

¿Era la visión histórica universal de Occidente, en las primeras décadas de este siglo, acertada y acomodada a la época?

(CONSECUENCIAS DE UNA FALSA VISION HISTORICA UNIVERSAL) (*)

I. LA VISIÓN HISTÓRICA UNIVERSAL DE LOS INVESTIGADORES Y FILÓSOFOS DE LA HISTORIA

La pregunta formulada en el título, de si la visión histórica universal del Occidente en las primeras décadas de este siglo era acertada y acomodada a la época, alude al concepto que las representaciones históricas occidentales concibieron de la esencia y el desarrollo históricos del Occidente, y de su posición frente al resto del mundo. Aplicándola a América, considerada hoy día como la vanguardia occidental del Occidente, se plantea el siguiente problema: ¿Cuáles son las relaciones del Nuevo Mundo con las culturas de Occidente, por una parte, y con los demás círculos culturales, por otra, especialmente con los de Asia y la América antigua?

Con respecto a la época este problema se relaciona principalmente con el período anterior a la Segunda Guerra Mundial.

Consideremos ante todo la visión histórica universal de los investigadores y filósofos de la Historia: La época anterior a la Primera Guerra Mundial descansaba aún totalmente en los acontecimientos, sentir y pensar de la segunda mitad del siglo pasado. Esto se refleja en su comprensión histórica.

La industria y tecnología rápidamente des-

arrolladas del Occidente produjeron la creencia en un progreso seguro y continuo, tal como lo pregona Augusto Comte en su "fundamental teoría de la evolución", a la que considera como "completamente comprobada". El la había deducido de las fases evolutivas de la "élite de la humanidad", esto es, del Occidente europeo (1).

La superioridad cultural del Occidente no aparecía asegurada solamente por sus progresos técnicos, sino también por el hecho de que se le consideraba como depositario de la cultura mediterránea antigua, cuyos valores, para toda la humanidad, aparecían como legítimos y obligatorios, ya se tratase de valores morales —como en Hegel (2)— o de un pensamiento moderno y de instituciones occidentales —como en Sir Henry Maine (3), quien participó en la India, en calidad de miembro del gobierno, en los trabajos preparatorios para una codificación del derecho.

Incluso un historiador de primer orden, como Leopold von Ranke, identifica en su *Historia Universal* (1881-88) a la historia de la "humanidad" con la de la entidad cultural europea de los pueblos cristianos romano-germánicos. Así, por ejemplo, señala la conquista de la Galia por César como "uno de los más importantes acontecimientos de la Historia Universal, pues en la Galia descansa toda la posterior configuración del Oc-

(*) Traducido del original alemán por Noelia Torres Cernoch.

cidente" (4). Es la unidad eclesiástica latina, la unión de *ecclesia e imperium* en la comunidad de los pueblos francos y latinos, a la que considera, restrictiva y exclusivamente, como la "humanidad".

Para otros historiadores, como por ejemplo para Theodor Lindner (1901) la entidad cultural europea es, sin más ni menos, el soporte de la "historia universal". Las otras enormes áreas del globo terrestre, habitadas por hombres, son círculos de intereses del poderío europeo (5).

El europacentrismo occidental es aceptado también por Wladimir Solowjew, por motivos religiosos, sumando la antigua Rusia —en ese entonces cristiana— a la Europa occidental. Este, a quien muchos consideran como el más grande filósofo de Rusia, escribió en 1897: "En tanto el cristianismo, a pesar de todas sus deformaciones históricas, encierra en sí una verdad absoluta —a la cual pertenece el futuro— en tanto será la defensa, aunque sea sólo de los límites externos de la cultura cristiana... un mérito indudable frente a la Humanidad" (sigue la presentación de la posición de paladín de España frente al Islam). En interés de una concepción europea cristiana universal renuncia él al antilatinitismo bizantino y griego ortodoxo (6).

Una posición parecida sustenta dos generaciones después el historiador polaco Oscar Halecki —residente ahora en Norteamérica (1954)—: "Para el cristiano creyente, el carácter cristiano de la cultura europea y occidental, hoy día atlántica, es quizá el argumento más fuerte, si no el único, en defensa de su superioridad"... "El historiador cristiano estará inclinado a colocar a Europa en el centro del desarrollo mundial" (7).

Para la aceptación de una posición de conductor cultural de Occidente se juntaba otro hecho definitivo: la comprobación de la superioridad potencial militar de los pueblos europeos sobre todos los pueblos "de color". Este hecho —no refrenado por ninguna consideración de orden moral o religioso— condujo a una gran expansión del poderío polí-

tico de las naciones europeas en el mundo. Australia, Africa entera, Indostán e Indochina, así como partes considerables del Asia anterior, bajo ciertos aspectos también China, fueron arrastrados rápidamente por Europa al aprovechamiento económico y a la esfera de influencias de la cultura europea. En las dos Américas se efectuó al mismo tiempo una dilatación de las zonas culturales del dominio del Occidente. En Norteamérica, con el avance de los colonos blancos en su "paso hacia el Oeste", abarcó el territorio desde la cumbre de los Alleghanies hasta la costa del Pacífico; en Sudamérica se produjo la dilatación del territorio colonizado y la explotación económica del territorio por los blancos, desde el triunfo del movimiento de la Independencia.

La expansión de las esferas de dominio y de influencia europeos —en la que se hizo poco uso del cristianismo práctico— condujo pronto desde la peligrosa interpretación de la supremacía militar a una superioridad racial del "hombre blanco"; en la sexta década del siglo pasado, cuando estaba en su apogeo en Australia y Tasmania el exterminio de los pueblos nativos, publicó el conde Gobineau en su *Essai sur l'inegalité de races humaines* su tesis de que las razas humanas, por naturaleza, serían desiguales en capacidad, valor y susceptibilidad cultural; que sólo los pueblos blancos y, en especial, los germanos, serían creadores de cultura, y que la civilización no puede ser compartida con los salvajes. Textualmente y con cinismo no fingido, escribe: "El menor valor de una raza no se demuestra solamente por la derrota, sino también por la falta de condiciones manifestada por los vencedores" (8).

Salta a la vista que el concepto de "hombre blanco" en el problema de la colonización mundial presenta un *abstractum*, la clasificación ideológica de un momento independiente de la realidad concreta de las fuerzas coloniales europeas rivales entre sí: romanas, teutónicas y eslavas. Este concepto ofrece un equivalente del concepto de derecho internacional europeo para la familia de

pueblos cristiana-europea, la *christiana communitas*, de la cual había hablado en el siglo XV el humanista Enea Silvio Piccolomini (el futuro Papa Pío II): un concepto que, como tranquilizador de conciencias de índole pseudo antropológico-científico, se hizo necesario en la época del exterminio y de la violenta expulsión de los primitivos nativos, y, especialmente, en el territorio colonial e inmigratorio anglosajón. Bajo tales circunstancias habría sido inoportuno invocar más claramente el concepto de la *christiana societas*.

Esta función de la doctrina racial de Gobineau nos parece más importante que los resultados que sus teorías —expresión del espíritu europeo de esa época— tuvieron en escritores como Houston Stewart Chamberlain, Ludwig Woltmann y G. Stoddard, quienes extendieron y popularizaron estas teorías pseudocientíficas.

Paralelamente a esta diletante tesis histórico-filosófica acerca del monopolio creador cultural de la raza blanca, se creó el mito de un aislamiento cultural, existente desde tiempos primitivos, de la raza caucásica y de la independencia autóctona de su cultura. Con esto se negaba toda relación cultural y toda acción recíproca con las demás razas y pueblos en el mundo (*).

En la “época del imperialismo”, como se llamó al período desde la mitad del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial, se doblegaron transitoriamente los asombrados expo-

neros de las antiguas altas culturas extra-europeas —aunque no sin resentimiento— ante la ideología por medio de la cual el “hombre blanco” se había nombrado a sí mismo aristócrata y conductor del mundo, y aceptaron el estudio de la técnica occidental y sus formas de vida. Pueblos de nivel cultural más bajo se rindieron ante el impacto de la economía y formas de cultura europeas y se consumieron (10).

El cuadro histórico que a pesar de todo esto se trazó el Occidente, se caracterizaba por la creencia autosugerida en la función benéfica del progreso y organización occidentales, pero también por el convencimiento en la misión civilizadora de los representantes más activos de la nueva época, quienes abastecen de manera imperialista a la restante humanidad con los progresos del Occidente y contribuyen con ello a la evolución de la humanidad.

A pesar de todos los trabajos de un Taine, Buckle, Jacob Burckhardt y Dilthey, estaba en primer plano la historiografía de los estados y de las grandes potencias de la política mundial, al lado de la filosofía de la historia, que concibió la visión histórica universal y encontró buena acogida. Con esto no se eludieron generalizaciones prematuras deducidas de situaciones momentáneas de poder, valoraciones etnocéntricas y perspectivas futuras vinculadas a ella.

Como ejemplo del prevailecimiento de este concepto se podrían mencionar algunas declaraciones de Karl Lamprecht, un autor que personalmente se adhiere a la idea de una historia de la cultura en el sentido de una historia universal. Lamprecht, que puso de relieve la investigación de posturas anímicas en la búsqueda de leyes universales histórico-filosóficas, escribió en 1907 (después de la exitosa guerra de Japón contra Rusia):

“Existen en el mundo histórico de hoy día sólo dos círculos culturales activos de primer rango: el europeo y el asiático oriental-japonés”. Al europeo lo coloca, sin embargo, en el terreno de una cultura “que sobresale como un todo, cualitativa y sobre todo cuan-

(*) Al antiguo helenismo que, según un concepto neohumanista, representa un punto cardinal en la obra cultural del mundo, pero en especial de la raza blanca, intenta Helmut Berve, aún en 1951, “explicarlo sólo por su propio mundo”. Después que “sin preparativos emergieron de la oscuridad de la prehistoria” aparecen “de improviso ante los ojos y en virtud de una consolidación tranquila, como una Grecia terminada”, en vez de que la prehistoria griega estuviese concebida como parte del círculo cultural egeo prehelénico, y tomando en cuenta las relaciones mutuas con el Antiguo Oriente. El hecho de que un punto de vista tan arbitrario falsee el cuadro cultural histórico, nos ocupará aún extensamente (9).

titativamente, de toda cultura de los tiempos y pueblos antiguos" (Lamprecht cree poder aceptar una teutonización siempre creciente de la cultura universal. "Así parece —arguye— justificado y apoyado interiormente, tal como halaga seguramente a nuestra idea racial europea, dejar culminar una historia universal actual con la historia de la expansión mundial de este círculo cultural (europeo)" (11).

Resumamos lo dicho hasta ahora: Sea que los autores quieran partir desde el punto de vista de la creencia evolucionista, como Comte, porque la "élite de la humanidad" en Occidente habría entrado, después de vencer la fase teológica y metafísica, en la positivo-científica; sea que quieran, al contrario, partir desde el punto de vista del cristianismo creyente, como Solowjew y Halecki, que consideran al Occidente como fortaleza y centro misional de esta religión; sea que quieran poner de relieve momentos políticos, como Ranke y Lindner; o espirituales y culturales, como Hegel y Maine; o finalmente racistas como Gobineau y, en parte, también Lamprecht, el refrán es siempre el mismo: Europa, el Occidente y sus pueblos son el centro del mundo, su "élite", la humanidad en el sentido más completo de la palabra; su historia es la historia del Universo y de la Humanidad.

A este cuadro histórico correspondieron errores en el campo de la llamada "Antropología aplicada". Potencias coloniales, como Francia, miraban la total asimilación cultural de la población colonial como una meta fácilmente alcanzable y organizaron de acuerdo a ello sus principios administrativos. Con ello resultó que se confundieron culturas lentamente movibles, o hasta estancadas, con la falta de cultura. El problema de la tendencia de continuidad de la tradición autóctona heredada, tan importante para la práctica colonial, fué completamente descuidado. También la política indiana norteamericana, después de una época de represión brutal, se fijó la pasajera meta —desde la presidencia de Grant en el octavo decenio del siglo pasado—

de "*to make the Indian over in the White Mans image*", incluso de concederles el derecho a adquirir bienes raíces y la ciudadanía; todo esto sin considerar si las tribus indianas estaban preparadas para tal situación cultural (12).

Hasta hace poco fué también el ideal administrativo sudamericano incluir a los indios en la "civilización moderna" de los blancos, por lo que algunas repúblicas trajeron de Europa modelos completos de una legislación social, tratando de mejorar a través de ellos las condiciones de vida y de trabajo de las poblaciones nativas, pero con resultados decepcionantes (13).

Peripezia: Desde el período del imperalismo hasta la época de emancipación de los continentes de Europa. Comienzo de la crítica al europacentrismo.

A raíz de la Primera Guerra Mundial fué fuertemente conmovida la visión universal del Occidente, dominada por un criterio unilateral europacéntrico, con sus ideas de progreso y de civilización, tan seguro de su posición de conductor cultural y de su misión como director del mundo.

En el mundo de los pueblos de color se deshizo el nimbo de la invencibilidad y superioridad del "hombre blanco", cuando éstos presenciaron los celos universales, el fratricidio y las mutuas campañas difamatorias no solamente entre los grupos adversarios combatientes europeos, sino también entre los partidos opuestos dentro de los grupos. Mientras tanto se levantó en el Occidente mismo la primera gran crítica al cuadro histórico vigente del europacentrismo. Era Oswald Spengler, *Esbozo de una morfología cultural de la historia universal* (primera edición, 1918), con su profecía, muy impresionante para la opinión pública europea, acerca del "ocaso de Occidente" (14).

Por más que las argumentaciones metafísicas de este autor y, en especial, su afirmación de un ciclo fijo para el curso de cada cultura sean tan discutibles, su demostración de que Europa no es el centro de gravedad del suceder histórico y de que su cultura no

sobresale en forma cualitativa o cuantitativa de las de otros círculos culturales, sino que sería de características específicas y distintas suena como un trompetazo. El anunció dentro de Occidente un cambio de escena con respecto a la manera como la cultura europea debe ser valorizada en relación a otros círculos culturales.

Muy pronto se dejó oír un primer eco en las cabezas perspicaces y criticistas de algunos historiadores e investigadores de la cultura de Occidente. Pocos años más tarde (1923) el medievalista francés Louis Halphen asombró al Congreso Histórico Internacional de Bruselas con un trabajo —ajeno a su campo de estudio— acerca del lugar de Asia en la historia universal (15). El echó en cara a las usuales exposiciones, ciertamente comunes ya antes de la era del imperialismo, de que éstas, después de una rápida ojeada a la cultura del antiguo Egipto y a los orígenes de la cultura en el Cercano Oriente, limitaban de hecho el cuadro de la Historia Universal a lo que es, en realidad y exclusivamente, la historia de Europa, y con especial insistencia en la parte de Occidente, en vez de presentar una síntesis verdadera del desarrollo de la Humanidad. Con razón consideran hoy día algunos autores de que en ese entonces esto era una reacción sana y sumamente necesaria contra la tradicional forma de exposición de la historiografía occidental, que de ordinario casi pasaba por alto el papel de Asia y, especialmente, el del Lejano Oriente (16).

Mientras en Asia estaba en pleno apogeo el levantamiento contra la soberanía del "hombre blanco", contra su supremacía política y contra la imposición de su cultura, pero en especial contra la arrogante hipótesis de su superioridad social y racial, un pensador realista y filósofo cosmopolita de la cultura, José Ortega y Gasset (*Las Atlántidas*, 1924), anunció en España los valores artísticos y culturales de las culturas asiáticas y africanas (17).

Pero entre los investigadores occidentales, sólo la interesante publicación de Arnold

Toynbee, *A Study of History* (1934-1955), con su ambiciosa relación y comparación de todas las altas culturas antiguas, presenta una negativa trascendental y definitiva a la exposición histórica europacéntrica. En su escrito *Civilization on Trial* (1948), en el capítulo acerca de *The Unification of the World and the Change in historical Perspective*, después de explicar por una parte su conexión con Spengler y sus divergencias básicas por otra, declara: "The majority of Mankind... is of course the Non-Western part and the paradox is that to day we Westerners are the only people in the world whose outlook of History Still Remains pre-da Gaman... Personally I do not believe that the antediluvian Western traditionally historical outlook is going to last much longer". Y más tarde: "All the World has now profited by an education which the West has provided except (as we have observed already) the West herself. The West to-day is still looking at history from that old parochial self-centred standpoint which the other living societies have by now being compelled to transcend. Yet, sooner or later, the West in her turn, is bound to receive the re-education, which the others civilizations have obtained already from the unification of the World by Western action" (18).

En la literatura histórica especializada han aumentado en los últimos tiempos las voces que exigen una revisión del cuadro histórico occidental —en especial rehusan la acentuación exagerada de una "civilización atlántica", considerada como absolutamente europacéntrica (19)— y que piden la tan necesaria dilatación del horizonte histórico europeo por la inclusión cada día más indispensable de los pueblos y fuerzas orientales (20).

La profundidad que en la comprensión histórica se puede lograr con una expansión de tal especie, puede ser representada por un solo ejemplo:

Las Cruzadas fueron consideradas por las antiguas historiografías europeas desde el punto de vista de la "Gesta Dei per Francos"; por los librepensadores del Renaci-

miento y filósofos de la Ilustración como una evasión del fanatismo medieval; por los historiadores políticos como “migraciones de pueblos desde el Oeste hacia el Este”, y por los investigadores histórico-económicos como una expansión económica europea. Por el contrario, René Grousset (1934-36) emprendió su exposición como continuación de una polémica ideológico-histórica entre el Occidente y el Oriente, en las fronteras espirituales, que se extienden desde la Hélade hasta la India y Asia Central, y retroceden en el tiempo hasta la conquista del antiguo Imperio Persa por las campañas de Alejandro (21).

Con semejante extensión del campo visual en el espacio y en el tiempo se responde a la demanda de los antiguos maestros de la investigación histórica de investigar los nexos causales. Pues para éstos estaba en el primer plano del interés el momento de la continuidad causal, es decir, la aclaración de cómo ciertos hechos históricos habían sido provocados por las causas que los precedían. Tal revisión experimenta una ampliación y profundización efectivas, cuando se agrega la opinión de la parte contraria en un rencontre histórico, y la propia cultura es observada en el espejo y la crítica de otra.

Un complemento de esa índole busca, por ejemplo, para las Cruzadas, Aziz Suryal Atya, desde el ángulo visual del Islam. Grousset había buscado las raíces del conflicto hasta en las campañas de Alejandro; Atya intenta una revisión de la continuidad de esta disputa entre Oeste y Este, para la época que sigue a las Cruzadas. Esto lo lleva hasta el concepto de “Counter-Crusades from the Muslim States” que lleva hasta la caída del imperio bizantino, pero encuentra su fin definitivo sólo con la batalla naval de Lepanto en 1572 (22).

De esta manera llegamos hasta el cuadro, muy rico en matices, de un proceso dialéctico que proviene de la Antigüedad, en una zona de luchas e intercambio de culturas. Todos los conceptos mencionados anteriormente del fenómeno de las Cruzadas (con

excepción de aquellos de los cronistas religiosos medievales) abarcan sólo algunas facetas: migratoria, económica, ideológico-histórica y política, de una complicadísima contienda secular de carácter histórico-universal. Uno podría seguirla sin la menor dificultad hasta la crisis del Canal de Suez y las Conferencias Afroasiáticas en nuestros días, por una parte, y, por otra, hacia atrás hasta la Prehistoria, o, al menos, hasta la destrucción de Troya por “westerners”. Al mismo tiempo se evidencia aquí la estrechez de miras del criterio europacentrista, que caracteriza tanto a las “Gesta Dei per Francos”, como la profecía de Lamprecht de una progresiva teutonización del mundo.

Este ejemplo ilustra además como, por medio de una amplia observación histórico-universal, se puede llegar a la condición indispensable para todo intento de una comprensión mutua en lo histórico, a una comprensión semejante a la que aspira el norteamericano F. S. C. Northrop en *The Meeting of the East and the West, An Inquiry concerning World-Understanding* (1950) (23). Una finalidad parecida trata de fomentar la Unesco en el marco de los trabajos de las Naciones Unidas.

Nosotros, en lo anteriormente dicho, nos hemos ocupado exclusivamente de las obras de los historiadores y filósofos de la historia europeos. Un investigador norteamericano, C. Arnold Anderson, con motivo de cumplirse los primeros cincuenta años de este siglo, examinó los progresos de las ciencias sociales en los Estados Unidos durante esos primeros cinco decenios. Comprobó los grandes progresos y la tendencia generalizadora en las publicaciones antropológicas, además la relación cada vez más fuerte entre la Sociología, Antropología y Etnología, mientras estaba en su apogeo el etnocentrismo en las ciencias política y económica, pero especialmente en la investigación histórica (24). El que en la historiografía sudamericana de la misma época aparezca esto en forma semejante, nos ocupará más adelante.

Esto bastará por el momento para ilustrar

la visión universal histórica, contenida en el número prevaeciente de relatos históricos del Occidente en las primeras décadas de este siglo. Eran la repercusión del fenómeno de expansión, ocurrido en la época del imperalismo. Ya las explicaciones anteriores deben haber aclarado bastante el que el cuadro concebido o, por lo menos, sostenido por los investigadores y filósofos de la historia en Occidente, era a menudo muy errado en la perspectiva y anticuado. Para su revisión aparecía como algo necesario la satisfacción de dos condiciones: Primero, una expansión en el espacio y en el tiempo, en el sentido de una concepción universal del suceder histórico. Y, segundo, el abandono del occidentalismo etnocéntrico, que considera al ser y al suceder sólo desde el estrecho criterio europeo y ve a Europa como la cima de la humanidad, si es que no como la humanidad misma. Lo que debería sostenerse en vez de esto: los nuevos métodos y las perspectivas que se abren entonces a la investigación, lo trataremos más adelante.

II. ¿QUÉ DEBE REALIZAR LA VISIÓN HISTÓRICA UNIVERSAL?

Después de la discusión anterior, la pregunta acerca de la función de la visión histórica universal es, sin duda, oportuna. Sólo su respuesta nos podrá facilitar un juicio sobre el significado que puede tener un cuadro falso.

El carácter sintético y resumido de lo que designamos como "visión histórica universal" se aparta en cierta medida de la comprobación genuina y bien documentada de los historiadores. Gracias a la cooperación de los filósofos de la historia penetra en la, a veces, arriesgada vecindad de conceptos ideológicos teñidos de filosofía o, gracias al contacto con mitos nacionales, en la cercanía de la poesía, y siempre está cargada de elementos voluntaristas.

Sin embargo, es evidente su significado para aquel grupo especializado de científicos que se dedica a una investigación histórica.

Para aquel otro, que se dedica a temas especializados, como a la historia económica, del derecho, del arte o de la literatura, la falta de una visión histórica acertada y apropiada al estado actual de la investigación, significa la carencia de aquella estructura dentro de la cual deben embutir los resultados de sus trabajos. Nosotros veremos como los progresos de las investigaciones en tales especialidades, hacen sentir la necesidad de un "resumé" apropiado. Los progresos empujan a superar el estancamiento producido.

No menos claro es el significado de una visión histórica universal, correspondiente al estado actual de todas las investigaciones, para las ciencias afines a la historia. En caso contrario, pierde la investigación histórica el contacto con aquellas ramas de la investigación que los historiadores señalan como sus "ciencias auxiliares", como ser la Antropogeografía, la Antropología Física, la Sociología, la Etnología y la Arqueología. De otra manera, no podría servirse la Historiografía de los nuevos resultados de ellas, pero tampoco ofrece por otra parte a aquellas ciencias la ayuda que, a su vez, necesitan éstas para su desarrollo ulterior. Nos ocupará en lo sucesivo en forma muy especial la posibilidad de rejuvenecimiento que ofrece para la actualmente muy atrasada investigación histórica, cuando ésta se desligue de la unión con los anticuados conceptos y mitos, y acepte y utilice los nuevos y seguros resultados de todas estas ramas de la investigación, como Prehistoria, Paleoarqueología, Lingüística Histórica e Historia de las Razas.

Pero el problema que aquí nos preocupa en particular no es aquel del significado de una visión histórica universal apropiada, dentro del conjunto de la ciencia, ni aquel sobre los grupos de especialistas que dedican su vida, por completo o en parte, a la ciencia, y a quienes se podría denominar esotéricos, sino otro:

¿Qué función tiene la visión histórica universal, fuera del marco de la investigación científica, para la vida espiritual y cultural de las naciones?

¿Qué resultado espera el llamado “laie” (lego) de la visión histórica universal y de los especialistas que se lo deben bosquejar? Este grupo de esotéricos abarca en el terreno histórico desde los múltiples matices, de los especialistas científicos que trabajan en campos lejanos de la Historia, como ser Astronomía, Física, Química y Técnica, etc., hasta los más pequeños grados de información.

Consideremos, por ejemplo, a los miembros de aquella capa intermedia de “los instruídos”, que no se sienten en verdad llamados a la investigación histórica, y cuya preparación en el terreno histórico es más bien superficial, pero que, sin embargo, tienen la mayor importancia en la vida de cada nación, ya sea como intelectuales, escritores o, tan sólo, como público con un interés cultural. Sólo la presunción de los profesionales los puede señalar como “dilettanti”, pseudo-eruditos y miembros de un sector popularizante, como acontece a veces (25). Sobre ellos y no sobre el grupo especializado de los investigadores históricos, descansa una gran parte de la vida intelectual y política de cada nación. Este grupo espera y exige del especialista histórico —del esotérico— en un grado mucho mayor que, por ejemplo, los miembros de los grados menores de la cultura, aquella contribución completa y necesaria, libre de mitos y científicamente pura, orientada históricamente, y que puede ser exigida al especialista. Pues sólo así puede cada interesado intelectualmente, formarse sintéticamente una “concepción del mundo” conforme a las posibilidades de la época. Justamente esta contribución es también la indispensable para la formación de un “deseo de formar el futuro” político, la denominada “voluntad de formar el mundo”. Una visión histórica universal anticuada y falsa, no satisface al “laie” culto en lo que pide al investigador histórico, ni hacia el lado intelectual, esto es, hacia el lado del valor formativo, ni le entrega la pauta esperada para la formación de su “voluntad para formar el mundo”. Pero lo que es más grave que estas dos cosas: le da directivas falsas y nor-

mas de conducta inexactas, rodeándose del nimbo de los conocimientos más profundos del saber esotérico, y lo conduce a errores.

Se pueden aducir algunos justificantes para ello: que la historiografía es anacrónica, anticuada e inexacta. Queremos mencionar aquí solamente tres argumentos principales:

Primero: Está en la naturaleza de la cosa que la historiografía quede siempre rezagada con relación a los acontecimientos y registre sólo lo que ya está pasado. Este “quedar atrás” fundamental, quisiéramos decir, aparece en escala catastrófica en el momento de un cambio de época, como sucede ahora durante la transición de la época imperialista a la de la emancipación de los continentes de Europa.

Segundo: Hace ya un siglo observó Thomas Buckle que “la inmensa mayoría de la humanidad sigue con completa sumisión al espíritu de su tiempo, y que el espíritu de los tiempos es su ciencia y la dirección que la ciencia toma” (26). Este concepto del “espíritu de la época” —Wilhelm von Humboldt habla de las “ideas de una época”— requiere una delimitación en el sentido sociológico: Con frecuencia es distinto en las diferentes capas de una misma sociedad, en un momento dado. Dentro de una tal capa social, el espíritu de la época incluye, como elemento importante, al inconsciente colectivo. Este se refleja, en primera línea, en las ya mencionadas creaciones de mitos, tan ajenas a la ciencia; en segunda línea, en las ideas histórico-filosóficas en boga, de a menudo muy dudoso carácter científico y bastante a menudo sólo repeticiones de teoremas más antiguos. Bastaría aquí mencionar a los diversos tipos: biológicos, racistas, idealístico-filosóficos, sociológicos, económicos, geográficos, etc., y a algunos de sus autores: Schäffle y Spengler, Gobineau y H. St. Chamberlain, Hegel, Comte, Marx, Taine y Ratzel, y otros. Estas opiniones racional-científicas, aún discutibles, son aceptadas a menudo y sin la correspondiente crítica, por los historiadores —que fuera de sus disciplinas no son especialistas en la rama respec-

tiva— cuando esas opiniones responden a las tendencias de época de la capa social a la que el historiador pertenece. En todo caso y, por lo general, son introducidos por los historiadores, en la exposición de los hechos comprobables, sin la más obvia declaración, como su “concepto”. Esa manera de recoger elementos de la “opinión común” en el relato científico puro, provoca una mezcla de verdad y de ficción.

Tercero: Finalmente debe considerarse que muy pocos de los historiadores son investigadores libres e independientes. A menudo tienen, como ocupación principal, cargos de profesores en las Universidades, u otros puestos públicos por el estilo, lo que les hace difícil practicar, sin peligro para su carrera, una crítica realmente fundamental a las opiniones dominantes, o a las opiniones de los que dominan, y producir aquella duda con la cual, según Descartes, debe, por principio comenzar toda investigación. Desde que el escritor y filósofo independiente Arthur Schopenhauer (27) le echó en cara al catedrático de Filosofía de la Historia de la Universidad de Berlín, Hegel, su servilismo y su defensa a un Estado altamente lucrativo, se observó a menudo la dependencia doctrinal a la opinión oficial predominante por parte de los historiadores funcionarios; sobre esto queremos entrar con más detalles en el debate de los fundamentos sociológicos del conocimiento histórico. La Academia Prusiana de la Ciencia de Berlín se consideró y calificó en su época como “guardia de corps de los Hohenzollern” (28). La actual historiografía ruso-soviética no se sirve en su investigación sólo de ideas marxistas; ella —como lo menciona un autor ruso-soviético (29)— va mucho más allá “bajo la guía permanente y atenta del estado soviético y del partido bolchevique”. Toda la ciencia histórica de la Rusia soviética, incluso la Sección Leningrado del Instituto Histórico de la Academia de la Ciencia, está sujeta a la voluntad de la dirección del Partido Comunista (30). Tales relaciones dan a la investigación histórica y a sus resultados el carácter de una publicidad

dirigida por el gobierno, que a pesar de todo es considerablemente distinta a la mera dependencia del “espíritu de la época”. Lo último lo encontramos, por ejemplo, en Macaulay, que sin reparo considera la historia inglesa del siglo XVII desde el punto de vista del siglo XIX y de su liberalismo “whig”, o de la opinión de un George Grote, quien, hace un siglo, en su gran *History of Greece*, creía encontrar las bases del liberalismo inglés en la antigua Grecia.

Después de todo lo dicho no hay que sorprenderse que en la época del Imperialismo, cuando el desarrollo de la historia de los acontecimientos parecía dar absoluta razón a las tendencias expansionistas, imperialistas de los gobernantes europeos, los historiadores responsables de la creación de la visión histórica universal no hayan proferido, por ventura, gritos de Casandra y hayan llamado la atención sobre síntomas críticos, sino que en el curso de los acontecimientos hayan dado hasta la bendición y el *augurium rerum futurarum* de su ciencia para una futura prosperidad, como lo muestra el caso citado de Lamprecht. Es un error humanamente comprensible.

La misma profecía de Spengler del ocaso de Occidente, se realizó sólo cuando la Primera Guerra Mundial llevó a su patria a la derrota. También los reconocimientos de Halphen y Toynbee sólo salieron a la luz cuando empezó a aflojarse el poderío de las grandes potencias europeas y el derrumbe del colonialismo: aquella “peripecia” que, según la opinión de Eric Fischer, dará al siglo XIX el nombre de “época de emancipación de los demás continentes de Europa” (31).

Ciertamente ya es tiempo de reemplazar la anticuada visión histórica universal, refutada por el curso de los acontecimientos mundiales. Este cuadro histórico, evidentemente falso, ha perdido la relación indispensable que debe existir entre teoría y práctica políticas, y no puede ya ni informar ni dirigir una política práctica. Debe ser reemplazada por otra visión que considere, tanto la nueva situación del mundo, como todos los progresos

logrados mientras tanto por las ciencias auxiliares.

Toda mirada a las producciones diarias de los periodistas, de los radios y de los discursos oficiales, a través de las cuales es permanentemente elaborada y formada la opinión pública, e igualmente toda mirada a los textos de estudio de Historia en las escuelas de enseñanza media, con los cuales se aduca a la joven generación, la generación de los "intelectuales del mañana", nos muestra, sin embargo, la tendencia a la continuidad de la anticuada visión histórica universal. Sigue viviendo en las capas intelectuales bajas, en las que el cambio recién producido en la opinión de los nuevos dirigentes en el campo histórico no ha penetrado aún. Es la tenaz supervivencia de las antiguas teorías y perspectivas que todavía se presentan como verdades valederas e influyen en el público "lego".

Una cosa no debe finalmente ser pasada por alto: la "Historia Universal" de nuestros días, aquello que realmente sucede, no está hecha por los historiadores profesionales, los esotéricos de la investigación histórica, sino por los estadistas, diplomáticos y altos funcionarios de gobierno. Todos ellos, como los votantes, que con su voto adquieren, hasta cierto grado, influencia sobre la configuración del destino futuro de su Estado y, por ende, del Mundo, son considerados desde el punto de vista de la especialidad del historiador, "legos" exotéricos. De su (de los legos) más correcta formación científica y de una formación de la voluntad orientada a la política práctica, para la futura configuración del destino, depende esto definitivamente. Y a tal efecto es urgentemente necesaria una pronta revisión, básica y extensiva al mayor público, de la visión histórica universal, tomando en cuenta el cambio de los hechos básicos y de los acontecimientos.

Se podría objetar, tal como lo hace el filósofo ruso Nikolaj Berdjajew, desterrado en la época zarista y proscrito por los comunistas como adversario ideológico del régimen: "Toda política es, en sus nueve décimas par-

tes, mentira, engaño, ficción. Sólo una décima parte contiene un elemento verdadero: la realización del poder necesario para el sostenimiento del Mundo" (32).

Aún cuando nosotros nos pronunciásemos igualmente en forma tan pesimista como este autor ruso, sería valedero lo siguiente: Justamente es esta última décima parte, que puede ser entendida y enseñada intelectualmente y que podría servir como programa para la práctica política futura, la que importa. Por eso se necesita una nueva y acertada visión histórica universal.

La conocida etnóloga neoyorquina Margaret Mead explicó en 1956, en el Congreso de la Federación Mundial de Salud Mental en Berlín, que la mentalidad de los estadistas y funcionarios, en cuyas manos descansan los preparativos de la guerra y de la paz, sea de la mayor importancia internacional para la salud mental del mundo (33). Sería también necesario, a nuestro entender, añadir que todas estas personas, decisivas y responsables, necesitan igualmente un cuadro histórico intelectual, que tome en cuenta la realidad actual y no siga cultivando atavismos. Los grandes errores políticos cometidos por los jefes responsables de las grandes potencias, durante el paso de la época del imperialismo a la nueva época de la emancipación de los continentes de Europa, deberían servir de escarmiento, porque en el Occidente no se apreció debidamente la discutida necesidad de la revisión del cuadro histórico universal.

III. LAS CONSECUENCIAS DE UNA FALSA VISIÓN HISTÓRICA UNIVERSAL

Durante la sesión inaugural de la Unesco en la Sorbona, París, 1946, André Malraux declaró que la Segunda Guerra Mundial y los acontecimientos consecuentes, hacían pensar seriamente en una "muerte de Europa". Otro orador, Emanuel Mounier, llamó a esta disposición de ánimo, que consideraba posible el fin del mundo, "conciencia apocalíptica" (34). Se trata de una disposición psi-

quica que tiene sus analogías en la época cristiana —primitiva y que se repite en la Edad Media, en los siglos X y XV—. Ella ve en los acontecimientos históricos de la época señales del fin del mundo, o de los “tiempos”. Las imágenes visionarias son a menudo expresadas con palabras del Apocalipsis de Juan.

Esta disposición de ánimo, cuya expansión a círculos más amplios de Europa en el decenio posterior al término de la Segunda Guerra Mundial puede darse por sabida —hacia América se irradió en forma aislada y como “moda intelectual”—, fué examinada por Franklin L. Baumer, en un estudio digno de leerse acerca de la “*Twentieth Century Version of the Apocalypse*” (35). El autor presenta muchos ejemplos para demostrar la ideología pesimista de la época, que se manifiesta en la Teología, Filosofía, Literatura y Filosofía de la Historia, pero sin aclarar, a nuestro parecer, la causa del fenómeno expuesto, ya que adquieren gran importancia valoraciones éticas y teológicas.

En todo caso esa epidemia psicológica-colectiva, con sus síntomas de desequilibrio espiritual, el predominio del miedo a un ocaso inminente, sentimiento de soledad, abandono y ansia de creencia, después del siglo del apogeo de la presunción y egolatría europeas y en la época del apóstol de la creencia en el progreso: nos urgen a preguntar: ¿De dónde provino el repentino cambio?

Cuando un pensador religioso aislado, como Sören Kierkegaard, en su lucha contra el optimismo cultural racionalista de un Hegel y contra el debilitamiento por parte de la Iglesia de los postulados cristianos: morales y religiosos, acentuó hacia mediados del pasado siglo las sensaciones de miedo y de temor, pudo ser concebido como un neurótico aislado. Pues su posición afectiva estaba fuertemente en pugna con el espíritu de su época, tal como lo hemos encontrado en Comte y Buckle.

Pero ahora se ha modificado el “espíritu de la época”: hoy día, la filosofía existencia-

lista acepta la misma posición afectiva como base central de su orientación. Martín Heidegger (36) califica a la estructura del ser del hombre de “inquietud” y habla del “estar arrojado” de la existencia del hombre; Karl Jaspers, de la “conciencia creciente de la ruina inminente, del miedo al fin cercano de todo aquello que hace valedera la vida” (37).

Tanto en Oswald Spengler, el profeta del ocaso de Occidente, como en Arnold Toynbee, cuyos argumentos están igualmente a la sombra de la sensación de derrumbe de la hegemonía mundial de su patria, hemos podido demostrar en cuales bases del suceder histórico contemporáneo se funda su pesimismo.

¿Pero qué hay del derrumbe de la anteriormente tan expansiva arrogancia colectiva europea? ¿Qué hay del repentino cambio de esta postura hacia el lado depresivo?

En 1923 comenzó Albert Schweitzer, en conformidad con Spengler, su investigación sobre *Decadencia y reorganización de la cultura*, estableciendo lo siguiente: “Nosotros vivimos hoy día bajo el signo del derrumbe de la civilización” (38). En contraposición al pesimismo cultural de Spengler y otros, dió él, sin embargo, por intermedio de su obra personal de vida, un ejemplo de en qué medida puede depender la reconstrucción de la cultura, de la postura y abnegación personales. Diez años más tarde escribió en su Autobiografía: “Cuando escribí mi filosofía de la cultura, se me aclaró la relación entre la cultura y el concepto del mundo. *Yo me di cuenta que la catástrofe de la cultura partía de una catástrofe de la visión universal. Todo aquello que aconteció con las naciones y la humanidad, tiene su origen en razones espirituales que están encerradas en la visión histórica predominante*” (39).

Con esto hemos llegado, a nuestro parecer, al punto esencial del derrumbe psicológico-colectivo de la ideología europacéntrica, a aquel proceso psíquico que comenzó en la Primera Guerra Mundial y que al término de la Segunda Guerra alcanzó su punto culminante como epidemia de masas.

Nosotros podemos completar ahora con algunos rasgos nuestros argumentos anteriores sobre la expansión imperialista y político-cultural de las esferas de dominio e influencia de Europa. Ella fué, hasta cierto grado, la obra de los historiadores que se convirtieron en propagandistas de la política expansionista de las naciones europeas, y de los filósofos de la historia que transformaron el "inconsciente colectivo" de su época en un teorema pseudocientífico. Con ello no sólo se exageró grandemente la importancia del Occidente y se inventó su independencia cultural con respecto al resto del mundo, sino que, por otra parte, no se apreciaron debidamente o se negaron los valores de las culturas extraeuropeas del "mundo de color" y las fuerzas latentes en ella para un movimiento renovador. La irrupción del movimiento de resistencia del mundo de "los de color", el derrumbe incipiente del sistema colonial y, con ello, de la posición universal de dominio económico y político de las naciones europeas, trajo la repentina "peripecia".

Ella no se realizó primeramente en la esfera intelectual como comprensión de que la idea básica de la visión universal acerca de la posición del "hombre blanco" como líder del Mundo por gracia del Destino —originada en la época del Imperialismo y patrocinada apresuradamente por algunos historiadores y pseudofilósofos— hubiese sido una exageración megalómana europacéntrica. No se comprendió que esta idea había llevado a un desconocimiento de la verdadera proporción de la fuerza. La ilimitadamente codiciosa lucha competitiva de las potencias que se veían a sí mismas como los sujetos de la historia, pero al mundo del "hombre de color" y a éste mismo sólo como un objeto de la anexión, había ocasionado el hundimiento de la época del imperialismo y la emancipación de los continentes de Europa. Los reveses sufridos por el imperialismo pusieron de manifiesto el derrumbe de la falsa visión histórica universal, base de una desacertada

"voluntad de formar el mundo", y la dejaron entever como un sueño que se estrella contra la realidad.

Pero todo esto sólo dió lugar primero a una epidemia de desesperación depresiva y nuevamente etnocéntrica. Si no sigue su curso como hasta ahora, habrá llegado el fin de los tiempos.

Ya en 1930 había predicado Nikolaj Berdjajew, desde un punto de vista religioso, un "cristianismo escatológico" y, al igual que Kierkegaard, lo puso en oposición al pseudocristianismo histórico, "que se adapta enteramente a este mundo y engorda a su lado" (40). Después de la total revelación del hundimiento de la posición universal europea, pudo observar con razón: "Algunas gentes se convierten en víctimas de un pánico escatológico, porque no pueden soportar la experiencia de que llega a su fin una época a la que ellos están ligados por todos los medios posibles de derechos adquiridos y por el miedo a su propia responsabilidad" (41). Frente a la realidad del poder efectivo político en los continentes extraeuropeos, se estrella el sueño de la valoración excesiva del "hombre blanco".

La conciencia apocalíptica de Europa acompañada de hecho al fin de la supremacía de su civilización en el mundo. Es, como lo sostiene acertadamente Baumer, el resultado de acontecimientos históricos catastróficos (42). Estos, por su parte, son el resultado —cosa que este autor no reconoció— de aquella falsa ideología de tinte etnocéntrico que se desarrolló y mantuvo por intermedio de aquellas funestamente erróneas Filosofía de la Historia e Historiografía del Occidente, en la época del Imperialismo. Que el total descuido de consideraciones morales, tanto en la teoría como en la práctica, y la deshumanización de las relaciones humanas, especialmente en el campo extraeuropeo, eran una parte importante de todo este sistema, es subrayado con justo título, tanto por la parte teológica, como por la antropológica (43).

LITERATURA CITADA

- (1) Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive*, VI, cap. II, 1842.
- (2) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, I, 39.
- (3) Sir Henry Maine, *Early History of Institutions*, 1875.
- (4) Leopold von Ranke, *Weltgeschichte*, I, IX, 1881-88, especial IX-2, pág. 18.
- (5) Theodor Lindner, *Weltgeschichte seit der Völkerwanderung*, I-IX, 1901-16.
- (6) Wladimir Solowjew, *Rechtfertigung des Guten*, 1897.
- (7) Oscar Halecki, *The Place of Christendom in the History of Mankind*, C.H.M. I-4-950.
- (8) Joseph A. Graf Gobineau, *Essai sur l'inégalité de races humaines*, 1954. 1853-54. Libro I, capítulo 4 y 14,
- (9) Helmut Berve, *Griech. Geschichte*, I-II y 49, 1951.
- (10) Heinrich Friedjung, *Das Zeitalter des Imperialismus*, 1919.
- (11) Karl Lamprecht, *Europäische Expansion en la Ullstein Weltgeschichte*. T. Neueste Zeit, pág. 600, 1908.
- (12) Russel Caldwell, *Is there an American Indian Policy?* Ethnohistory, III-102, 1955.
- Donald Berthrong, *Federal Indian Policy*, 1887-1907. Ethnohistory, III, 139, 1955.
- (13) C. E. W. Duley, K. Grubb y otros: *The Republics of South-America*, 1938, pág. 61.
- (14) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I-31, 1922.
- (15) Louis Halphen, *La Place de l'Asie dans l'Histoire du Monde*, "Revue Historique", vol. 142, 1923.
- (16) Oscar Halecki, ob. cit., pág. 927.
- (17) José Ortega y Gasset, *Las Atlántidas*, 1924.
- (18) Arnold Toynbee, *Civilization on Trial*, páginas 63 y 83, 1948.
- (19) Michael Kraus, *The Atlantic Civilization*, 1949.
- Charles Verlinden, *Les Origines Coloniales de la Civilisation Atlantique*. C.H.M., I-2-378. 1953.
- (20) Oscar Halecki, *The Limite & Divisions of European History*, 1950.
- Herbert Ludat en *Seaculum*, IV-2-138, 1953.
- (21) René Grousset, *Histoire des Croissades et du Royaume franc de Jerusalem*. 1934-36.
- (22) Aziz Suriyal Atya, *The Crussades, Old Ideas & New Conceptions*. Resumé de las Vorlesungen am Oriental Inst., Univ. of Chicago, 1951 en C.H.M. II-2, pág. 469, 1954.
- (23) F. S. C. Northrop, *The Meeting of the East & the West, An Inquiry concerning World Understanding*, págs. 291 y 375, 1950.
- (24) Max Horten, *Die Philosophie des Islam*, pág. 260, 1924.
- (25) G. Arnold Anderson, *The Striving for Cooperative Autonomy, Amer. Social Science for 50 Years*. Social Forces, XXIX, 1950.
- (26) Henry Thomas Buckle, *Geschichte der Zivilisation in England*, I-1, 186, 1859.
- (27) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II-506, 1891.
- (28) Richard Müller Freiensfels, *Zur Soziologie & Sozialpsychologie d. Wissenschaft Zeitschr. für Völkerpsych. & Soziol.*, 1930, pág. 419.
- (29) B. J. Kon, "Zur Frage d. spezifischen Besonderheiten und Aufgaben d. Geschichts-wissenschaft" en *Fragen der Geschichte (russ)*, 1951, N.º 6, página 48.
- (30) Horst Jablonowsky, *Die Lage d. soyjetruss. Geschichtswissenschaft nach dem II Weltkrieg*. Saec. II-444, 1951.
- Y. M. Zhukow, *The Current Digest of the Soviet Press*, Vol. VI, 1954, N.º 22.
- (31) Eric Fischer, *The Rebellion against the European Man in the XX Century*. C.H.M. II-2-363, 1954.
- (32) Nikolaj Berdjajew, *Das neue Mittelalter*, 1927.
- (33) Margaret Mead, en el Congreso de la Federación Mundial de Salud Mental, según *El Mercurio*, Santiago. Vol. 14, 8, 1956.
- (34) André Malraux en *Reflections on our Age*, Unesco, 1946, págs. 19 y 96.
- Emanuel Mounier, *Reflexions on an Apokalyptic Age*. Unesco. 1946.
- (35) Franklin L. Baumer, *Twentieth Century Version of the Apocalypse*. C.H.M. I-3-624, 1954.
- (36) Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927.
- Martín Heidegger, *Ueber den Humanismus*, 1947, pág. 16.
- (37) Karl Jaspers, *Mun in the Modern Age*, pág. 63, 1932.
- (38) Albert Schweitzer. *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, pág. 1, 1923.
- (39) Id., *My Life & Thought*, 1933, pág. 176.
- (40) Nikolaj Berdjajew, *Meaning of History en The End of our Times*, pág. 284, 1933.
- (41) Id., *Dream and Reality*, págs. 296-297, 1950.
- (42) F. L. Baumer, ob. cit., 626.
- (43) Emil Brunner, *Christianity and Civilisations*, II-4, 1948.
- Alfred L. Kroeber, *Anthropology*, 1948, página 845.