedad Helénica (paterna de la Occidental, según Toynbee), estaba moribunda ya —suicida que moría lentamente de las heridas que se infligió durante ‘tiempos revueltos’ si-

glos antes". Y, recalcando, insiste en que la "Edad heroica" de los bárbaros fué meramente "un epílogo a la historia helénica y no un preludio a la nuestra".

Los "Estados sucesores" pertenecían al pasado exclusivamente; en cambio la Iglesia se proyecta —por su propia íntima naturaleza— hacia el futuro igual que hacia el pasado.

Por lo tanto el valor del *testimonio* de las iglesias universales para establecer los casos de paternidad y filiación de una sociedad con respecto a otra, es absoluto para Toynbee; en cambio el de los Estados Universales y los *Völkerwanderung* es condicional. Así, en la paternidad de la Sociedad Helénica respecto a la Cristiandad Ortodoxa y la Sociedad Oriental, el vínculo religioso donde germina la nueva sociedad es la Iglesia cristiana; en la paternidad de la Sociedad Siríaca respecto de la Árábica y la Iránica, es el Islam; en la paternidad de la Indica respecto de la Hindú, es el Hinduismo; en la de la Sínica respecto de la del Lejano Oriente, es el Mahayana...

Al lado de estas *señales* y *testimonios* de relación paternofilial añade Toynbee un sistema más: el desplazamiento geográfico expansivo de la Sociedad filial, a partir del ámbito inicial que le brinda la Sociedad paterna.

Entre todas las religiones universales, instrumentos de paso de una cultura a la siguiente y centro de integración de las sociedades filiales, Toynbee asigna a la religión cristiana un papel y relieve excepcional. Bien es verdad que en la etapa actual de su pensamiento, no así al principio, en que la sitúa al mismo nivel y le asigna la misma función casi puramente instrumental, que a las demás. En los primeros volúmenes de su obra, el "*Estudio de la Historia*", las Iglesias Universales son el lazo que une la Sociedad decadente con la nueva Sociedad en gestación, de la cual son crisálida y futuro. Pero las Iglesias Universales están íntimamente implicadas en este futuro de la nueva Sociedad, en cierto modo este futuro se forma de la propia sustancia de la Iglesia que lo hace posible; esto va más allá de una actuación puramente instrumental.

Prosiguiendo en este camino, el pensamiento del autor ha ido elevando cada vez más el papel histórico de las religiones; hoy, ha eliminado de su concepción toda apariencia de función *auxiliar* de la Iglesia en la Historia, e, incluso, invirtiendo los papeles, sugiere que los colapsos y desintegraciones de las civilizaciones pueden ser procesos auxiliares que permiten ascensos en el plano religioso. O sea, las civilizaciones están históricamente al servicio de la religión y no al revés (3). Si la Historia entonces es un progreso de las creen-

(3) En los cuatro últimos volúmenes, recién publicados, llega, avanzando aún más en su afirmación del papel histórico decisivo de la Religión, a afirmar que ella es realmente la auténtica razón de ser de las civilizaciones.

cias, la Religión Cristiana es el pináculo de todas las religiones, ya que en ella —y únicamente en ella— se produce el hecho sobrehumano de la Crucifixión; solamente en la Religión Cristiana su Salvador participa de la naturaleza divina y humana. Cristo sacrificó su vida en aras de la Redención, dando con ello la más sencilla y gran lección al mundo.

De acuerdo con estas afirmaciones, de que la Civilización históricamente sea un medio y la Religión un fin, cree que nuestra civilización, aunque sea como las demás, susceptible de desintegrarse, no ha de ver forzosamente el nacimiento de una nueva Religión Universal que sustituya a la Cristiana, como sucedió en las anteriores relaciones paterno-filiales, ya que nuestra religión actual es la sublimación de todas las anteriores. Probablemente el fin de nuestra Civilización Occidental sería no la muerte, sino el principio de un extraordinario crecimiento de la Religión Cristiana, que se depuraría y renovaría, adquiriendo una nueva vitalidad. Cree que el Cristianismo quedaría como heredero espiritual de todas las otras religiones superiores, y “la Iglesia Cristiana como institución podría quedar como heredera social de todas las otras iglesias y de todas las civilizaciones” (4).

II

CRITICA

En el artículo anterior hemos expuesto sucintamente el esquema conceptual de la Historia de Arnold Toynbee; en éste pasamos a hacer el estudio crítico del pensamiento histórico del autor en aquellos aspectos y matices que vemos como fundamentales y decisivos.

La aparición de los primeros tomos de la obra el “*Estudio de la Historia*” sorprendió extraordinariamente a los historiadores y provocó gran expectativa y curiosidad, e, incluso, furiosos ataques. Los factores que provocaron esta expectación fueron —entre otros— la extraordinaria erudición, la heterogeneidad del material utilizado y la, innegable, personalísima reconstrucción del pasado histórico conocido, así como por la amplia estructuración de los conceptos, levantados sobre un impresionante andamiaje.

(4) Toynbee, A. *La civilización puesta a prueba*. Buenos Aires. Emecé 1952. 241 páginas. Conf. p. 219. (Y en general, para este aspecto del papel histórico de las religiones y, concretamente, de la Cristiana, consúltese, además del *Estudio de la Historia*, el ensayo titulado *El cristianismo y la civilización*, del cual forma parte esta cita; páginas 206-230-.

Las principales influencias en la formación histórica de Toynbee no nos las oculta el autor; él mismo nos las señala con insistencia. Estas son:

Ante todo, *Tucidides*. Toynbee cree que las experiencias que hemos de vivir en nuestro mundo ya las experimentó Tucídides en el suyo. Este concepto toynbiano pertenece totalmente a la tradicional historia pragmática, género histórico en el cual queda inserto, precisamente como ejemplo típico —aunque discutible— el propio Tucídides. Y que se basa en la creencia de que la historia se repite en sus grandes líneas; de Tucídides toma Toynbee la idea de la contemporaneidad filosófica de las civilizaciones en una paralela etapa de desarrollo.

Spengler. Su lectura fué decisiva para Toynbee, pero sobre el problema del origen de las culturas no consideró satisfactoria la obra de este autor; por ello decidió Toynbee ahondar este aspecto de las culturas, y a esta tarea consagró gran parte de sus esfuerzos.

Goethe. El “Fausto” —concretamente el prólogo en el cielo del tomo, II, “el encuentro trashumano”— le sugirió su idea principal: el esquema incitación-respuesta, sobre el cual basa su teoría del origen y transformación de las culturas.

El principio más importante de la obra de Toynbee es, que la materia de la historia la constituyen las “sociedades”, o, más exactamente, las “civilizaciones” (una de las dos especies del género “Sociedad”), ya que las “sociedades primitivas” son objeto de estudio antropológico, pues al presentársenos en condición estática, no son “todavía” objeto de la historia. No hay, por lo tanto, una historia, sino muchas, tantas como civilizaciones. Historia Universal es la historia del conjunto de las civilizaciones.

Su esfuerzo principal va dirigido al estudio comparado de las civilizaciones, puesto que éstas son susceptibles de contacto lo mismo en el espacio que en el tiempo.

Vista en su totalidad, la obra de Toynbee produce más impresión por su erudición que por su valor como posible honda intelección del pasado; la suma de materiales que pone a contribución en su “*Estudio de la Historia*” están faltos de una clara, orgánica distribución.

En conjunto, el contenido carece de cohesión, evidente consecuencia de que al autor se le escapa y no acierta a ver la unidad de la Historia y de su desarrollo, con lamentable frecuencia. Los términos técnicos puestos a contribución por él, para expresar sus conceptos, son poco sólidos y, a veces, imprecisos e inseguros; en esto quiso seguir el camino de Spengler, pero se quedó en el camino. La misma designación de las sociedades históricas como “civilizaciones”, es mucho menos acertada que la de “culturas” de Spengler;

en alemán y en inglés y, en general, en el pensamiento moderno, cultura significa vida espiritual, desarrollada en el seno de una Sociedad, civilización expresa más bien los avances o progresos externos de una Sociedad, técnica, conquistas materiales.

Su sistema de la Historia intenta construirlo sobre la base de un sincretismo forzado, cuyos materiales, a veces incompatibles, son difíciles, y en ocasiones imposible, de encajar unos en otros. Por un lado, pretende seguir el método empirista y pragmático inglés, como apoyo primario; por otro, el humanismo cristiano; por otro, utiliza, modificándolas, las ideas eje de Spengler, e incluso aprovecha parcialmente el intuicismo de Luis Klages y algunas de las fantasías de Wells. Aparte de ello, a lo largo de su obra ha ido cambiando algunas de las ideas claves de su pensamiento (por ejemplo, su concepto en torno al papel de las religiones universales, en el aspecto concreto de la Religión cristiana). Todo esto convierte su visión de la Historia, con penosa incidencia, en algo ausente de cohesión y unidad. Y muchas veces, en la utilización de ejemplos literarios o mitológicos como comento o aclaración a los ejemplos históricos, excede los límites permisibles a la histórica prudencia. No obstante, antes de seguir adelante, interesa hacer señalar una novedad instrumental muy interesante en la obra de Toynbee: por primera vez se ponen a contribución —y en forma sistemática— los conocimientos resultantes de la investigación moderna arqueológica, en una obra de Filosofía de la Historia.

Los conceptos fundamentales de Toynbee, en torno a los cuales gira su sistema de la Historia, son excesivamente amplios y ambiciosos (incitación - respuesta, aislamiento - retorno), esquematizando exageradamente las líneas del proceso histórico con ellos.

Aproxima o, yendo más allá, identifica en su reconstrucción del pasado, circunstancias y sucesos que realmente nos parecen muy remotos entre sí, o totalmente ajenos, en su significación y en su sentido, pero cuyas supuestas concomitancias se nos presentan un poco como artículo de fe.

Cita Toynbee a autores de enésima fila, a veces casi desconocidos, con reiteración (que parece indicar el deleite de un descubridor), y, en cambio, no utiliza, cita o comenta sus obras, a autores de primera magnitud, como Ranke, Vico, Hegel y otros de igual categoría.

Para Collingwood la obra de Toynbee representa una reafirmación tardía del punto de vista positivista. Dice de ella que es “un esquema de casilleros complicadamente dispuestos y rotulados en los cuales puede acomodar hechos históricos prefabricados” y también: “los principios que constituyen su individualidad son principios derivados de la metodología de la ciencia natural. Estos prin-

cipios se basan en la concepción de las relaciones externas. El estudio de la Naturaleza se ve confrontado por hechos separados, distintos, que pueden contarse... Pasa luego a determinar las relaciones entre los hechos, siendo siempre estas relaciones eslabones que conectan un hecho con otro externo a él. Una colección de hechos eslabonados de este modo forma, a su vez, un solo hecho cuyas relaciones con otros del mismo orden tienen el mismo carácter externo. Si los métodos del hombre de ciencia han de ser efectivos, lo primero que se requiere es que se trace una línea clara entre un hecho y otro. No debe haber confusiones. Estos son los principios con los cuales trata Toynbee la Historia" (1).

En consecuencia —y siguiendo con Collingwood— “considera la historia misma, el proceso histórico, como dividido por líneas netas en partes mutuamente exclusivas, y niega la continuidad del proceso en virtud del cual cada parte invade e interpenetra otras...”, además “considera al historiador como el espectador inteligente de la Historia, de la misma manera como el hombre de ciencia es el espectador inteligente de la naturaleza; no logra ver que el historiador es un elemento integral en el proceso de la historia misma, que revive en sí mismo las experiencias acerca de las cuales alcanza conocimiento histórico...” “Este elemento de proceso es la vida de la historia...” O sea —resumiendo— “que el pasado, en vez de vivir en el presente, como lo hace en la historia, se concibe como pasado muerto, como sucede en la naturaleza” (2).

A través de este sagaz juicio de Collingwood, vemos perfectamente que Toynbee no ha sabido percibir con claridad la fundamental diferencia existente entre *naturaleza* y *cultura*, entre ciencia natural y ciencia cultural, en finalidad y método, conceptos y oposición ya claramente fijados por Rickert en la primera década del siglo actual (3). Y el propio Rickert señala cómo la Historia es, en cierto modo, la ciencia cultural por excelencia, hasta el punto de reconocer que todos los valores culturales son históricos (“ciencias culturales históricas” las denomina exactamente). Ya antes de Rickert, Windelband había precisado la distinción existente entre ciencia natural y ciencias del espíritu, entre conceptos ideográficos y nomotéticos, e incluso Dilthey, para quien esta diferencia se agiganta hasta convertirse en abismo.

Pero no hemos de olvidar que Toynbee —con Spengler— son los primeros que han intentado en forma sistemática y metódica

(1) COLLINGWOOD. *Idea de la Historia*. Cfr. Edición del F. C. E. México, 1952. pp. 190-92.

(2) Id., id.: pp. 192-33.

(3) *Ciencia cultural y ciencia natural*. Cfr. Edición de Espasa-Calpe. Buenos Aires. 1945. 219 pp.

establecer un ambicioso cuadro de la humanidad y de su interno desarrollo histórico, insertando en esta labor los resultados del extraordinario progreso actual de las ciencias auxiliares de la Historia y de la ciencia en general. Estos cuadros, naturalmente, tienen sus fallas, como todas las ojeadas históricas que pretenden abarcar la totalidad del pasado e integrarlo en una visión unitaria basada sobre una rigurosa construcción personal.

De estos dos intentos, debemos reconocer que la caracterización del acontecer y la penetración en el alma de los pueblos es más honda y clara en Spengler; en él la acumulación desorbitada de información histórica, no llega, como en Toynbee, a hacer perder la percepción de la totalidad.

Intuición e Historia

El método histórico fundamentalmente es intelectual, como corresponde al carácter de ciencia que posee la Historia; pero exige la *intuición*, sin ella no es factible intentar la reconstrucción del pasado en amplia perspectiva sistemática, penetrar en su significación y su sentido. La intuición juega un importante papel en la obra de Toynbee, así como en la de Spengler; la intuición lleva a Toynbee a extraer de la masa en apariencia amorfa del acontecer, organismos con significado propio las “civilizaciones”, y a Spengler las “culturas”. Pero si para Spengler las culturas tienen un proceso fatal y un ciclo vital preciso de un milenio, en Toynbee se asigna un margen a la libertad humana; aunque esto no impide que el proceso —génesis, crecimiento, colapso, decadencia— se realice necesariamente y esté previsto de antemano.

Unidad de Civilización y Racismo

Toynbee se opone al concepto de una posible identidad de las civilizaciones; a esta creencia la denomina “dogma de la unidad de civilización”, y la considera pura ilusión egocéntrica originada por el espejuelo de la técnica occidental universalizada.

En efecto, hasta el siglo XVIII, la ciencia histórica de Europa no se vio bien más que a sí misma y se consideró eje y centro de la historia universal, en torno al cual giraban los demás pueblos como apéndices subsidiarios. Así, la pretendida “periodización” histórica en Edad Antigua, Edad Media, Moderna y Contemporánea, con que se ha dividido tradicionalmente la Historia Universal, son creaciones surgidas en el marco europeo y que solamente responden a fenómenos internos. El haberla hecho extensiva a los demás pueblos, forzándolos a entrar en este cuadro, supone realmente un caso de miopía egocéntrica.

El conocimiento, actual de las grandes culturas pretéritas o vivientes, ha hecho percibir por fin a Europa la unilateralidad de su visión histórica. En Spengler hay un evidente intento de cortar el lastre de esta miopía secular; en su morfología de las culturas se insertan con todos los honores las grandes culturas orientales. Toynbee procura realizar la misma tarea y desembarazarse totalmente de ese prejuicio tradicional; a todas las civilizaciones se les asigna idéntico relieve en su esquema; ello le lleva a rechazar también, junto con la teoría de la unidad de civilización, la teoría racista y el prejuicio de la inferioridad de las razas de color.

No obstante, a pesar del progreso de visión histórica que denota la actitud de Spengler y Toynbee, es exagerado afirmar que las culturas carecen de toda clase de contacto —como lo hace Spengler— o que, en todo caso, poseen sólo puros contactos en realidad exteriores, puesto que cada una tiene y sigue rigurosamente su personal derrotero y límite —como lo hace Toynbee—. Ambos encasillan la Historia en realidades distintas y separadas.

Jaspers piensa que, a pesar de que la experiencia parece atestiguar contra la unidad, la Historia es un *movimiento hacia la unidad*. Analiza detenidamente los argumentos tradicionales a favor de la unidad de la Historia y su probable verdad o falsedad, tanto los hechos que indican la unidad, como la unidad de la Historia por su sentido y su meta, llegando a la convicción de la existencia de esta unidad basada sobre el pensamiento de una concepción total de la Historia, de la Historia Universal como un todo (4). Jaspers cree que la humanidad tiene un origen único y una meta final —aunque desconozcamos este origen y esta meta— y estructura su estudio de la Historia en torno a la época que denomina *tiempo-eje* (500 a. de J. C.; o, más ampliamente, del 800 al 200 a. de J. C.), época que considera decisiva para la Historia Universal (4a). Y afirma que hoy más que nunca existe una unidad real de la humanidad, una conciencia de universalidad, de ser la Historia un solo proceso en constante contacto y trato recíproco (5).

Realmente —en contra de Spengler y Toynbee— la argumentación tradicional antigua y moderna a favor de unas relaciones de carácter verdaderamente interno entre las civilizaciones, y no puros contactos ocasionales, es más convincente y cala más hondo en la interna convicción general humana de como se desarrolla el acontecer.

Al igual que afirma Toynbee que en las naciones no se dan ca-

(4) *Origen y meta de la Historia*. Cfr. 2.ª edición de la Revista de Occidente. Madrid. 1953. pp. 265-84.

(4a) *Id.*, *id.*; pp. 7 y ss.

(5) *Ibidem*; pp. 150-51.

sos de autosuficiencia y aislamiento, afirmación basada sobre una previa prolija demostración, con la misma argumentación y ampliando el sujeto, podemos afirmar que en la Historia de los pueblos —llamémoslos civilizaciones— no se da, a lo largo de todo su desarrollo, un caso total de independencia absoluta respecto a los demás, exactamente igual que en sus miembros o naciones; la Historia de Europa, e incluso la de China o la India, es función, en gran parte, de la intervención de pueblos extraños, que tanto en la esfera del espíritu —influencias culturales de diverso género— como en la material —migraciones, contactos comerciales, cesión de conocimientos técnicos, conquistas, etc.— han influido en el curso del acontecer de los demás.

La Historia Universal se nos ha aparecido al espíritu humano siempre como una *posibilidad*; el hombre ha tendido a considerar a la humanidad como un sujeto único de la Historia y ha creído entrever a través del acontecer la existencia de causas que actúan sobre todos los hombres por igual. Indudablemente —de hecho— son pocos los acontecimientos a los que se puede atribuir una evidente universalidad, pero existen algunos que en su significado profundo son universales —aunque aparentemente locales— que trascienden su primitiva localización; en *acto* se circunscriben a una región o época determinada, en *potencia* llevan inserto en su seno un germen de universalidad; así Sócrates o Cristo, por ejemplo. Y hoy la Historia tiende a hacerse más fácticamente universal, cualquier angustia de cancillería en un país se extiende en múltiples ecos por los Estados más alejados. La interpretación “cerrada” de Spengler y Toynbee en culturas totalmente distintas y separadas, susceptibles de contacto o no, se opone, no sólo al común sentir humano, sino a la reiterada experiencia histórica, que estos autores —consecuentes con su previa intelección— se ven obligados a forzar. Si existe una real distinción innegable, entre las civilizaciones, y éstas, efectivamente, poseen cada una su personalidad, no por ello se puede deducir su total separación en unidades en absoluto independientes y afirmar que el contacto entre dos civilizaciones provoca casi forzosamente paralización o muerte de una de ellas, fosilización o defunciones. Las civilizaciones no sólo “chocan”, son susceptibles también de intercambio vital. No sólo hay “pseudomorfosis” —según la expresión de Spengler— sino también auténticos trasposos de cultura, transformaciones de espíritu y materia.

Ciclos culturales

Como Spengler, Toynbee caracteriza la Historia por una tipología de ciclos culturales (Génesis, Crecimiento, Colapso, etc.) Pero la tipología cíclica de Toynbee es distinta de la de Spengler, no

sólo por su enumeración y orden, sino porque en Spengler es una determinación biológica la que lleva a las culturas a transformarse y desaparecer, y en Toynbee, en cambio, la fuerza que hace nacer, crecer y morir las civilizaciones parte del propio sujeto de la Historia, el hombre. Es el hombre, la naturaleza humana y su impulso creador o su fracaso quien conduce la Historia. Las civilizaciones las guían sus minorías, no el sino prefijado. Las civilizaciones mueren por un acto de suicidio y nacen por una superación humana de las dificultades. La acción humana es la que rige la Historia.

La interpretación de las minorías como rectoras de los pueblos ya la había hecho Ortega y Gasset en 1930, tres años antes de aparecer los primeros volúmenes de la obra de Toynbee (6) e, incluso, la había señalado en 1921 en forma taxativa, afirmando: "Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos... Se trata de una ineludible ley natural que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la Ley de las densidades en física..." (7). Pero Ortega no hace sólo responsable de la degeneración de una Sociedad a sus minorías decadentes, sino también a la masa, que, en un momento dado, "se niega a ser masa —esto es, a seguir a la minoría directora"—, consecuencia de lo cual "la nación se deshace, la sociedad se desmembra y sobreviene el caos social, la invertebración histórica" (8). Para Ortega el siglo XIX fomentó este fenómeno de descomposición, iniciando el predominio del hombre-masa, el imperio de las masas actual. Halla muchos ejemplos de "esta subversión moral de las masas contra la minoría selecta" (9).

Realmente el papel rector de las minorías en la historia es algo expresa o tácitamente reconocido por todos los historiadores, idea vieja, por vieja un poco olvidada; el mérito de Toynbee consiste en haberle asignado un extraordinario relieve en su interpretación de la Historia, convirtiéndola en eje en torno al cual gira el desarrollo o decadencia de los pueblos.

Grupos culturales

La diferenciación en grupos culturales que hace Toynbee, a los que denomina *civilizaciones*, cada una de las cuales es una especie y todas sumadas constituyen la humanidad culta, no es tampoco nue-

(6) En "*La rebelión de las masas*".

(7) *España invertebrada*. Cit. 8.ª edición de la Revista de Occidente. Madrid, 1952. Pág. 84.

(8) *Id.*, *id.*; pág. 85.

(9) *Ibidem*. Pág. 88.

va. El propio Toynbee cita como precursor a Gobineau —y aun se remonta más lejanamente la procedencia—; Gobineau da una lista de diez sociedades —21, Toynbee— que se han elevado al estado de sociedades completas, y afirma que el resto de las naciones que han vivido sobre la tierra gravitan en torno de ellas como los planetas alrededor del sol (10). Estas diferenciaciones que halla Toynbee y sobre las cuales sustenta su clasificación en 21 civilizaciones, reconocemos que existen, pero no tan taxativas como para ser unidades claras e indiscutibles de clasificación. Además, al hacerlas no sigue una rígida sistematización, sino que en unos casos se basa sobre la civilización material común, otras en el parentesco racial y otras en la comunidad de religión.

El contorno físico

Toynbee, en su teoría del contorno físico o “factor externo” que actúa sobre el “factor creador interno”, provocando una incitación que exige una respuesta, tiene en cuenta la bibliografía antropogeográfica y sus conclusiones —sin por eso seguirlas dócilmente—, de la influencia del medio geográfico sobre el individuo y su “habitat”. Así, por ejemplo, considera a Huntington (11) “uno de los investigadores del contorno físico de la vida humana más distinguidos y de mente más original” (12). Toynbee niega que el contorno o ambiente geográfico pueda llegar a ser sólo por sí mismo el factor positivo que ha generado las civilizaciones y “ni siquiera el contorno geográfico-social entero, en el que se toma en cuenta tanto el elemento humano como el no-humano, puede ser considerado” (13) como tal. Vemos, por lo tanto, que se sitúa fuera del determinismo geográfico; el contorno geográfico es un “factor” que actúa históricamente originando una “incitación” pero no condiciona la respuesta, ésta puede ser tan varia como lo es la naturaleza humana (14).

(10) *Essai sur l'Inégalité des Races humaines*. Cfr. Edición de Firmin Didot. Paris, 1853-55. 4 vols. (v. I, pp. 362 y ss.)

(11) Autor de *Civilización y Clima*.

(12) *Estudio de la Historia*, I, 323 (Cfr. ed. de Emecé editores. Buenos Aires, 1951. 524 pp. Trad. de Jaime Perriau).

(13) *Id.*, *id.*; pág. 299.

(14) En HUNTINGTON está ya apuntada esta diversa reacción humana ante un mismo estímulo; e, incluso, esbozada—con otras palabras—la teoría de la paralización por falta de respuesta o por respuesta inadecuada (*Civilización y Clima*. Cfr. Edición de la Revista de Occidente. Madrid, 1942. 349 pp. Especialmente el capítulo XIV, pp. 313-34).

Incitación-respuesta

En su esquema incitación-respuesta basa Toynbee la génesis de las civilizaciones. Frente a un desafío surge una contestación, con ello se inicia una cultura. La superación de un momento difícil o de una situación nueva y desconocida, abre el camino al progreso. No es nueva tampoco esta idea. Cuando expone Toynbee que, como consecuencia de su respuesta (respuesta que es siempre típica y personal en cada civilización), cada cultura inicia su génesis o gestación, desarrollando una personalidad característica, y que los herederos ampliarán esta cultura ya puesta en marcha, nos hallamos con un antiguo concepto biológico, que está ya en Spencer y Lamarck. En el siglo XVIII Lamarck creó dos principios que le han dado fama perdurable: que el órgano se perfecciona mediante el ejercicio, y que este cambio se transmite por herencia. Es el llamado "factor lamarckiano" o "herencia de los caracteres adquiridos". En Spencer nos encontramos también que los organismos se modifican por ejercicio de sus funciones características y por herencia.

Toynbee, en cierto modo, traslada estos conceptos a su sistema de la Historia. El *ejercicio* es la *respuesta* (actuación), ante la incitación permanente; esta respuesta, si es adecuada, provoca el perfeccionamiento de una cultura, que surge como civilización. La transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos la vemos claramente en Toynbee cuando dice que una vez puesta en marcha una civilización ésta sigue progresando; una vez roto el estado de Yin por un acto dinámico —la respuesta— cada generación recoge los avances de la anterior, en proceso constructivo de crecimiento, dentro de una misma y peculiar personalidad (implícita ya en la primera respuesta y desarrollada ampliamente a lo largo de su historia ascendente), hasta el momento en que se inicie su colapso y su decadencia.

Estatismo-dinamismo

El esquema *estatismo-dinamismo* en el cual encuentra Toynbee el ritmo de la historia, oscilación reiterada de pasividad-actividad, de armonía-discordia y que le sirve para realizar una dicotomía de las sociedades en primitivas y civilizadas, según estén en estado estático o dinámico, es realmente como concepción del proceso histórico, de una gran novedad. Más que en su planteamiento concreto, en la universalidad que se le adjudica.

Pero podemos afirmar que, si como postulado que se aplica a todo el acontecer con perspectiva universal es original, como concepto histórico implícito está ya en casi todos los historiadores. La historia genética moderna, cuyas raíces remotas arrancan de Polibio,

ve la historia como un *proceso*, como acción, como un vector con dirección y sentido. O sea, como acontecer dinámico, en cuya visión está inserto, por tanto, el concepto de Historia como una suma de actos dinámicos.

También se denomina tradicionalmente por los historiadores el lapso inicial de la historia de nuestra humanidad con la palabra Prehistoria. Literalmente, período que antecede a la Historia. Si la Historia es un proceso dinámico, entonces Prehistoria, etimológicamente, supone negación de lo anterior, o sea, época inmóvil, estática, sin cambios, inmutable; anterior a lo histórico-dinámico. Y es más, se dice que los primitivos actuales están en la Prehistoria, con lo que se les identifica con los de la primera etapa de la humanidad; se les supone culturalmente inmovilizados. Tenemos aquí claramente enunciado el principio toynbiano de primitivos como etapa estática, y el de Historia (Civilizaciones), como etapa dinámica.

Respecto al estatismo primitivo, actualmente se tiende a superar la concepción tradicional y a establecer una diferencia entre los primitivos prehistóricos y los actuales. Si bien se reconoce que los primitivos actuales viven, como dice Toynbee, conforme "a la integración del uso", vueltos cara al pasado, en un pretérito estático; y que no son pueblos sin historia, sino que ésta se ha detenido y no la conocemos; se sostiene, en cambio, que los primitivos prehistóricos realizaron un proceso de extraordinario dinamismo. En ellos estaba en germen, y realizan, los primeros pasos gigantescos que llevan a la civilización. Del paleolítico al neolítico hay más distancia en el camino del espíritu que del neolítico a nuestros días.

Concepto de crisis

La decadencia, en el momento en que una cultura detiene su crecimiento e inicia la curva de su descenso, se ha intentado explicarla a lo largo de la historia de múltiples maneras. Se ha atribuido a razones astrológicas, a la fatalidad, a una muerte biológica, al azar... No le satisfacen a Toynbee ninguna de estas explicaciones, ya que todas ellas son causas ajenas a la propia civilización, situadas fuera; él intenta hallar la causa en el propio contenido de la civilización, en su sujeto, el hombre.

Para Toynbee la decadencia es producida por el fracaso del material humano, de la minoría rectora, y el subsiguiente hundimiento de la *mimesis*. Es un poco atrevida y osada esta generalización, peca de apresurada y sin base empírica suficiente, como señala acertadamente Huizinga, aunque conocemos crisis culturales del pasado histórico y numerosas civilizaciones salen a la luz de año en año, el material que poseemos no es suficiente para conocer bien la causa de estas crisis. "sólo los veinte siglos que transcurren desde el imperio

de Augusto y la vida de Cristo están bastante próximos a nosotros para emitir comparaciones fructíferas" (15).

En efecto, históricamente, sólo Roma se nos presenta ante nosotros con claridad e información suficientes para llegar a comprender bien las causas internas de su decadencia. De las demás civilizaciones conocemos el proceso externo de su descomposición, pero no aparecen ante nosotros con luz suficiente para penetrar las causas internas que las llevaron a la caída. En consecuencia, no son bastantes datos los que nos proporciona un caso concreto para establecer una ley universal de las decadencias; y si —como pretende Toynbee— su construcción de la historia, intenta ser empirista, la experiencia en este caso es muy restringida y ocasional para lanzarse sobre ella a generalizaciones colectivas, convirtiéndose su pretendida inducción (las inducciones verifican un ascenso de lo particular a lo universal, pero de lo particular plural, no de lo singular único; un caso concreto no es base suficiente para de él extraer una ley y apoyar sobre ella una inducción. Esto se llama generalización precipitada), en realidad, en pura especulación abstracta.

No es fácil explicar la crisis —e incluso el concepto de crisis— de las culturas, fenómeno complejo y múltiple (y no simple y uniforme como cree Toynbee), que preocupó hondamente a Kierkegaard y Nietzsche y que ha hecho surgir hoy, desmoralizador, el concepto de la *angustia* aplicado a la historia y su devenir. Resultado del pesimismo histórico que origina una vaga sensación, flotante en el ambiente de nuestros días, de estar viviendo una crisis decisiva de la historia.

Autores ilustres, que han sondeado profundamente el pasado, renuncian prudentemente ante el problema de la crisis, a dar soluciones pretendidamente definitivas y a lanzarse a concepciones axiomáticas. Así Burckhardt estudia los problemas y causas de la crisis histórica, y la considera como una *necesidad* histórica, pero no se atreve a lanzarse a abstracciones apriorísticas sin base y fundamento. No obstante, a través de breves páginas de contenido denso, nos presenta juicios y análisis profundos, de más real efectividad que los de Toynbee (16).

Max Weber, también con extraordinaria agilidad, nos indica cómo la crisis no es un fenómeno uniforme, sino que en cada cul-

(15) *Entre las sombras del mañana*. Cfr. Edición de la Revista de Occidente, Madrid, 1951. 230 pp. (v. pp. 24-5).

(16) *Sobre la crisis en la Historia*. Cfr. Edición Nueva Epoca, Madrid, 1946. 91 pp. Es interesante también su juicio sobre la crisis actual en: *Reflexiones sobre la historia universal*, cap. IV. Cfr. Ed. F. C. E. México, 1943. N.I.V + 390 pp. V. pp. 183-239. Sobre este mismo problema véase la sugestiva conferencia de ALOIS DEMPFF, titulada *Sociología de la Crisis*. Cfr. Ed. del Ateneo Madrid 1951. 28 pp. (Col. "O crece o muere").

tura ciertos fenómenos e instituciones —surgidos de la estructura de su sociedad y de la religión profesada—, son peculiares. Lo cual hace que el proceso de esta cultura sea personal y atípico (como virtualmente lo es toda la Historia) y, dentro de este proceso, la crisis posee características propias distintas en cada caso (17).

Jaspers sostiene que “no es posible dar una respuesta satisfactoria a la pregunta por el origen de la crisis... cuando se le busca mediante el empirismo causal, la comprensión intelectual o la interpretación metafísica” (18). Estos los casos de Spengler y Toynbee, por ejemplo.

En otro aspecto, cuando Toynbee habla de un momento en el proceso de una civilización, en que se inicia la decadencia, y esta decadencia ya no se puede detener, fracasando todos los intentos para lograrlo (como los salvadores puramente humanos o el Estado Universal), Toynbee unilateraliza el acontecer histórico, ya que cree que en cada momento de la historia de una civilización hay sólo crecimiento o decadencia, avance o retroceso. La historia nos enseña claramente que ambos fenómenos no ocupan épocas y campos diametralmente separados, sino que se conjugan armoniosamente; son ramas que crecen juntas y, a menudo, inseparables. La historia es un proceso que tiene dos caras, según como se la mire es surgimiento o decadencia; aquí se percibe un fenómeno típicamente decadente y más allá brota un germen que tendrá un espléndido futuro; cada época plenifica valores surgidos en la anterior, y simultáneamente, corrompe viejas herencias y crea nuevas soluciones o actitudes. Como indica Collingwood “en la historia, tal como acontece en realidad, no hay meros fenómenos de decadencia: toda declinación es también un surgimiento, y sólo las fallas personales de conocimiento o simpatía del historiador... le impiden percibir este doble carácter —al mismo tiempo creador y destructivo— de cualquier proceso histórico que se considere” (19).

Proletariado interior.

En Toynbee vimos cómo el proletariado interior surge del seno de la sociedad decadente y se va *extrañando*, alejando progresivamente de ella. Esta paulatina diferenciación culmina en una secesión.

El autor utiliza el concepto *proletario*, no en sentido econó-

(17) *Gesammelte Aufsätze zur Religionsgeschichte*. Tübingen. Verlag Mehr. 1922.

(18) JASPERS, Op. cit., pág. 149.

(19) COLLINGWOOD. Op. cit., pág. 193.

mico (como lo hace Marx), sino como resentido. Este concepto del resentimiento procede directamente de Nietzsche. Nietzsche dice que el resentimiento es el impulso de venganza, de odio, envidia, rencor. Bien es verdad que, además del impulso de venganza, en Nietzsche queda inserta la característica de *maldad* —odio, rencor, envidia— en el resentimiento y no así en Toynbee, que excluye este concepto del proletariado, acentuando en cambio, el carácter de *descontento*. Descontento social provocado por el fracaso de la minoría.

Este resentimiento del “proletariado interior” —según Toynbee— lleva al surgimiento de una Iglesia Universal; de una Iglesia que reúne y aúna a todos por el amor y el sacrificio de su Salvador. También esta teoría la encontramos —señalada como caso concreto, adscrito a un pueblo— en Nietzsche, cuando afirma: “pero este es el hecho: la rama de aquel árbol de venganza y del odio del pueblo judío —el odio más hondo y más sublime, creador de ideales y transformador de valores, cuyo par jamás ha existido sobre la tierra— produjo algo asimismo incomparable, un *nuevo amor*, la más honda y más sublime de todas las clases de amores...” (el amor cristiano) (20).

Vemos, pues, cómo el resentimiento, el rencor, puede llevar, a través de un largo camino, al amor; de una moral de resentidos puede surgir una doctrina de salvación. Pasar de una negación a una creación.

Lo que Nietzsche señala en el plano de un pueblo concreto, Toynbee lo ha elevado en su obra a teoría general de las culturas y lo aplica al análisis de las decadencias en sus últimos momentos.

El problema del Estado Universal

Vemos en Toynbee cómo, antes de terminar su historia, la minoría dominante construye y consolida un Estado Universal, como última presión desde arriba. Toynbee afirma que de las veintiuna civilizaciones que especifica viven actualmente diez, y de ellas nueve han pasado ya del Estado Universal. Sólo la nuestra no ha llegado a ese Estado todavía y probablemente tiende ahora hacia él.

El concepto de Estado Universal es hoy un problema básico en la Filosofía de la Historia. Le debemos a Hegel, que lo inicia por primera vez sistemáticamente, el estudio teórico del Estado Universal; el concepto dialéctico del acontecer hegeliano lleva, como corolario necesario, a la exigencia del Estado Universal. “Para He-

(20) *Genealogía de la Moral*. Cfr. Edición de las obras completas del autor. Leipzig, 1896-1911. 16 vols. (v. VII, 314).

gel el Estado Universal está subordinado al despliegue dialéctico de la Idea —objetivada en la naturaleza y de nuevo subjetivada en el espíritu— vuelve a hacerse objetiva en el Estado” (21). El Estado mismo es realmente el protagonista de la Historia para Hegel.

Después de Hegel el concepto de Estado Universal se estima de un relieve máximo en la consideración filosófica de la Historia. Así, en consecuencia, se han publicado estudios de extraordinario valor sobre Estados Universales históricos; por ejemplo: Sobre el Helenismo y Alejandro —siguiendo la concepción hegeliana— Droysen. Sobre los Imperios orientales, Ed. Meyer (“Historia de la Antigüedad”). Sobre el Imperio romano —de Sila a César— Carcopino (“Sylla ou la monarchie manquée”, “Points de vue sur l'imperialisme romain”, etc.)

Spengler y Toynbee han tratado extensamente el problema del Estado Universal. Spengler le confiere un relieve excepcional en su “Decadencia de Occidente” (y lo mismo en “Años decisivos”). Según él, es la forma estatal típica de la decadencia, y está situado en la transición de la *cultura* a la *civilización*; en el paso de la etapa creadora a la decadente; recordemos que civilización es, para Spengler, pura técnica, decadencia, etapa inhistórica, petrificación. Y esta petrificación se inicia con el Estado Universal.

Toynbee, al igual que Spengler, ve en el Estado Universal una institución de decadencia; pero hay mayor cohesión y homogeneidad en los supuestos que conducen a Spengler a esta conclusión que en los de Toynbee.

Ambos autores ven como Estados Universales algunos cuya universalidad es muy dudosa (el imperio Maya, el Egipto, etc.), o totalmente falsa (en Toynbee: la Rusia de los zares o la Talassocracia de Minos). Hegel considera Estado Universal aquel que —además de su extensión— posee consciente percepción de su universalidad. Toynbee identifica universalidad con extensión, lo cual le lleva a subsidiarias concepciones erróneas. No basta con la extensión —como ya lo vió claramente Hegel—, es necesario que, el Estado histórico que se analiza, haya proclamado sus títulos de “dominium mundi” y basado toda su estructura sobre ellos, convirtiéndolos en la razón vital de su existencia; añadiendo a ello un efectivo dominio de su ámbito cultural. Históricamente lo han hecho, entre otros, el Estado Asirio, China (desde la dinastía de los Tsin), el Imperio Persa, Roma (desde César), el Califato...

Considerando otro ángulo del problema, Toynbee afirma que el Estado Universal —factor negativo— origina —como reacción po-

(21) ALBA, VICTOR. *La concepción historiográfica de Lucio Anneo Floro*. Madrid, C. S. I. C., 1953. 320 pp. (v. pág. 108).

sitiva— las Iglesias Universales. Realmente es al revés, el Estado Universal justifica su existencia apoyándose sobre una religión que crea o rehace, y sobre la cual teológicamente se sustenta. Ya, anteriormente, he precisado unos conceptos básicos que creo encierran y definen el contenido del Estado Universal (22); éstos son:

a) Entendemos como universal aquel Estado que rige en su integridad el ámbito cultural en que vive. Que domina, en su casi totalidad, el espacio en que se desenvuelve su propia cultura.

1.º b) El Estado Universal se basa en una *teología política*, es decir, en una justificación trascendente del poder. La fórmula es muy variada: divinización (como en Egipto), teogamia (Alejandro), misión divina (Aqueménidas), providencialismo (Sacro Imperio romano germánico).

2.º c) El segundo principio es el de *unicidad*. Un Estado que posee conciencia de universalidad ataca fatalmente al poder fronterizo, puesto que se siente necesariamente único, y esta unicidad le lleva a eliminar los estados limítrofes cultos y poderosos.

3.º d) El tercer principio puede enunciarse como principio de *unidad*. El poder central tiende a hacerse más cohesivo y omnipresente. El Estado propende a líneas esquemáticas. Ello se manifiesta de varias maneras: busca de una capitalidad fija, suma de atribuciones en el poder central, evolución hacia el poder personal autoritario, formación de un extenso funcionariado.

4.º e) Finalmente, domina también un cuarto principio, que podríamos llamar de *uniformidad*. Es el principio morfogénico del Estado Universal: asimilación progresiva de las tierras sometidas, convirtiéndolas en provincias. Esta asimilación va del orden religioso —sincretismo— hasta el orden administrativo, creando un patrón abstracto de provincia, uniforme, aplicado a todos los países sometidos. Bórranse así administrativamente las diferencias y se pierde la idea de país dominado y de vasallaje, sustituyéndose por la de una comunidad.

Si aplicamos estos cuatro principios a los que Toynbee considera Estados Universales, veremos que no muchos resisten el análisis.

Toynbee cree que los Estados Universales surgen en la etapa de desintegración de las civilizaciones. En realidad no todos los Estados universales exigen necesariamente constituirse en la etapa final de una cultura, como sostienen Spengler y Toynbee. De hecho, ha habido Estados universales en momentos intermedios de una cultura e, incluso, en momentos iniciales, en que ya poseían plena

(22) Id., *id.* v. Cap. VI parágr. I (pp. 108 y ss.): *La problemática del Estado Universal*.

conciencia de su universalidad. Así, por ejemplo, el Sacro Imperio Romano Germánico, o el Imperio Mongol de Gengis Khan.

También ve Toynbee en el militarismo permanente del Estado Universal una señal evidente de decadencia. El Estado no cuenta con la confianza de sus súbditos —ya no actúa la mimesis— y entonces se inicia un régimen despótico apoyado por las armas. No creemos sea, en efecto, así; que la organización militar es consecuencia de un desprestigio que obliga y lleva a la imposición violenta de la autoridad, sino una exigencia de la extensión territorial (de la *unicidad*), que le obliga atacar a los poderes limítrofes por su propia conciencia de universalidad que no admite par. Y, al lado de ello, la necesidad de vigilar las fronteras, conservar el orden y ser sostén del Imperio, y, en general, para mantener y proteger la *unidad* (principio de unidad).

Esta incompreensión de la realidad íntima del Estado Universal lleva a Toynbee, en el caso concreto del Imperio Romano, a atacar a Trajano y su obra; le reprocha el haber intentado conquistar el reino de los partos. No comprende que por razones de seguridad fronteriza y de las que hemos denominado de *unicidad* —o sea por un imperativo del Estado Universal— se ve obligado a hacerlo. La campaña de Trajano impidió una invasión arsácida, y tenía precedentes en la historia de Roma.

La afirmación de Toynbee, según la cual el Estado Universal impone la violencia y la tiranía y como consecuencia de ello surge una clase de descontentos, de oprimidos (“proletariado interno”), parece recogerla, años después, Jaspers, cuando sostiene que “la violencia despótica, que es inseparable del gran Imperio, rechaza al individuo sobre sí mismo, le aísla, le nivela... todos son esclavos”. Y coincidiendo aún más con Toynbee, Jaspers dice —refiriéndose al caso concreto del Imperio Romano—, que, como consecuencia de la opresión, surge “una vinculación de los impotentes en un reino de Dios, en la fe, en la resurrección y salvación” (23); o sea, con palabras de Toynbee, una *Iglesia Universal*. Ambos presentan el refugio, religioso como escape a la tiranía y a la nivelación indiscriminada, y ven en la tiranía un corolario necesario del Imperio.

Posición de Toynbee ante la técnica

Toynbee condena la técnica —al igual que Spengler—; para él la técnica es evidente indicio de decadencia. La nivelación que ella produce, uniforma y automatiza a la sociedad; la técnica es progre-

(23) JASPERS. Op. cit. Pág. 209.

so puramente exterior (lo que Spengler denomina "Civilización"). Realmente ambos autores exageran al atribuir este papel a la técnica; ella, de por sí, no es decadencia. Además la técnica existe siempre allí donde hay una cultura, aunque ésta sea incipiente. En los inicios de toda sociedad se presenta ya la técnica, si bien sea rudimentaria.

Huizinga indica, como un rasgo que caracteriza toda cultura —como el primero y originario— la significación de cultura como dominación de la naturaleza. Existe cultura desde el momento en que el hombre ha subyugado un trozo de naturaleza; para la consecución de ello inventa, adquiere y utiliza utensilios, instrumentos (24). O sea, técnica.

Claro está que cuando Spengler y Toynbee condenan la técnica, se sugiere el uso y abuso de la técnica, el predominio absorbente de ella, no su mera existencia de aspecto parcial de la cultura.

¿De dónde procede este horror —o mejor, desprecio— a la técnica? El siglo XVIII y una parte del XIX vió con pasmo el fabuloso crecimiento de la técnica, servida por la ciencia, y se adhirió gozoso a la teoría del progreso ininterrumpido de la historia como una marcha ascendente hacia la felicidad; surgió casi una especie de religión de la ciencia (Comte). Las escasas voces admonitorias que advirtieron el peligro de poner todas las esperanzas del futuro a la sola carta del progreso técnico, confiando a él la solución de todos los problemas histórico-sociales de la humanidad, cayeron en un desconsolador vacío, nadie quería profetas pesimistas que les deshicieran su esperanzada ilusión. Esta fe ilimitada en la técnica llegó a todos los ámbitos; los más modestos establecimientos de quincallería de pequeños pueblos ostentaban orgullosamente —y aun ostentaban— los nombres de "El Progreso", "La Civilización", "La Razón", "El Porvenir", todavía a fines del siglo pasado y principios de éste.

Hoy, vista la deshumanización que ha producido la técnica y su fracaso como panacea de la sociedad, al entusiasmo unilateral sucedió la polémica y a ésta el menosprecio y la condena, a veces tan desorbitados como la actitud anterior. Pero la sociedad, en conjunto, sigue creyendo en la técnica y en la ciencia que la produce, aunque no ya ilimitadamente. Son los pensadores los que se rebelan contra lo que ha llegado a ser "superstición de la ciencia" —como dice Jaspers (25)—, y afirman que la técnica domina al hombre convirtiéndolo en pieza, una pieza más de una complicada maqui-

(24) HUIZINGA. Op. cit. Pág. 39.

(25) *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Cfr. Edición Labor, Barcelona, 1933. 207 pp. (Colección Labor, Biblioteca de iniciación cultural. Sección I. Filosofía, número 346). V. pág. 137.

na; con ella se ha impuesto el régimen de masas, despersonalizado, uniforme, y se ha tecnificado el pensamiento, invadiendo, incluso, las más apartadas regiones de la sociedad y el sér íntimo del individuo (26). Jaspers señala el gran peligro, producido por la técnica, del alejamiento del hombre de la Naturaleza y de la estrechez paulatina de horizontes que ha originado. "La vida del hombre queda ceñida por un horizonte extraordinariamente angosto en relación con el pasado y el futuro, pierde la tradición y la aspiración a una meta final para vivir sólo en el presente. Pero este presente se vacía... El hombre vive siempre... en lo que es convención mecánica" (cine, periódico, radio, televisión, etc.) (27). Y el mismo Jaspers reconoce que aunque "la técnica está a punto de transformar juntamente con toda la vida al hombre mismo. El hombre ya no puede sustraerse a la técnica que él mismo ha creado" (28). "El pensamiento por sí sólo no puede dominar la técnica" (29). Pero insiste en que "en todo caso es palmario que la técnica es sólo medio, en sí ni bueno ni malo. Esto depende de lo que el hombre haga para que le sirva" (30). Por lo tanto, en contra de Toynbee y Spengler, la maldad o bondad de la técnica no es consustancial a ella sino que reside en el hombre que la crea o utiliza; del hombre, en consecuencia, depende que sea un instrumento de progreso o decadencia, de por sí no es ni lo uno ni lo otro (31).

Ese desprecio o condena de la técnica que vemos en Spengler, Toynbee y otros pensadores, es una clara manifestación de espanto ante su arrollador e impositivo avance. Y ya lo sintió el más grande intuitivo que ha existido, Goethe, que luchó contra la ingenua fe en el progreso triunfante en su época.

La condena que Toynbee hace de la técnica, afirmando que es una de las causas de la muerte por suicidio de las civilizaciones, al aferrarse a ella las minorías fracasadas, tiene un claro eco del pensamiento del alemán Klages. Klages en sus obras "El espíritu como antagonista del alma" y "Del Eros cosmogónico (*Der Geist als Widersacher der Seele*, y, *Vom kosmogonischen Eros*, respectivamente), construye una peculiar y radical filosofía de la vida en la

(26) En síntesis, esta actitud ha sido recogida sagazmente en la descarnada crítica del maquinismo llevada a cabo por Chaplin en "Tiempos modernos".

(27) JASPERS. *Origen y meta de la historia*. V. pp. 122-23.

(28) *Id.*, *Id.*, pág. 135.

(29) *Ibidem*. Pág. 136.

(30) *Ibidem*.

(31) Para un completo conocimiento de la actitud de Spengler ante la técnica, es aconsejable leer su obra *El hombre y la técnica*; en ella, con brevedad y admirable concisión, expone su personal postura ante el problema y hace una recapitulación de la técnica. De esta obra extrae las ideas fundamentales en torno a la técnica para su *Decadencia de Occidente y Años decisivos*.

cual el Espíritu, como concepto, se equipara a la inteligencia, el "yo" y la "voluntad"; y el Espíritu, así concebido, se halla en pugna perpetua frente a la vida, en un estado de lucha, actuando no de complemento, sino de opositor. El camino del Espíritu destruye paulatinamente la vida y el alma; la acción del Espíritu es un itinerario de muerte para la vida. El Espíritu es un principio de destrucción. Como consecuencia, la Historia del hombre es un proceso de decadencia, "tragedia de la vida", una progresiva manifestación patológica de la vida que el hombre representa (32).

En esta decadencia que es la Historia humana —según Klages—, el hombre, cuyo pensar es mecánico, crea mecanismos que sitúa entre él y la naturaleza, para con ellos intentar el dominio de esta naturaleza. Pero hay un momento en que el instrumento —técnica— domina a su vez al hombre y éste queda subyugado por él.

Esta decadencia que es la Historia, producida por el pensar automático (la técnica), es similar en Toynbee; pero Toynbee lo supera al final y no cree, como Klages, que a últimos del siglo XIX la esencia de la tierra haya abandonado el planeta, sino que afirma que después del fracaso del intelecto —en la última etapa de la decadencia— el espíritu crea una religión nueva, regeneradora, y base de una nueva civilización. Y que nuestra civilización puede salvarse por una renovación del cristianismo.

Religión Universal

Toynbee ve en la Religión Universal la base de la sociedad filial, como ya hemos señalado; las civilizaciones —en general— se salvan por la Religión. Hace actuar el autor en torno al nacimiento de una nueva cultura y muerte de la anterior la presencia de un salvador. Durante el período ascensional los individuos o grupos creadores —minorías— han dado respuestas positivas frente a desafíos, ahora surgen como salvadores; frente a las minorías creadoras del crecimiento, los salvadores de la decadencia, pretendidos o efectivos. De todos ellos sólo triunfa verdaderamente el salvador religioso.

Vemos que Toynbee sitúa el tránsito de una civilización a otra en el campo de la teología. Las civilizaciones mueren por el fracaso humano y nacen —las filiales— por el triunfo divino, podríamos decir resumiendo el concepto de Toynbee. Toynbee, por lo tanto, asig-

(32) SCHELER, MAX. *El puesto del hombre en el Cosmos* (Cfr. Edición Losada. Buenos Aires. 1943. pp. 124-28) BOCHENSKY, I. M. *La filosofía actual*. (Cfr. edición F. C. E. Breviarios, número 16. México. 1949. Pp. 135-138). Ambas obras contienen análisis sumarios del pensamiento de Klages; buenas a falta de una traducción castellana de las obras del autor.

na a las religiones universales un papel soteriológico de las culturas. Esta conexión entre Historia y Religión, entre vida humana y creencia, está en el espíritu de gran parte de los autores contemporáneos. La Europa de hoy se preocupa hondamente de esta vinculación entre la historia humana y la religión. Esta preocupación es evidente, por ejemplo, en Berdiaeff, a lo largo de todas sus obras. Así, en "El sentido de la Historia" él nos dice: "...convergen ambos destinos: el destino histórico de la vida Divina y el destino histórico de la vida universal, de la vida de la humanidad" (33).

Más adelante afirma: "Hemos de considerar realmente al hombre como una creación de Dios, que sufre un destino trágico en un mundo en que existe un proceso regresivo y otro evolutivo progresivo, porque en los fundamentos mismos de este destino, hallamos una libertad original que fué dada por Dios al hombre y que era un verdadero reflejo del Creador. Esta libertad que el hombre recibiera de su Creador fué el origen de la tragedia de su destino, de la tragedia histórica con todos sus conflictos y horrores, porque toda libertad verdadera entraña no solamente la libertad del Bien, sino que presupone también la del Mal" (34).

Esta preocupación la hallamos también en Scheler; en diversos trabajos ("La idea del hombre y la historia", "El porvenir del hombre", "Sobre la idea del hombre", etc.), ha tratado el tema de la idea del hombre y la idea de Dios, como conceptos en íntima conexión e interdependencia, vinculados tradicionalmente.

Esta relación hombre-Dios no es, ni con mucho, un descubrimiento moderno; todos los pueblos y todas las épocas han intuído o comprendido, clara o confusamente, consciente o inconscientemente, la vinculación del hombre y su destino con la divinidad, e incluso, la propia divinidad ha sido vista con frecuencia como imagen ampliada del hombre. El hombre ha llegado a Dios a través de la naturaleza, pero sobre todo a través de sí mismo. Fácticamente, además, todos los Estados, en más o en menos, se han estructurado en torno a una religión, y el propio Estado, en sus orígenes, reposa sobre una anterior ordenación religiosa secularizada.

Toynbee y Splenger coinciden en ver como última etapa de las civilizaciones conceptos de tipo religioso, aunque estos conceptos difieren en ambos y calan más hondo en el espíritu del lector, hiriendo profundamente las fibras de nuestra sensibilidad, los de Spengler que los de Toynbee.

(33) Cfr. Edición Araluce. Barcelona. 1943. 281 pp. (V. pág. 63).

(34) Id., *id.* Pág. 89.

Sociedad filial

Toynbee cree que la Sociedad Filial supone no una continuación de la Sociedad Paterna, sino una ruptura con ella; el paso de una a otra no es una transición paulatina, sino escisión total, "cesesión" —según su terminología—. Esto supone que el autor niega la posibilidad de cambio en el seno de una civilización; el cambio de una civilización es para él no una modificación, que no afecta a su esencia, aunque sí a su apariencia, sino una transformación sustancial. Si una civilización cambia deja de ser la misma para pasar a ser otra distinta, *filial*. Es muy significativo, por ello, que denomine a la Sociedad origen "paterna" y "filial" a la originada; porque efectivamente coloca a ambas sociedades en la relación de padre a hijo, donde siendo uno de ellos producido por el otro son organismos enteramente distintos e independientes. No admite, en consecuencia, la posible continuidad en el tiempo de una misma civilización, que en sus supuestos fundamentales siga siendo idéntica, aunque externamente, en conjunto, se presente ante nosotros como distinta. Ni tampoco el que una civilización pueda heredar el acervo de experiencias de la anterior y sumarle a ello su propio contenido de experiencias, o adaptarla a su espíritu hallando otros derroteros a los mismos problemas.

Nuestra civilización, en sus fundamentos, es la misma que la que él denomina Helénica y la sitúa de paterna de la Occidental, separándola radicalmente de ésta. Nuestra época —y el contenido cultural de ella— es la culminación de un largo proceso cuyas raíces se hallan en la alborada de la Hélade; durante este proceso secular muchas esperanzas se han frustrado, otras han surgido y se han impuesto, el espíritu ha ido adaptándose, ágil o torpemente, a nuevos ambientes, necesidades y exigencias históricas; pero el mundo Antiguo y el nuestro no enlazan por el camino de lo externo, la relación es más honda y efectiva, identificación en el espíritu y en el contenido fundamental de las ideas. Existe una efectiva continuidad entre las que Toynbee denomina Sociedad Helénica y Cristiandad Occidental. Nuestro autor no ha sabido o no ha querido comprenderlo, para ser consecuente con sus postulados fundamentales. Lo mismo podemos decir de su visión de otras civilizaciones, por ejemplo, la Sínica y la del Extremo Oriente. Es absurdo y exagerado suponer una imposibilidad histórica de continuidad sin forzosa ruptura; ver el tránsito de una cultura a otra como un dramático encuentro espiritual en que la Paterna se hunde y muere —tras larga agonía— y nace una Filial, con una vinculación puramente religiosa.

Futuro. Profetismo.

Toynbee —aunque dejando margen a la libertad humana y a la voluntad de Dios— concibe la Historia como un proceso necesario. Esto le permite intentar predecir el futuro; oponiendo a la visión pesimista de Goethe, Burckhardt y Nietzsche, o a la solución, igualmente pesimista, de Lessing y Spengler, un marcado optimismo histórico.

Frente al pesimismo radical que cree que todo se hundirá, Toynbee ve la salvación de la cultura en la Creencia; la nuestra se salvará por una renovación del Cristianismo. Ve, como próximo probable destino de la Civilización Occidental, el surgir de un Estado Mundial. Igual cree Jaspers; pero en Jaspers se entrevee el Estado Universal unitario no como pura decadencia, sino como posibilidad de surgimiento. De acuerdo con ello, señala Jaspers dos tipos de Estado Universal.

Imperio mundial; de tipo totalitario (la servidumbre de todos impuesta desde un centro), originado y sostenido por la violencia, caracterizado por la planificación total, el terror y una fe impuesta.

Ordenación mundial; se consigue la unidad por renuncia de cada uno de los Estados a la soberanía absoluta, surgiendo una especie de federalismo universal, caracterizado por la libertad espiritual y la tolerancia religiosa. Una integración armoniosa de todos los estados de la tierra en un solo haz, basada en la comprensión y tolerancia mutua.

En este tipo de Estado Universal, la "Ordenación Mundial" es donde ve Jaspers la posibilidad de surgimiento (35). También cree, con Toynbee, en una probable renovación de la religión cristiana, "la transformación en el restablecimiento de la religión bíblica" (36), ya que la religión bíblica procede de las posiciones fundamentales y categorías del tiempo-eje (37), y lo más posible es que la futura creencia siga moviéndose siempre en torno a ellas.

Toynbee, al poner el destino histórico en manos del hombre —de la libertad humana— y no presentarlo como un proceso fatal irremediable al estilo de Spengler, permite, exponiéndonos las faltas que ha cometido la humanidad, pensar en una posible enmienda de los errores y, en consecuencia, en una, también posible, salvación de la cultura. Pero su integración del acontecer en un casille-

35) JASPERS. Op. cit. pp. 210 y ss.

36) Id., id.; 238 y ss.

37) Cfr.: nota 4.^o

ro de esquemas necesarios —aunque con una retórica concesión a la libertad humana y a la voluntad divina— va en contra de la honda e íntima percepción que tiene el hombre de su libertad de actuación. Su meritorio y exhaustivo sondeo del pasado, como base de una previa intelección del futuro, no constituye una efectiva solución, ya que, al considerar que la Historia se repite similarmente en idénticas etapas, niega el auténtico carácter del proceso histórico: la atípicidad, la singularidad e individualidad del acontecer. En aquello en que la Historia se repite idénticamente obedeciendo a leyes fijas de curso conocido y previsible, deja de ser Historia —o sea, por antonomasia, ciencia cultural— para convertirse en ciencia natural, puro estudio biológico de la inserción humana en el tiempo