

DR. JOSEPH MAIER

## TEORIAS CICLICAS DEL CAMBIO SOCIAL

Conferencia dictada en la Universidad de Concepción  
en 1962

---

ALGUNAS teorías sobre el progreso y la evolución, formuladas de manera clara, surgieron en los siglos XVIII y XIX, pero las teorías cíclicas y de conflicto de la historia, son muy antiguas. Hubo eruditos como también ingenuos en muchos climas y variadas épocas, que creyeron poder discernir una trama, un conflicto, un movimiento rítmico periódico, no sólo en la vida sino también en todos los dominios del ser. Los ejemplos están bien a la mano, el latido del pulso, el vaivén de los apetitos, la sucesión de las estaciones, los procesos de crecimiento y decadencia orgánicas y aun en los ciclos más enormes del universo exterior. ¿No tendrían estos ritmos sus equivalentes en los fenómenos sociales?, en las variaciones fluctuantes de matrimonios y divorcios, de nacimientos y muertes, de precios y crímenes, en la periodicidad de la prosperidad y de la depresión, del nacimiento y de la caída de imperios y de movimientos políticos?

Se ha gastado mucho esfuerzo en tentativas de descubrir la regularidad de un esquema tras estos fenómenos. Desde Confucio y Lao-Tse hasta Platón y Aristóteles, desde San Agustín y Santo Tomás hasta Machiavello y Hobbes, desde Montesquieu y Adam Smith hasta Kant y Comte, desde Marx y Bagehot hasta diversos pensadores de nuestros propios tiempos, el hombre ha procurado descubrir las leyes y el significado de la historia en algún lugar situado entre la Escila, según el cual el significado de la historia yace fuera de la historia misma, y el Caribdis, según el cual la historia tiene una multiplicidad de significados igualmente válidos o nulos. Ni han sido todas las teorías rítmicas de un tipo principal; existen dicotomías tales como orden-desorden, guerra-paz y el ying-yang de los chinos: existen los ritmos trifásicos, o tríadas, que son los más en boga, tales como aparición-crecimiento-decadencia, antiguo-medieval-moderno, teológico-metafísico-positivo,

tesis-antítesis-síntesis; hay ritmos de cuatro, cinco y seis fases tales como infancia-juventud-madurez-vejez y monarquía-tiranía-oligarquía-democracia y olocracia. Puede aumentarse esta lista, sin lugar a duda.

El tema principal de este escrito se refiere al más notable de estos ritmos, el ciclo cerrado de crecimiento, madurez y decadencia, como se le supone ajustarse al grupo humano y a culturas enteras. Su propósito es someter a un examen algunas de las teorías cíclicas más representativas con el fin de determinar hasta qué punto el pretendido principio de cambio social es 1) históricamente exacto y capaz de explicar fenómenos, 2) en realidad, sólo una forma de analogía orgánica poco adecuada y 3) a veces una hipótesis fructífera, aunque limitada, concebida para cristalizar y organizar una meditación más amplia, siempre sujeta a verificación, modificación o refutación.

Refiriéndonos a las civilizaciones clásicas de Grecia y Roma, ¿han tenido alguna dirección los procesos históricos? El celo con el cual los griegos perseguían el ideal de una meta de conocimiento sin cambios y eterna, fácilmente podría conducirnos al engaño respecto del vivo interés que sentían por las leyes y las instituciones que llenaban su mundo. Con toda seguridad, la tendencia general de su pensamiento era no histórico, por no decir antihistórico. Si a la historia concierne lo que el hombre hizo en el pasado, sus fines pretencen a un mundo de cambios, a un mundo de cosas efímeras. Aun más, lo que es transitorio no puede llegar a conocerse mediante demostración. Aristóteles, en un famoso pasaje en que duda de la comprensibilidad de su tema, observa que la historia sólo nos cuenta "lo que hizo Alcibíades o lo que hicieron con él"<sup>1</sup>. Era una simple colección de hechos empíricos. Por comparación, continúa Aristóteles, la poesía le es muy superior y más científica, ya que extrae de esos hechos un juicio universal. El hombre no sólo desea saber lo que ocurre sino el "por qué" y por cuál principio fijo y universal ocurre.

Esto no significa que el griego se desinteresaba por la historia; su persecución de lo eterno tenía tanto afán, precisamente por ser su sentido de lo temporal tan excepcionalmente vívido. Collingwood nos recuerda que "ellos vivieron en una época cuando la historia se desarrollaba en forma vertiginosa y en una región donde el terremoto y la erosión cambiaban la faz de la tierra con una violencia apenas conocida en otras partes. Observaban la naturaleza toda como un espectáculo de incesante cambio donde la vida humana cambiaba con mayor violencia que cosa alguna"<sup>2</sup>. Es, tal vez, la verificación de que nada permanecía inmutable lo que puede haber hecho al griego sensible a la historia.

Historia es palabra griega, cuyo significado es indagación, y como actividad escolástica es invención griega. Fue el uso de esta palabra en el título mismo de su obra lo que hizo de Heródoto, el padre de la historiografía. En el pasaje en que se describen a varios persas discutiendo los méritos relativos de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia, aparece la mayor parte de las argumentaciones de rigor: La monarquía tiende a deteriorarse en "orgullosa tiranía", las licencias del tirano "que incitan pensamientos extraños e inusitados en los corazones de los hombres más ilustres" conduce a la democracia; pero la democracia degenera rápidamente en "la licencia de un grosero populacho desenfrenado". Es sin duda, preferible que el gobierno esté en manos de "los más capaces", y "está claro" que la soberanía de uno de los capaces, la "monarquía es el mejor de los gobiernos"<sup>3</sup>. Cuando esta manera de teorizar respecto del gobierno y la historia aparecen en Platón y Aristóteles ya es parte del ABC de todo griego alfabetizado.

Pero esta perspectiva cíclica de un incesante devenir y desaparecer en los asuntos humanos que asimilaba los procesos de la historia a los procesos de la naturaleza, no es teoría del desarrollo histórico como interrogante al pasado con el fin de descubrir un proceso de crecimiento continuo. Ni es teoría de causación histórica. Es verdad que Teucídides concibió su historia como "un eterno patrimonio" de la humanidad, "un cuadro fiel de los sucesos que ocurrieron y los sucesos semejantes que podrían ocurrir en el futuro en el orden de las cosas humanas"<sup>4</sup>. Y Polibio, en su intento de escribir una "historia universal", creyó con mayor firmeza aún que toda política estaba sujeta a una "ley" inexorable de "crecimiento, cenit y decadencia, como también el tiempo, la circunstancia y el lugar en que cada una de ellas podría ocurrir"<sup>5</sup>. Como ya se hizo notar, era el pensar del griego primitivo, que toda forma mixta de gobierno tendía a degenerar según moldes "definidos", que la monarquía se convertiría en tiránica, la aristocracia en oligárquica, y así sucesivamente. Sin embargo, que este método fuera especialmente aplicable a la constitución romana, como creyera Polibio, es claramente un error. El esquema cíclico no se ajustaba, en absoluto, al desarrollo de la constitución romana. En lo que concierne a la justeza histórica, Polibio sólo pudo asirse a una fase pasajera de la constitución sometida a su examen<sup>6</sup>.

En esta forma desde el punto de vista griego, lo que se puede concluir de la historia no es ningún axioma de causa y efecto. Es sólo la lección "moral" de que a un exceso en dirección determinada le seguiría, con toda probabilidad, un cambio en dirección contraria, que un "alto diapasón de prosperidad y poder incontestable" proba-

blemente resultará en "el principio de un menoscabo"<sup>7</sup>. El griego creyó que esto era asunto de simple observación. Lo único que pudo decir Heródoto respecto de los poderes que ordenan la decadencia y el cambio en toda cosa, es que estaban "lentos de ellos y aficionados a caucarnos molestias"<sup>8</sup>. Los griegos no pudieron ver ningún significado directo en los cambios que el tiempo ocasiona en los asuntos humanos, "como no hubo sentido del pasado, tampoco lo hubo del futuro"<sup>9</sup>. Más de tres siglos después de Polibio, Marco Aurelio expresaba el parecer grecorromano de la "regeneración cíclica del universo" en estas palabras: "Nuestros padres no tuvieron visión más amplia, ni verán nuestros hijos nada nuevo. . . El hombre dotado de intelecto que alcanza la segunda veintena contempla en efecto, la uniformidad de todo lo pasado y de todo lo por venir"<sup>10</sup>. Aristóteles creyó que las catástrofes, tarde o temprano, borran toda civilización y por ende su énfasis en la importancia de las revoluciones estelares, que conducían en forma lógica a la idea de limitados ciclos periódicos y no a teorías en gran escala del curso de la historia general. La idea del Gran Año influía profundamente en la filosofía griega, al final del cual todos los planetas tendrían nuevamente la misma posición que ocupaban hoy día; y cuando esto acontecía se creía que se volverían a repetir todos los sucesos, ya que todo depende de la naturaleza<sup>11</sup>.

A diferencia de los griegos, el concepto moderno de la historia enraza en el pasaje bíblico de Jahveh y del mundo que Él crea como escenario para el desenvolvimiento de un plan divino. Dios crea al hombre a Su propia imagen para que reine en la tierra, y Él elige de la simiente de Abraham algunos que han de ser pueblo sacerdotal dedicado a servirle, a Él y al resto de la humanidad. Por una parte, el cristianismo primitivo cambió este concepto de la historia, reemplazó la idea de un futuro mesiánico por la segura fe de que el Reino de Dios ya está dentro de nosotros. Por otra parte, sin embargo, el cristianismo más tardío consideró el pasado, principalmente, como preparación para la segunda venida de Cristo, y en segundo lugar, como preludeo para la organización temporal de la Iglesia. San Agustín concebía la historia de la humanidad en el marco del continuo bregar entre la Ciudad Celestial y la Ciudad Terrena, con la Iglesia como la Ciudad Celestial sobre la tierra. "Este dualismo ha sido mantenido no sólo por los buenos miembros de la Iglesia, sino también por los seguidores modernos de Voltaire y Condorcet. Estos últimos sólo intercambiaron los roles de las dos ciudades, presentando a la Iglesia como el poder de las tinieblas, que mediante sus supersticiones se ha opues-

to a la luz natural de la razón humana, y representando la ciudad terrena de la Ciencia como fuente de la luz"<sup>12</sup>.

Puede decirse que el desarrollo de la teoría cíclica se ha manifestado en dos modelos principales: el astronómico de los griegos y el biológico de los modernos con la idea judío-cristiana de la humanidad, desde la caída de Adán trasladándose hacia la redención última como un correctivo de lo anterior. La filosofía de un pensador islámico del siglo xiv constituye un punto intermedio. En las obras de Ibn Khaldun, que "descubrió y conoció a fondo los fundamentos de la sociología unos cinco siglos antes de que Augusto Comte forjara la palabra"<sup>13</sup>, encontramos un esfuerzo muy consciente por llegar al "significado interno de la historia"<sup>14</sup> un esfuerzo interesado directamente en la "sutil explicación de las causas y los orígenes de las cosas existentes" y del "cómo y por qué de los acontecimientos"<sup>15</sup>. Procura demostrar "cómo y por qué se originaron las dinastías y civilizaciones" y todo lo que "concierna a las razones de cambio y variación en las épocas pasadas y dentro de grupos religiosos. . . , en pueblos y villorios, fuerza y humillación, grandes números y pequeños números. . . , vida nómada y sedentaria, acontecimientos actuales y futuros, todo lo que pudiera ocurrir en la civilización"<sup>16</sup>.

La piedra fundamental de la "nueva ciencia" de cultura de Ibn Khaldun, reside en su concepto de *asabiyah*, es decir, sentimiento de grupo y solidaridad social<sup>17</sup>. La fuerza de su solidaridad, es lo que finalmente determina la superioridad de un grupo sobre otro, como también determina el "liderazgo" dentro de un grupo dado. Con la natural "compasión y afecto por los parientes consanguíneos" en su origen, la solidaridad se expande bajo amenazas de agresión externa y se afianza en la siempre renovada lucha por la supremacía y supervivencia.

Contra este telón de fondo, desarrolla Ibn Khaldun la idea de un ciclo vital de civilizaciones, regulador. Cree que los estados o "dinastías" crecen y menguan como organismos vivientes. La jornada de una forma de gobierno, arguye, es alrededor de la misma que la de un individuo, los ciento veinte años bíblicos, o tres generaciones de cuarenta años cada una. La primera generación retiene las cualidades del desierto, rudeza y ferocidad, y su sentimiento de grupo intacto. La segunda cambia de cultura del desierto a cultura sedentaria, desde una vida de acérrima privación a una de lujo y abundancia y aunque su solidaridad "hasta cierto punto es rota", aún retiene algunas de sus viejas virtudes. Pero en la tercera generación, la rudeza y solidaridad de los desiertos ya están completamente olvidadas hasta tal punto que

pareciera que jamás hubiese existido. La cuarta generación da comienzos a los ciclos de crecimiento, madurez y senilidad nuevamente. Para que la analogía biológica sea aún más conspicua, Ibn Khaldun dice que el crecer y menguar de una cultura parécese grandemente a los cambios en el ciclo vital de un gusano de seda, "como el gusano de seda que hila y luego, a su vez, llega a su fin entre las hebras que él mismo ha hilado"<sup>18</sup>.

Se ha dicho que Ibn Khaldun se anticipó a Spengler, Sorokin, Toynbee y Brooks Adams al formular "una ley de civilización y decadencia". Aún se le atribuye el haber encontrado la llave "del secreto que tantos teoristas modernos pretenden haber descubierto de nuevo: el por qué se levantan y caen las culturas como organismos vivientes, y de cómo podemos predecir y, tal vez, desviar, el resultado final"<sup>19</sup>. El "secreto" ¡ay! no se ha revelado. Aunque se concediera que el "verdadero laboratorio para la inducción y prueba de las teorías de cultura" sentadas por Ibn Khaldun, "era la historia de los árabes en general y, más específicamente, la de los mezquinos reinos y estados que habían brotado como hongos en el occidente musulmán"<sup>20</sup>. Ni aún así podría mantenerse la pretensión de que su historia fuese una "historia universal". Además, la constante reiteración del nombre de Dios está más profundamente enraizada en la entera perspectiva de Ibn Khaldun, que lo que podría explicarse, refiriéndonos a la circunstancia de que debió escribir en forma "esotérica" a fin de evitar ofender las sensibilidades de la ortodoxia musulmana. Muhsin Mahdi está, probablemente, en lo cierto, al decir que lo que Ibn Khaldun esperaba de la historia, no va más allá de ayudarlo en la aplicación de los "standards" y fines que aprendió de la filosofía política de Platón y Aristóteles, y que recurrió a la historia para saber cómo y hasta qué punto podría aplicar los "standards" inmutables que trascienden la historia<sup>21</sup>.

El cuadro cambia con la aparición, en 1725, de la *Ciencia Nueva* de Vico. Esta obra anticipa, no sólo las ideas fundamentales de Herder, Hegel, Dilthey, Michelet y Croce, sino también los descubrimientos más especificados de la historia romana por Niebuhr y Mommsen, la interpretación de la mitología de Bachofen, la reconstrucción de la vida antigua a través de la etimología de Grimm, la comprensión histórica de las leyes de Savigny; de la ciudad antigua de Fustel de Coulanges y de las luchas de clases de Marx y Sorel<sup>22</sup>. Persiste como "una de las pocas obras de genio original en toda la historia de la teoría social"<sup>23</sup>. Se podrá apreciar la originalidad de la *Ciencia Nueva* de Vico contrastándola con el fondo de filosofía cartesiana de moda en el si-

glo xviii. Vico no objetó la validez del conocimiento matemático, pero sí, impugnó la teoría cartesiana del saber con sus inferencias de que ningún otro tipo de saber era posible. Lo hizo, basado en el principio que *verum et factum convertuntur*, es decir, que sabemos en forma íntima y cierta sólo aquello que hemos causado o hecho, la condición donde lo verdadero, o *verum*, es idéntico a lo creado o *factum*. Sobre este principio, las matemáticas son, por cierto, inteligibles para el hombre ya que sus objetos son obras creadas por el matemático. Siguiendo el mismo principio, la naturaleza es, en su esencia, sólo inteligible para Dios ya que Él la creó. Pero, ¿y qué hay de la historia? la "naturaleza común de las naciones", que es el asunto que más atañe a la ciencia de Vico.

Aun los comienzos más remotos de la historia se adaptan en sumo grado a ser objeto del conocimiento humano, dice Vico, pues "en la noche de las espesas tinieblas que envuelven la más temprana antigüedad, tan remota de nosotros, brilla la luz eterna y nunca parpadeante de una verdad más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad civil, por cierto, fue hecha por el hombre, y que por lo tanto, sus principios han de encontrarse dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana"<sup>24</sup>. Vico considera el proceso histórico como uno en el que el hombre construye sistemas de lenguas, costumbres, leyes y cosas parecidas. La historia, para él, es la historia de las sociedades humanas y de sus instituciones. Aquí, entonces, alcanzamos, "por primera vez una idea completamente moderna acerca de lo que es el tema de la historia... la textura de la sociedad humana fue creada por el hombre de la nada y cada detalle de esta textura es, por lo tanto, un *factum* humano, conocible en sumo grado por la mente humana como tal"<sup>25</sup>.

Precisamente, por ser, lo que es, la esencia del hombre y las naciones, por su desarrollo histórico, es posible el conocimiento histórico en general. La *Ciencia Nueva* de Vico "viene, por lo tanto, a describir a un mismo tiempo una historia eterna ideal, recorrida en el tiempo por la historia de cada nación en su nacimiento, desarrollo, madurez, declinación y muerte... Ahora bien, igual que la geometría cuando al construir un mundo de cantidades de sus elementos, o al contemplarlo, lo construye para sí, del mismo modo lo hace nuestra Ciencia (al crear para sí misma un mundo de naciones, pero con una realidad mayor sólo en el grado de cómo las instituciones que tienen que ver con asuntos humanos, son más reales que los puntos, las líneas, las superficies y las figuras"<sup>26</sup>.

Según Vico, el curso regular y típico de la historia humana, en ge-

neral, y de toda cultura, en particular, marcha "con la mayor uniformidad y constancia" a través de tres fases: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad del hombre; conduce desde la anarquía al orden, desde las costumbres bárbaras y heroicas a los procedimientos racionales y civilizados, donde la industria predomina sobre la agricultura, la prosa sobre la poesía, una moralidad de paz, sobre una moralidad de guerra. Este desarrollo, sin embargo, es un desarrollo sin realización. Le sigue una nueva barbarie. Al *corso* le sigue un *ricorso*, una repetición que es a la vez un resurgimiento. La nueva barbarie es bien distinta a la barbarie heroica de la imaginación, es una "barbarie de la reflexión". La barbarie de la Edad Media no es un simple duplicado de la barbarie pagana de los comienzos de Grecia o Roma; está diferenciada por todo lo que la hace en forma distintiva una expresión del pensar cristiano<sup>27</sup>. Así, Vico presenta la marcha normal de los sucesos de la manera siguiente: "El hombre siente primero la necesidad, luego busca la utilidad, luego se procura la comodidad, y más tarde, se entretiene con los placeres, de ahí en adelante se vuelve disipado en el lujo, para enloquecer finalmente y malgastar su substancia"<sup>28</sup>. Pero, a veces, la Providencia provee un remedio ordenando "que se encuentre entre estas gentes un hombre como Augusto que se yerga y establezca como monarca". O bien, decreta que "se vuelvan súbditos de naciones mejores, las que habiéndolas conquistado por las armas, las conservan como provincias vasallas"<sup>29</sup>. O, si una nación está "corrompida por esa dolencia civil final, y no puede ponerse de acuerdo para un monarca desde adentro ni es conquistada ni preservada por naciones mejores desde afuera", la Providencia entonces "para su extremo mal tiene un remedio extremo" a mano: el *ricorso* "a la simplicidad primitiva del primer mundo de las gentes", el estado de religiosidad y fe<sup>30</sup>.

El movimiento cíclico observado por Vico es por esto, no un mero ciclo de fases fijas, sino una espiral. Por esta razón, reparó Collingwood, la ley cíclica no nos permite predecir el futuro<sup>31</sup>. La historia, para Vico, se repite y no se repite. No se repite en cuanto a que llega a cada nueva fase en forma diferente de lo que había sido antes, y, como en el esquema dialéctico de Hegel, se repite, pero siempre en otro nivel con modificaciones siempre cambiantes. Sin embargo, debemos preguntarnos al fin y al cabo, cuán válida es la doctrina trifásica de Vico. ¿No será rastrojada de un concepto idealizado de la historia romana? ¿Se aplica el mismo principio "con la mayor uniformidad y constancia" a lo que Vico denominó la historia de los períodos oscuros y remotos? Supongamos que concedemos que, tanto el período ho-

mérico de la historia griega como la edad medieval europea, fueran "heroicas" en cuanto a que ambas tenían una moralidad basada en la idea de proezas y fidelidad personales, una economía agraria, una literatura de baladas, una aristocracia guerrera y así sucesivamente. ¿Es verdad que para poder descubrir más de la edad homérica de lo que nos cuenta la *Iliada* y la *Odisea*, haríamos bien en estudiar la Edad Media para ver hasta qué punto podemos aplicar lo que allá encontramos, a los remotos comienzos de la civilización griega? ¿Es verdad que mediante el estudio del salvaje moderno podremos aprender cómo era el salvaje de los tiempos antiguos, encarando el hecho de que estos salvajes modernos están tan alejados en tiempo y lugar de los antiguos, como lo estamos nosotros mismos?

Lo que generalmente se denomina "conciencia histórica" es un producto reciente de la civilización humana; en realidad, no anterior al siglo XVIII y a la *Ciencia Nueva* de Vico. Al volvernos ahora a la exposición de las teorías cíclicas modernas de Hegel, Pareto, Brooks Adams, Spengler, Toynbee y Sorokin, debe decirse que aunque las distingue una profunda conciencia histórica, sus apreciaciones de los ciclos de la historia humana no se prestan, tampoco, muy fácilmente a pruebas científicas. No pasan de ser fructíferas hipótesis históricas.

La esencia común de todo sistema clásico de la sociología europea es la idea de que el orden social existente es una categoría histórica, un eslabón de una cadena de formas sociales, poseedor de su propio dinamismo y sus propias "contradicciones interiores". Esto es válido tanto para el pensamiento de St. Simon y Comte como para el de Lorenz von Stein y Karl Marx. Herder sentó las bases de esta idea, la que fue elaborada por Hegel en la forma más sistemática. Al contrastar los cambios históricos con los cambios en la naturaleza, Hegel sostenía que el cambio histórico es "un avance hacia algo mejor, más perfecto", mientras que la mutación en la naturaleza "sólo presenta un ciclo que se repite a sí mismo hasta la perpetuidad"<sup>32</sup>. El cambio histórico es, por lo tanto, idéntico al desarrollo. El principio del desarrollo implica que existe una latente "potencialidad que lucha por realizarse". Aunque esto es válido para todo ser viviente, la forma más alta del desarrollo se alcanza sólo cuando la conciencia de sí mismo ejerce dominio sobre todo el proceso. El sujeto pensador "se produce a sí mismo, se expande a sí mismo, de hecho, lo que siempre fue en potencia"<sup>33</sup>. ¿Cómo lo hace en la historia? El sujeto pensador vive en la historia, y el estado proporciona las condiciones existenciales de su vida histórica. El estado existe como el interés universal entre los actos e intereses individuales. Al comienzo el estado aparece

como una unidad "natural" inmediata, una juventud dorada. En esta etapa, los antagonismos sociales no se han intensificado aún y el individuo siente satisfacción por el estado, sin oponer conscientemente su individualidad a la cosa pública. Prevalece la libertad inconsciente, es decir, potencial, y la verdadera libertad sólo se alcanza con el desarrollo de lo consciente, sirviendo el pensamiento como vehículo de la transformación. Tarde o temprano, sin embargo, la libre racionalidad del pensamiento entrará en conflicto con las racionalizaciones del orden dado de la vida. Esta es la dialéctica, la eterna ley de la historia<sup>34</sup>.

Para Hegel, lo que exista, está bien; pero esto sólo significa que lo que existe es un momento necesario en el incesante avance hacia algo mejor. Corresponde al hombre, el examen de todo lo que ha producido, de toda institución a que ha querido dar vida, descubrir su esencia, y de llevar el "suma y sigue" según las exigencias de la razón. Las más altas potencialidades del hombre se realizan sólo dentro de la sociedad. Sin embargo, al examinar la sociedad civil contemporánea, descubrimos que es el escenario de un redomado egoísmo de grupo y que ha logrado sólo en forma imperfecta "la unidad de la voluntad universal y subjetiva". Contiene una contradicción inmanente, el *bellum omnium contra omnes*, los diferentes sectores de la sociedad civil que luchan y compiten unos con otros. A través de esta contradicción, "por medio de su propia dialéctica, la comunidad cívica es conducida más allá de sus propios límites"<sup>35</sup>.

Hegel hizo hincapié en la periodicidad de iguales problemas y de iguales formas de vida social en las diferentes civilizaciones, pero hay también disimilitudes. Creía que cada civilización se caracterizaba por un específico interés dominante, que dejaba su impronta en todas las actividades en marcha. Al dar énfasis a las diferencias existentes entre diferentes formas de expresión del "Espíritu Universal", Hegel puso en relieve la identidad esencial de todos los aspectos de la vida social. La identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad constituyen el punto esencial de la dialéctica hegeliana.

Aunque es fácil apreciar cuánto le debe el pensamiento moderno al concepto de realidad de Hegel en lo que concierne a procesos, movimientos, donde todo está sujeto a cambio y desarrollo, es importante recordar, sin embargo, que toda categoría política, económica, social e histórica, es para Hegel, una categoría filosófica. La historia misma, por último, se transforma en un mero momento en su sistema filosófico total, que culmina en el Espíritu Absoluto: El Arte, la Religión y la Filosofía. "La Historia Mundial" dice: "muestra el desarrollo de

la conciencia de la libertad de parte del Espíritu, y de la consecuente comprensión de esa libertad”<sup>36</sup>. El ritmo y la trama de la historia que los inquisidores empíricos son incapaces de descubrir, están claros para Hegel, desde la partida. Se derivan del “simple pensamiento de la razón, que la razón gobierna al mundo y, como consecuencia, que la historia mundial es también un proceso racional”<sup>37</sup>. Lo que se quiere decir por “un proceso racional” en este contexto, es aparentemente que los contornos de la historia, aunque tal vez no sus detalles, se deducen de premisas filosóficas. La razón es aquí la idealista razón “libre” del hombre, que no tiene conexión inteligible alguna con el verdadero proceso de la historia. Cuando se le trae en relación con el mundo empírico, aparece como elemento estático, al margen del tiempo. “No es la Idea universal la implicada en oposición y combate, y que está expuesta al peligro. Por el contrario, permanece en lontananza, impasible e incólume”<sup>38</sup>. Esto es lo que Hegel denomina la “astucia de la razón”. En cuanto al rol del hombre dentro del proceso, no es más que el “medio” en el proceso de la autorrealización de la Idea. De esta manera, el proceso histórico, donde las naciones, las gentes y los individuos no son más que “herramientas inconscientes y órganos del espíritu universal”<sup>39</sup> y donde “la Idea sufre el castigo de la existencia determinada y de la corruptibilidad, no de sí misma sino de las pasiones del individuo”<sup>40</sup>, conduce más allá de sí mismo a los dominios de lo Absoluto.

En el sentido que la Idea está siempre presente y por sobre todas las limitaciones del tiempo, la filosofía hegeliana de la historia no permite un verdadero paso desde el presente al futuro. Se inmoviliza sobre el presente y lo trata como mera cosa que no necesita ni está sujeto al proceso y al desarrollo; transforma una dialéctica de apariencia dinámica en una metafísica estática<sup>41</sup>. Hegel pretende contarnos acerca de la trama de la historia. Pero, ya que la historia es un proceso incompleto ¿cómo ha de descubrirse en forma empírica la trama toda? En verdad, Hegel comentó brevemente que “América es la tierra del futuro, donde en las edades que están por venir, se revelará el retorno de la historia mundial”<sup>42</sup>. Puede que tenga razón, pero no está claro cómo encajarán estas edades dentro de un esquema<sup>43</sup>. Parecería que la detención en el presente de la dialéctica está profundamente entretejida dentro de la estructura de la lógica hegeliana. La verdad es, para Hegel, “una parranda báquica donde no hay un alma sobria”, pero, en forma paradójica, es el tipo de parranda que puede caracterizarse como un estado de “calma transparente e intacta”<sup>44</sup>, pues cada fase de ella está “dotada de toda la riqueza del Espíritu”<sup>45</sup>. Su filoso-

fía de la historia es, en forma substancial, una adaptación metafísica de la visión cristiana. La historia es el desdoblamiento de Dios, y Dios es, en primer lugar, un lógico que Se desdobla dentro de la lógica dialéctica de Hegel<sup>46</sup>. Como el drama del mundo necesita de antagonistas, el Absoluto crea Su propia antítesis en el proceso de su desdoblamiento, y en esa lucha se produce la síntesis. La historia se traslada siguiendo una espiral sin fin, que revela toda su trama y su ritmo en eterno presente y, sin embargo, sin revelarla completamente sino esperando revelarla en detalle único "en las edades que están por venir".

Si Hegel retrató la historia como proceso dialéctico que se traslada hacia la realización de la libertad en el cual las diferentes naciones avanzan sucesivamente al primer plano, cada una aportando su contribución al final último, también Pareto estaba convencido de que la historia avanzaba según ciclos u ondulaciones. Sin embargo, en contraste con Hegel, ponía en relieve la identidad exclusivamente. Debido a esto, queda a la zaga de Hegel en cuanto a la apreciación del proceso histórico y, a pesar de toda su apariencia científica, su suposición de movimiento cíclico no pasa de ser otra cosa que una forma de aseveración metafísica.

Según Pareto, pueden distinguirse tres tipos de ciclos: de ondulaciones occidentales, cortas y largas. Los movimientos cíclicos, cree, pueden observarse a través de toda la vida social, pero empieza su consideración con los ciclos económicos. Los ciclos occidentales comienzan por hechos transitorios, tales como la revolución de 1848 a la guerra de 1870. Ya que sus causas son transitorias también lo son sus efectos. Los ciclos cortos son los conocidos ciclos de negocios, pero a Pareto le interesan más los ciclos largos. Repara que el período de 1852-73 fue, en general, favorable; el de 1873-97 desfavorable para los negocios, mientras que el período 1898-1911 mostraba un rumbo ascendente. Pero no es mucho lo que puede decir de períodos anteriores por falta de datos. Nuevamente todo el período moderno va contenido dentro de una aún mayor tendencia de ascensión económica, empezando desde el descubrimiento de América, que fue, en realidad, un accidente de la historia<sup>47</sup>. Sin embargo, en el último análisis, los ciclos económicos parecen ser determinados por el movimiento de residuos y por la circulación de las *élites*.

La teoría de la circulación de las *élites* constituye tal vez la médula del pensamiento social de Pareto. Parte de la simple observación de hechos, de que, como los hombres se distinguen unos de otros en fuerza física así como en talento científico y artístico, difieren también en cuanto a habilidad económica, inteligencia en general y capacidad

para el gobierno. Continúa diciendo que la diferenciación económica, social o política de la sociedad, corresponde a diferenciaciones naturales en cuanto a habilidad. "Hoy día", observa<sup>48</sup>, "las ideas de Lapouge, Ammon y otros, aunque en parte erróneas e imperfectas, tienen el gran mérito de haber hecho hincapié en esta realidad, cuya ignorancia contribuye a viciar profundamente toda teoría democrática". Pareto, por supuesto, se opone a la visión de una perfectabilidad humana en una sola línea. Pero surge un problema perplejo. Si las *élites ex definitione* constituyen lo mejor que hay, ¿por qué degeneran, entonces, en forma tan conspicua en el curso de la historia? "Las aristocracias no duran", dice Pareto<sup>49</sup>. "Por una razón u otra, desaparecen después de cierto tiempo".

Ya que las *élites* no pueden persistir, deben cambiar. ¿Cómo? Aquí Pareto transfiere la ideal típica situación económica a la esfera de "la acción lógica" que es la sociedad. En un ambiente social donde la competencia es completamente libre, los bien dotados surgirán y los poco dotados caerán. Pero jamás podrá alcanzarse una libre circulación de las *élites*, ni aun en un sistema de liberalismo económico. La política penetra en forma inevitable en las relaciones económicas, y en una lucha consumada por el poder, es imposible, por definición, una circulación de *élites* completamente libre. En el mejor de los casos, existe una inteligente admisión a la *élite* gobernante de los mejores elementos de las clases inferiores. Consecuentemente, las "élites" tienden a "cerrarse": se corrompen y caen presas de sus oponentes que van ascendiendo. Por lo general, a una *élite* que confía en el coraje, la fuerza y la violencia, le sigue una "élite" burguesa, plutocrática, que hace uso del ardid, la intriga y la ideología, y viceversa. El equilibrio se ve constantemente alterado por una acumulación de "inferiores" en las clases altas o de "superiores" en las clases bajas. El cambio llega por fin, cuando las *élites* no cuentan con un residuo adaptado para el gobierno, mientras que las clases bajas sí lo tienen.

Pareto, para probar su punto, trae ejemplos de la historia italiana, griega y romana, y no hay la menor duda en cuanto a los hechos que cita. Pero sirven para *ilustrar* más bien que para probar su teoría, y es bien dudoso que la historia de otras civilizaciones, como ser las del antiguo Egipto, de India o de China sirvan para este último objeto<sup>50</sup>. La circulación de las *élites* perdura como idea de interés, muy afín con la doctrina de "eterna repetición" de Nietzsche, pero sin la expectativa de éste de que el "superhombre" romperá y cumplirá el ciclo. "Sufre de la imperfección general de las teorías instintivistas; ponen algo dentro del ser humano y luego explican toda conducta me-

diante lo que han puesto dentro"<sup>51</sup>. Esto trae reminiscencias del tratamiento que le dio a este tema Ibn Khaldun<sup>52</sup>. Sin duda, Pareto es más pesimista que Vico o Hegel. En su desdén por la idea de progreso, en su visión del movimiento cíclico de los fenómenos sociales, la completa repetición de los hechos esenciales de la historia, muestra una gran afinidad con los griegos y una afinidad aún mayor con Spengler.

Spengler, en su sentencia primera de *La Decadencia de Occidente*, anuncia que "por primera vez" procura predeterminar la historia. La historia misma, le parece, hace posible este intento. En vez de un tiempo lineal, Spengler supone tantos "tiempos" como son las civilizaciones históricas —ocho altas civilizaciones, para ser exacto— ya que las sociedades primitivas pueden despreciarse sin peligro, por ser "sin historia". El destino de cada una es dar cumplimiento al ciclo vital de todo organismo, desde su nacimiento hasta su muerte. Esto, por supuesto, se aplica también a nuestra civilización occidental, la que ya pasó por su cenit y no tiene ya nada que esperar más que su inevitable decadencia y fin. No está dirigida ni por la voluntad de Dios ni por la voluntad del hombre. Su "sublimidad" consiste en este mismo desarrollo, desde su nacimiento y florecimiento hasta su desintegración última. Hasta tal punto es absolutamente griega la teoría cíclica de Spengler.

Pero Spengler tiene también un singular "sentido del futuro"<sup>53</sup>, una concepción faustiana, dinámica e infinita, de la historia, diferente, en forma radical, de lo finito estático de la clásica cultura apolónica. Su panorama de la decadencia del occidente carece de despego. Invita a sus semejantes a desear y a amar su destino, aun a alentarle y cumplirlo. Ninguno de los antiguos imaginó jamás que el destino de decadencia fuera cosa de desear o de escoger, "pues el destino es verdaderamente tal, y, por lo tanto, fútil decidirlo, o bien es un hado escogido, luego no es destino inevitable"<sup>54</sup>. De aquí que el rasgo conmovedor de Spengler procede de "la confusión del deseo por un futuro, aún abierto a posibilidades con la aceptación de un resultado determinado"<sup>55</sup>. Su visión es, sin embargo, fundamentalmente biológica. La palabra "humanidad" es para él una frase hueca. Las grandes civilizaciones, sostiene Spengler, son organismos únicos, inconexos, contenidos en sí mismos. Ni la ciencia ni la tecnología dan muestras de acumulaciones que trasciendan los límites de una civilización. Una civilización "florece en el terreno de un paisaje exactamente definible, al cual permanece atado como una planta" y muere al haber "actualizado la suma total de sus posibilidades en cuanto a gentes, len-

guas, dogmas, artes, estados, ciencias"<sup>56</sup>. Las frases biológicas que se refieren al ciclo vital de cada civilización han de entenderse en forma bien literal. Una civilización florece y se marchita de una manera tan segura e inevitable como cualquier organismo<sup>57</sup>.

No se puede disponer de espacio como para hacer notar aquí los específicos errores de hecho y la distorsión general de la historia, cometidos por Spengler. La mayoría de los historiadores de crédito han rechazado su obra y la versión organísmica de una teoría cíclica que todo incluye. Además, la supuesta afinidad de Spengler con los darwinistas sociales y con Gumplowicz es más aparente que real<sup>58</sup>. El *tertium comparationis* en cada caso es teoría de conflicto, pero la devoción progresista de los darwinistas sociales contrasta vivamente con la visión pesimista-heroica, casi wagneriana, de Spengler; y la suposición del origen poligenético del hombre sustentado por Gumplowicz, no es de modo alguno, tan absoluta, como lo es el convencimiento de Spengler, de que cada cultura imprime "su material, su ser humano a su propia imagen" de tal manera que gentes que pertenecen a una no pueden comprender, y son hostiles a las realizaciones y maneras de pensar de otras<sup>59</sup>. A Gumplowicz le interesa la transformación de antagonismos étnicos en los de clase, lo que lo sitúa en la vecindad de Marx<sup>60</sup>, y la circulación de *élites* dentro de estados políticos, lo que lo relaciona a Pareto, a Gaetano Mosca<sup>61</sup> y hasta a Ibn Khaldun<sup>62</sup>.

Puede decirse, con más justicia, que el pesimismo histórico de Spengler es un eco dramático del pesimismo "fin de siècle", más resignado, de Brooks Adams en *La Ley de la Civilización y la Decadencia*. En su examen e interpretación del cambio social desde los romanos a los tiempos modernos, Adams ve un ciclo de fases por las cuales, aparentemente, debe pasar la sociedad humana en sus oscilaciones entre la "barbarie" y la "civilización", o lo que viene a ser lo mismo, en su movimiento desde una condición de dispersión física a una de concentración. A la medida en que difieren las sociedades en su manifestación de energía; en las primeras etapas de concentración es el temor lo que parece ser el cauce por el cual encuentra la energía su más fácil salida, y "por ende, en las comunidades primitivas y dispersas, la imaginación es vivaz, y los tipos mentales que producen son religiosos, militares, artísticos". A medida que avanza la consolidación, el temor cede lugar a la codicia, y el organismo económico tiende a desalojar lo emocional y lo marcial. De aquí en adelante, el capital se vuelve autocrático, la energía se desahoga por medio de aquellos organismos mejor capacitados para dar expresión al poder del capital.

“En esta última etapa de consolidación, se propaga el intelecto económico, y, tal vez el científico, mientras que la imaginación se marchita, y los tipos emocionales, marciales y artísticos del hombre declinan”<sup>63</sup>.

El que las virtudes marciales se sumerjan en los intereses del dinero, que el elemento personal sea reemplazado por lo racional en el transcurso del desarrollo de una civilización —estas ideas puede decirse, se anticiparon a la visión de la evolución social de Max Weber, en términos de un crecimiento continuo de los hábitos racionales del pensamiento y de su creencia que la racionalización era nuestro destino”<sup>64</sup>. También sugieren el pensamiento tratado en forma más sutil y sofisticado en *Philosophie des Geldes* de Georg Simmel. Para Weber y Simmel, sin embargo, éstas son generalizaciones ideal-típicas, que cubren muchas, aunque de ninguna manera todas las fases de la vida, y no una “ley de civilización y decadencia” que todo lo comprende. Al escribir Adams: “No puede florecer poesía alguna en el árido terreno moderno, el drama ha muerto, y los mecenas no tienen ya conciencia de vergüenza al profanar los más sagrados ideales”<sup>65</sup>, la imagen trae a la memoria más bien el espectáculo de Spengler de una “civilización” superficial de técnica y comercio en reemplazo de la profunda “cultura” del arte, música y literatura, y la visión de Sorokin de una “cultura percibida por los sentidos” en su cenit y que se acerca, inevitablemente, a su fin.

Como el trabajo de Spengler, los de Toynbee y Sorokin sobre el génesis de la civilización, están escritos bajo conciencia apremiante de su decadencia, y en el sentido de que ambos sufren de la misma “confusión de la voluntad hacia un futuro, abierto aún a las posibilidades, con la aceptación de un desenlace definido”, tanto Toynbee como Sorokin son, como quien dijera spenglerianos. Donde Spengler vio ocho civilizaciones, Toynbee encuentra veintiuna. Todas han llegado y se han ido, repitiendo un periódico ciclo de nacimiento, crecimiento, decadencia y desintegración. *Las élites* se encuentran dentro de cada civilización, con el desafío y la reciprocidad; recurren al retiro y al retorno, están sujetas a la recuperación y al destrozo, a la subrecuperación y al subdestrozo, hasta el mismísimo fin, en exactamente tres y medio compases. Todas han perecido, excepto la civilización occidental acerca de la cual y aunque ya ha experimentado un compás y medio, Toynbee nos deja en completa duda. Es, eso sí, menos pesimista que Spengler. Como cristiano declarado, rechaza la analogía biológica de Spengler. Cuando una civilización se desmorona, dice, no es

debido a ninguna ley cósmica, sino a su propia acción: se agota a medida de que sus reacciones frente a sucesivos desafíos, se osifican.

En la interpretación de la historia de Toynbee, el organicismo, el evolucionismo y una visión cristiana se combinan en una compleja amalgama<sup>66</sup>. Las sociedades primitivas, dice, "pueden compararse con gentes que yacen aletargadas en el borde de una montaña, con un precipicio abajo y otro arriba". Como contraste, sus veintiuna civilizaciones, "espécimen de una especie" pertenecientes todas a un solo "género", "pueden compararse a los compañeros de estos dormidos de Efeso, que se han recién puesto de pie y comienzan a trepar por la faz del acantilado"<sup>67</sup>. Tienen una dirección, conocen el camino. ¿Qué camino y qué dirección? Para Toynbee está bien claro que "la consumación de la historia" consiste en "lograr la transformación del Subhombre, a través del hombre, en Superhombre"<sup>68</sup>. Pues esto, dice, es "el fin hacia el cual todas las criaturas gimen a una, y a una están de parto" (Romanos VIII, 22)<sup>69</sup>.

Sin duda, para este "estudiante" empírico de la historia", la historia no es, apenas, la historia de las civilizaciones, en realidad, se "pasa hasta adentrarse en la teología"<sup>70</sup>. La historia es, en su naturaleza, religiosa y, en forma muy especial, que Dios se hizo hombre en Cristo, es su sentido y esencia. Las civilizaciones son las "criadas" de la religión. Comparando la religión a un carro, le parece a Toynbee "como si las ruedas conque asciende al Cielo fueran las periódicas caídas de las civilizaciones en la tierra. Pareciera que el movimiento de las civilizaciones pudiera ser cíclico y periódico, mientras que el movimiento de la religión, sólo una única línea continua, ascendente. Al movimiento continuo ascendente de la religión puede servirle y estimular mediante el movimiento de las civilizaciones en su transcurso del ciclo de nacimiento, muerte, nacimiento"<sup>71</sup>.

Si aceptamos esta conclusión, nos abre lo que el mismo Toynbee admite ser "una visión de la historia algo alarmante". Si las civilizaciones son la criadas de la religión y si la civilización Grecorromana sirvió de criada trayendo a la vida al cristianismo antes de desbarajustarse, entonces, "las civilizaciones de la tercera generación pueden constituir sólo vanas repeticiones de los gentiles". Ahora, le parece a Toynbee que no es función histórica de las religiones más altas, la de auxiliar, como a crisálidas, al proceso cíclico de la reproducción de civilizaciones, sino al revés: "Es la función histórica de las civilizaciones, el servir mediante sus caídas, de peldaños a un proceso progresivo de la revelación de una percepción interior religiosa cada vez más profunda, y el don de una gracia siempre creciente para actuar según

esta percepción”<sup>72</sup>. El momento en que hayan dado a luz una religión más alta, “las sociedades de la especie llamada civilización, han cumplido con su función”. Según esto, sin duda “nuestra propia civilización occidental, secular- post-cristiana podría, a lo mejor, ser una superflua repetición de la grecorromana precristiana, o en el peor de los casos, una perniciosa apostasía del camino del progreso espiritual”<sup>73</sup>.

Si la “visión de la historia algo alarmante” de Toynbee es decididamente más cristiana, aunque apenas menos empírica que la de Spengler, su gran fórmula de “Desafío y Reacción” parece igualmente no evolucionar desde dentro de la historia, pero “se aplica, como quien dice, desde el exterior; y su aplicabilidad, sin mencionar su capacidad para explicar los hechos, es a menudo más que dudosa”<sup>74</sup>. Tal vez, como lo ha hecho notar Howard Becker, esta fórmula es muy similar al mecanismo sociopsíquico de “crisis”, según lo emplea W. I. Thomas. No hay duda acerca de su valor psicológico parcial para capacitarnos a distinguir entre el individuo que puede contender con un ambiente cambiante y aquel que no puede. Aun con respecto de culturas, constituye una metáfora conveniente que comunican esa edificante verdad moral, que una vida venturosa es una continua sucesión de problemas enfrentados y resueltos. Sin embargo, nada de esto la transforma en ley empírica. Como dice Sidney Hook, hasta que “podamos definir lo que constituye una respuesta satisfactoria, hasta que no podamos, de antemano, advertir qué tipo de respuesta infructuosa, a qué tipo de problema significa un desastre para una cultura, hasta que podamos formular una hipótesis respecto de las condiciones concluyentes bajo las cuales se concretan o no una respuesta creativa, no habremos sino apenas iniciado un estudio científico del nacimiento, crecimiento y decadencia de las culturas. Podrá ser que no sepamos suficientemente como para hablar con certeza de leyes que sean válidas para las culturas como un todo. Pero no sabremos más al recurrir a mitos o a las intrusiones caprichosas del espíritu para dar cuenta de aquello que, por el momento, no podremos explicar”<sup>76</sup>.

En realidad, la crítica más esencial que se le ha hecho a Toynbee, se refiere a su pretensión de que *Un Estudio de la Historia* se basa en métodos empíricos. Cuando se pesca en un balde, dice Pieter Ceyl, no se puede seleccionar lo que se pesca, y es justamente “seleccionar” lo que Toynbee hace todo el tiempo: “Selecciona los casos que darán apoyo a su tesis, o los presenta en la forma que le conviene, y lo hace con una convicción tal que casi no da lugar a la sospecha, y no sólo podrían citarse otros casos innumerables con los cuales sus tesis no harían buenas migas, sino, y en forma muy especial, los casos que él

menciona, pueden explicarse o describirse de una manera muy otra, hasta el punto de discrepar completamente con su tesis"<sup>77</sup>.

Bien puede ser que Toynbee ha dado a los sociólogos "un ejemplo magnífico en cuanto a las posibilidades de un caso de estudio de la cultura dentro de la sociología histórica"<sup>78</sup>. A pesar de todas las inexactitudes que se han advertido<sup>79</sup>, muchas son las alabanzas que ha merecido Toynbee por sus interpretaciones brillantes y esclarecedoras de los antecedentes que mejor conoce, como son las historias griega y romana. Lo que es verdad para "historias" varias y separadas, no necesita, sin embargo, ser valedero para toda la historia. Posiblemente, como ideas heurísticas o tipos ideales, las "leyes" de Toynbee del nacimiento y decadencia de la civilización son más o menos fructíferas, para la comprensión de una realidad histórica, dependiendo eso sí, si se comparte sus suposiciones y propensiones teológicas.

Nos referiremos ahora a Sorokin, el otro gran exponente de sociología comparada y del método de estudio de casos de la cultura. Ningún otro investigador se ha dedicado a estudios tan extensos e intensivos sobre las teorías cíclicas, con escudriñamiento tan cuidadoso o crítica tan penetrante<sup>80</sup>. Su larga lista de ciclos sociales es casi completa. Las instituciones, las ideas, la población, la distribución de los ingresos nacionales, las artes, la filosofía, la ciencia, la psicología — todos estos estarían sujetos a los vaivenes del péndulo. Sorokin clasifica las civilizaciones en dos tipos principales: el tipo "ideacional" y el "perceptivo". El curso de la historia se concibe como el paso de las civilizaciones a través de numerosas etapas, desde el crecimiento a la madurez hasta la decadencia y la transformación, en una fluctuación continua, aunque irregular entre la percepción por los sentidos y lo ideacional, con civilizaciones "idealistas" de transición entre una y otra. Es obvio que, ninguno de estos tipos, en realidad, existió en forma pura. Son más bien, nuevamente "tipos ideales", donde las culturas históricas se acercan a lo ideacional o lo perceptivo, pero nunca lo ejemplifican plenamente. Por ejemplo, la cultura griega en todas las divisiones de la vida, del arte y del pensamiento, antes del siglo VI A.C. fue predominantemente ideacional (bueno), después del siglo IV A.C. fue predominantemente perceptivo.

Todas las fluctuaciones principales de cada división de las culturas estudiadas por Sorokin, "son sólo manifestaciones del cambio del sistema de la cultura entera, algo análogo a muchos cambios anatómicos, fisiológicos y mentales que ocurren cuando un organismo pasa, digamos, de la niñez a la madurez"<sup>81</sup>. La historia se desplaza, pero no lo hace en forma permanente en una sola dirección. Una cultura

perceptiva alcanza sus "límites" y por el efecto de "cambio inmanente" da nacimiento a una nueva cultura, es decir, a los viejos valores del ideacionalismo, los cuales, a su vez, le harán lugar a una nueva cultura perceptiva. Las sociedades y las culturas cambian, porque está en sus "naturalezas" el cambiar; cada una "un sistema que tiene su propia lógica y ley inmanente de cambio"<sup>82</sup>.

En su concepción apocalíptica del cambio social, Sorokin el "anárquico cristiano" no se diferencia en forma esencial ni de Spengler ni de Toynbee. También él ve el status actual de la cultura y la sociedad de occidente dando muestras del "trágico espectro del comienzo de la desintegración de su supersistema perceptivo y predice que su más próximo futuro "pasará bajo el signo del *dies irae, dies illa* a una nueva fase ideacional o idealística". Entre los trece pronósticos que se basan, presumiblemente, en el impresionante número de estadísticas, gráficos y cálculos presentados a lo largo de su trabajo, Sorokin formula los siguientes: los contratos y los pactos perderán los vestigios de su poder obligatorio; la fuerza grosera y el cínico engaño serán los únicos árbitros de todos los valores y de todas las relaciones interindividuales o entre grupos; la libertad se transformará en mero mito para la mayoría y será transformada en libertinaje sin freno por la minoría dominante; los gobiernos se volverán más torcidos, fraudulentos y tiránicos, dando bombas en vez de pan; Beethoven y Bach se transformarán en apéndices de las elocuentes rapsodias a los laxantes, gomas de mascar y cereales que se anuncian a la venta; bajará el "standard" material de vida<sup>83</sup>.

Si Sorokin tendrá la razón o no finalmente, no es ése el problema. El planteamiento es más bien el siguiente: ¿Se puede predecir en verdad el "estado de naturaleza" de Hobbes que él dibuja?, basándose principalmente en el cálculo de los elementos "percibibles por los sentidos" de una cultura, es decir, por aquellos elementos que desagradan a un observador de orientación "ideacional", como ser la biología, la psicología del comportamiento, el psicoanálisis, el empiricismo, etc. ¿No pareciera que la conclusión de que la civilización occidental está en decadencia y pronta a una "crisis-catarsis-resurrección-carisma", constituye el único punto fijado y determinado de antemano en su esquema categorial?

La crítica final hecha por Sorokin a Toynbee es de que él fracasó en traducir *Un Estudio de la Historia* a "términos más exactos de verdaderos sistemas socioculturales y del gran ritmo de los supersistemas de culturas Perceptivo-Idealista-Ideacional"<sup>84</sup>. Puede que Sorokin tenga razón en esto. Sus términos son más adecuados para los

propósitos de análisis sociólogos; y, sin embargo, siguen importunándonos algunas de las mismas dificultades que notamos hablando de Spengler y Toynbee. Por lo menos, el esquema categorial de Sorokin, lejos de demostrar un objetivismo impersonal, aparece fundamentalmente como un esquema de valores cuyos dos polos básicos son lo ideacional (bueno) y lo perceptivo (malo). La impresión dada de esta manera de que los fenómenos históricos se estudiaron no con el fin de comprender sus específicas "leyes y lógicas de cambio", sino más bien a fin de "calificarlas"<sup>85</sup>. Aún más, basta con decir que una cultura cambia desde lo perceptivo a lo ideacional, o viceversa, porque es de su *naturaleza* el hacerlo. ¿Cuál es, precisamente, el valor explicativo del principio de "cambio inmanente" y de "autoadaptación", según el cual todo cambia, en todo caso, prescindiendo de influencias externas o acontecimientos identificables?<sup>86</sup> Se creería que todo principio de cambio social lograría pertinencia histórica sólo cuando sirviera para explicar cambios sociales *específicos*.

El haber sometido a examen a algunos de los principales exponentes del panorama cíclico de la historia nos permite estar en condiciones de sopesar algunos de los puntos fuertes y débiles de este panorama. ¿Es posible revelar el secreto de los ritmos de la historia como tal? La existencia de ciclos omnímodos no puede mantenerse ni negarse *a priori*. El que las instituciones e ideas nazcan, prosperen y decaigan, como ya lo notaron los griegos, es cuestión de naturaleza y observación. Sin embargo, parece no existir ley que gobierne la rapidez de tales transformaciones, y no se puede demostrar que los hechos de la historia conformen con ningún esquema fijo. A primera vista, entonces, parecería que todo el esfuerzo por demostrar el funcionamiento de cualquier ciclo determinado de la historia, no sería otra cosa sino una pérdida de tiempo fantástica. Decididamente esto no fue así. Cualesquiera que sean las faltas específicas de los pensadores "cíclicos" que hemos tratado, no podrá negarse que, por lo menos su influencia indirecta sobre la historiografía moderna y la sociología histórica, ha sido formidable. Al acentuar la importancia de contemplar los hechos históricos como un todo funcional y coherente, contribuyeron inmensamente al desarrollo de estas disciplinas. No obstante, sus esfuerzos deberían considerarse como intento de concebir la historia desde el exterior. Pero algunas de sus ideas, las de Hegel en particular, demostraron una profundidad de penetración tal, que sirvieron para que historiadores subsecuentes sacaran de ellos, excelente partido. La sugerencia, por ejemplo, que al estudiar la cultura de un pueblo dado en un tiempo dado, podemos descubrir en la concepción

de un *ethos* o rasgo distintivo de un pueblo, un eslabón entre fenómenos que, se creyó anteriormente, estaban por completo separados, ha resultado ser una fértil fuente de hipótesis empíricas y puede decirse, por lo tanto que ha derramado una verdadera luz sobre algunos oscuros pasajes de la historia<sup>87</sup>.

¿Cuál es, entonces, nuestra conclusión tocante a las teorías cíclicas del cambio social? Estas teorías parecen intermedias entre la visión de la historia como antecedentes de la degeneración del hombre y como doctrina de progreso perpetuo, pues ninguno de estos rumbos es capaz de una extensión infinita. Como ya hemos visto, atribuye a cada cultura o civilización las características de infancia, madurez y senectud, e invoca el principio de posibilidades limitadas para negar la aparición de una verdadera innovación en el mundo. Pero aquí nos enfrentamos con dos dificultades principales.

Por una parte, la noción de un ciclo de vida de las civilizaciones supone que ningún suceso externo puede cambiar el curso de una civilización. Esto no es verdad, ni siquiera para la trayectoria de un planeta, mucho menos para el sendero de una civilización. Sin duda, el orden de los períodos de la vida humana es inmutable; pero está equivocada la analogía entre el ciclo de vida individual y el ciclo de una civilización. Está poco claro e indefinido. "En las sociedades, de cualquiera clase que éstas sean, parece no existir tal tendencia esencial o necesaria hacia la muerte. El cuerpo humano es naturalmente mortal; el cuerpo político lo es sólo por accidente... no aparece nada en la construcción interna de ningún estado que tienda inevitablemente a la disolución, análogas a esas causas de la estructura humana que conduce a una muerte cierta"<sup>88</sup>. Los criterios según los cuales juzgamos, si una persona vive aún o ha partido a mundos mejores son precisos y definidos, pero, ¿en qué momento se fosilizó el judaísmo o emprendió la civilización griega su viaje sin retorno? Además, históricamente no ha habido conocimiento de dos civilizaciones que hayan recorrido el ciclo supuesto en la misma forma, pues no hay dos civilizaciones que hayan partido del mismo punto. Las generaciones posteriores aprendieron, en cierta medida, de las experiencias de las generaciones anteriores.

Aún más, nos hemos vuelto suspicaces respecto de todas las grandes generalizaciones históricas. Entre los sociólogos y los historiadores se reconoce ahora que se hacen nuevos descubrimientos y se adquiere un conocimiento nuevo, no mediante el establecimiento de leyes comprensivas sino por la enunciación de hipótesis que abren camino a nuevas indagaciones. En vez de lanzarnos a la búsqueda de un meollo de cono-

cimiento que todo lo abarque y que ponga fin de una vez al asunto, más nos valiera abrigar "una esperanza más modesta de avanzar de una hipótesis fragmentaria a otra, aislando nuestros hechos por medio de nuestras interpretaciones y comprobando nuestras interpretaciones mediante los hechos"<sup>89</sup>. En todo caso, distamos mucho de saber lo suficiente como para hablar confiadamente de leyes, ya sean cíclicas u otras, que sean valederas para las culturas, ya sea, separadamente o en general. Con todo, existe percepción en el panorama cíclico de la historia, en la idea de que tanto el progreso como la degeneración ocurre en la historia humana, en que ninguno es de grado infinito, y a que a la medida que podamos someter diversos períodos de la historia a preguntas abstractas, dentro de un límite de contestaciones posibles, muchas de nuestras contestaciones volverán a presentarse de nuevo. Concordamos con Morris R. Cohen en lo que "las repeticiones relativas a un factor abstracto dado no son guías suficientes para escribir la historia, ya que no pueden agotar la plenitud concreta de ningún suceso o período, pero constituyen el material desde el cual emerge la generalización en las ciencias sociales. Calificada así, la teoría de ciclos de ondulaciones puede salvaguardarnos de los más violentos extremos de optimismo y pesimismo..."<sup>90</sup>.

#### N O T A S

<sup>1</sup>Aristotle, *On the Art of Poetry*. Transl. by Ingram Bywater (Oxford: The Clarendon Press, 1909), 27.

<sup>2</sup>R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: The Clarendon Press, 1946), 22.

<sup>3</sup>Francis R. B. Godolphin (ed.), *The Greek Historians* (New York: Random House, 1942), I, 199-200.

<sup>4</sup>*Ibid.*, I, 576.

<sup>5</sup>Polybius, *The Histories*. Transl. by Evelyn S. Shuckburgh (London: The Macmillan Co., 1889), I, 461.

<sup>6</sup>George H. Sabine, *A History of Political Theory* (New York: Henry Holt & Co., 1958), 155.

<sup>7</sup>Polybius, *op. cit.*, I, 507.

<sup>8</sup>Francis R. B. Godolphin, *op. cit.*, I, 15.

<sup>9</sup>Edward Hallet Carr, *What is His-*

*tory?* (New York: Alfred A. Knopf, 1962), 145.

<sup>10</sup>Marcu Aurelius Antoninus, *To Himself*. Transl. by G. H. Rendall (London: The Macmillan Co., 1923), 140-141.

<sup>11</sup>Morris R. Cohen, *The Meaning of Human History* (La Salle, Ill; The Open Court Publishing Co., 1947), 11.

<sup>12</sup>*Ibid.*, 12.

<sup>13</sup>Gerson D. Cohen, "Ibn Khaldun: Rediscovered Arab Philosopher", *Midstream*, v (1959), N<sup>o</sup> 3, 77.

<sup>14</sup>Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*. Transl. by Franz Rosenthal (New York: Pantheon Books, 1958), I, 6.

<sup>15</sup>*Ibid.*

<sup>16</sup>*Ibid.*, 13.

<sup>17</sup>Don Martindale, *The Nature*

and Types of Sociological Theory (Boston: Houghton Mifflin Co., 1960), 132.

<sup>18</sup>Ibn Khaldun, *op. cit.*, I, 297. Cf. Kamil Ayad, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Khalduns* (Stuttgart: Cotta, 1930), 163.

<sup>19</sup>Gerson D. Cohen, *op. cit.*, 81.

<sup>20</sup>*Ibid.*

<sup>21</sup>Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1957), 295.

<sup>22</sup>Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago University Press, 1949), 115.

<sup>23</sup>The New Science of Giambattista Vico. Transl. from the Third Edition By Thomas Goddard Bergin & Max Harold Fisch (New York: Doubleday Anchor Books, 1961), xiii.

<sup>24</sup>*Ibid.*, 52.

<sup>25</sup>R. G. Collingwood, *op. cit.*, 65.

<sup>26</sup>The New Science, 62-63.

<sup>27</sup>R. G. Collingwood, *op. cit.*, 68.

<sup>28</sup>The New Science, 37.

<sup>29</sup>*Ibid.*, 381.

<sup>30</sup>*Ibid.*

<sup>31</sup>R. G. Collingwood, *op. cit.*, 68. Cf. Also Richard Peters, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei Giambattista Vico* (Stuttgart: Cotta, 1929), *passim*; Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1930), 95-114.

<sup>32</sup>Hegel, *The Philosophy of History*. Transl. by J. Sibree (New York: The Colonial Press, 1899), 54.

<sup>33</sup>*Ibid.*, 55.

<sup>34</sup>Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (New York: Oxford University Press, 1941), 238-239. Cf. also Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (Tübingen: J.

C. B. Mohr, 1922), 241-277, 333-358, 619-623.

<sup>35</sup>Hegel, *Philosophy of Right*. Transl. by S. W. Dyde (London: G. Bell & Sons, 1896), 164.

<sup>36</sup>Hegel, *Philosophy of History*, 66.

<sup>37</sup>*Ibid.*, 9.

<sup>38</sup>Hegel, *Sämtliche Werke* (Stuttgart: F. Frommann, 1927-1940), XI, 63.

<sup>39</sup>Hegel, *Philosophy of Right*, 343.

<sup>40</sup>Hegel, *Philosophy of History*, 33.

<sup>41</sup>Joseph Maier, *On Hegel's Critique of Kant* (New York: Columbia University Press, 1939), 95.

<sup>42</sup>Hegel, *Philosophy of History*, 90.

<sup>43</sup>W. H. Walsh, *Philosophy of History* (New York: Harper Torch Books, 1960), 152).

<sup>44</sup>Hegel, *The Phenomenology of Mind* Transl. by J. B. Baillie (London: S. Sonnenschein & Co. Ltd., 1910), I, 44.

<sup>45</sup>*Ibid.*, II, 821.

<sup>46</sup>Morris R. Cohen, *op. cit.*, 13.

<sup>47</sup>Franz Borkenau, *Pareto* (London: Chapman & Hall, 1936), 158.

<sup>48</sup>Pareto, *Mind and Society* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1935), N<sup>o</sup> 2206.

<sup>49</sup>*Ibid.*, N<sup>o</sup> 2053.

<sup>50</sup>Franz Borkenau, *op. cit.*, 151.

<sup>51</sup>W. Rex Crawford, "Representative Italian Contributors to Sociology" in: H. E. Barnes (ed.), *An Introduction to the History of Sociology* (Chicago University Press, 1948), 567.

<sup>52</sup>H. E. Barnes & Howard Becker, *Social Thought from Lore to Science* (New York: D. C. Heath & Co., 1938), I, 277.

<sup>53</sup>Oswald Spengler, *The Decline of the West* (New York: Alfred A. Knopf, 1939), 137.

<sup>54</sup>Karl Löwith, *op. cit.*, 12.

<sup>55</sup>*Ibid.*

<sup>56</sup>Spengler, *op. cit.*, 106.

<sup>57</sup>Henri Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East* (New York: Doubleday Anchor Books, 1956), 6-7.

<sup>58</sup>Ludwig Gumplowicz, *Ausgewählte Werke*. Ed. by G. Salomon (Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1928), *Vorwort et passim*. Cf. Ludwig Gumplowicz, *Outlines of Sociology*. Transl. and Ed. by Irving Horowitz (New York: Paine-Whitman, 1963).

<sup>59</sup>Spengler, *op. cit.*, 21.

<sup>60</sup>The linkage of Marx and Gumplowicz' pupil Franz Oppenheimer. Cf. Franz Oppenheimer, *Der Staat* (Frankfurt/Main: Ruetten & Loening, 1919); English transl. by John M. Gitterman (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1914).

<sup>61</sup>Gaetano Mosca, *The Ruling Class*. Transl. by Hannah D. Kahn (New York: McGraw-Hill Book Co., 1939).

<sup>62</sup>Ludwig Gumplowicz, *op. cit.*, iv, 80-118: "Ibn Chaldun, ein arabischer Soziolog des xiv. Jahrhunderts". Gumplowicz was the discoverer of Ibn Khaldun as a sociologist.

<sup>63</sup>Brooks Adams, *The Law of Civilization and Decay* (New York: The Macmillan Co., 1910), viii-x.

<sup>64</sup>Max Weber, "Sciences as a Vocation", in; Logan Wilson & William L. Kolb, *Sociological Analysis* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1949), 15. Cf. also Howard Becker's ideal-typical distinctions between "isolated sacred" and "accessible secular" societies in "Processes of Secularization", *Sociological Review*, xxiv (1932), 138-154, 266-286; and his "Current Sacred'-Secular Theory and

Its Development", in: Howard Becker & Alvin Boskoff (eds.), *Modern Sociological Theory* (New York: The Dryden Press, 1957), 133-184.

<sup>65</sup>Brooks Adams, *op. cit.*, 383.

<sup>66</sup>Henri Frankfort, *op. cit.*, 14, 17.

<sup>67</sup>Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1934-61), i, 19.

<sup>68</sup>*Ibid.*, i, 1959.

<sup>69</sup>*Ibid.*, iii, 381.

<sup>70</sup>Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial* (New York: Oxford University Press, 1948), v.

<sup>71</sup>*Ibid.*, 235.

<sup>72</sup>*Ibid.*, 236.

<sup>73</sup>*Ibid.*

<sup>74</sup>Henry Frankfort, *op. cit.*, 21.

<sup>75</sup>H. E. Barnes, "A. J. Toynbee: Orosius and Augustine in Modern Dress", in H. E. Barnes (ed.), *op. cit.*, 724.

<sup>76</sup>Sidney Hook, "Mr. Toynbee's City of God", *Partisan Review*, vi (1948), 692.

<sup>77</sup>Pieter Geyl, *Debates with Historians* (Groningen: J. B. Wolters, 1955), 97-98.

<sup>78</sup>H. E. Barnes (ed.), *op. cit.*, 729.

<sup>79</sup>For example by Pieter Geyl, *op. cit.*, 112-119, and Henri Frankfort, *op. cit.*, 19-21.

<sup>80</sup>Especially in his *Social and Cultural Dynamics* (New York: American Book Co., 1937-41) and *Contemporary Sociological Theories* (New York: Harper & Bros., 1928).

<sup>81</sup>Sorokin, quoted in Barnes & Becker, *op. cit.*, 786.

<sup>82</sup>*Ibid.*

<sup>83</sup>P. A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics. One Volume-Edition* (Boston: Extending Horizons Books, 1957), 699-701.

<sup>84</sup>Pieter Geyl, A. J. Toynbee, P. A.

Sorokin, *The Pattern of the Past: Can We Determine It?* (Boston: The Beacon Press, 1949), 126.

<sup>85</sup>Hans Speyer, "The Sociological Ideas of P. A. Sorokin", in: H. E. Barnes (ed.), *op. cit.*, 892.

<sup>86</sup>P. A. Sorokin, *Society, Culture, and Personality* (New York: Harper, 1947), 704-705.

<sup>87</sup>W. H. Walsh, *op. cit.*, 153.

<sup>88</sup>John Brown, *An Estimate of the Manners and Principles of the Times* (Boston, 1758), 107.

<sup>89</sup>Edward Hallet Carr, *op. cit.*, 77.

<sup>90</sup>Morris R. Cohen, *op. cit.*, 263-264; cf. also Rudolf Bultmann, "Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum", *Universitas*, xvi (August, 1961), 811-833.