

HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN

La filosofía contemporánea se encuentra en crisis. El pensar filosófico indaga sus propios fundamentos, estudia las etapas de su constitución. Para ello, evidentemente, es necesario referirse a los momentos pre-filosóficos, a la historia de la existencia cotidiana. Es decir, la filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico, pre-científico, no podrá nunca ser ignorado. Estará siempre "ahí", condicionando el resto. No es un mundo pre-ontológico (*vorontologische* como dice Heidegger), sino pre-científico o pre-filosófico (*prescientifique* como dice De Waelhens). No se trata de un mundo sin estructuras, caótico, desarticulado. Es un mundo todavía no tematizado filosóficamente, pero que tiene sus estructuras antropológicas, metafísicas, morales, perfectamente ejercidas e investigables. La filosofía contemporánea, gracias al concepto de "mundo de la vida cotidiana" (el *Lebenswelt* de Husserl), puede cuestionar no sólo la historia de la filosofía constituida, sino las etapas históricas previas y paralelas a su constitución. Es decir, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían en otros pueblos, y en el mismo pueblo griego, estructuras intencionales perfectamente estructuradas, sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, siguiendo a Paul Ricoeur, el "núcleo ético-mítico", que no es sino el complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*éthos*).

Todo esto, evidentemente, abre a la filosofía horizontes insospechados de investigación. Toda estructura intencional, sea la más primitiva o la más evolucionada, sea europea, latinoamericana, africana o asiática, puede ser tematizada filosóficamente. No decimos, y este error de lectura es grave, que exista una "filosofía explícita" antes del momento de su constitución griega, sino que existen

estructuras intencionales que permiten al filósofo desentrañar su orden, su significación, su jerarquía.

Pero es todavía más. Aun en el tiempo de la filosofía ya constituida, ésta, la filosofía, dependerá siempre de la experiencia pre-científica y cotidiana del mismo filósofo, de la filosofía. La experiencia pre-filosófica juega entonces, siempre, el papel de condicionante y después de condicionado por el mismo pensamiento filosófico explícito. Así Platón estaba condicionado por el "mundo griego" pre-filosófico, pero, al mismo tiempo, su visión explícita del mundo pre-determinará, de algún modo, a todo el futuro de la cultura helenista.

Aunque lo dicho es bien conocido en la filosofía contemporánea, son todavía pocos los trabajos realizados en este sentido. El mundo pre-filosófico no es objeto de trabajos históricos sistemáticos. Y, de un modo especial, podría esto decirse de nuestro grupo cultural latinoamericano.

Lo que nos proponemos es, entonces, comenzar la fundamentación desde sus últimas raíces intencionales del "mundo latinoamericano pre-filosófico". Ese mundo del cual la reflexión del filósofo parte; ese mundo que el filósofo tematiza; ese mundo en el cual vuelca al fin su labor clarificadora.

Nuestro estudio no puede partir sino de ese "mundo", pero en tanto "hablado", en tanto expresado por el lenguaje. Es bien sabido que la exégesis (por ejemplo, con Rudolf Bultmann) o la hermenéutica (piénsese en la posición de Karl Jaspers, Paul Ricoeur, Enrico Castelli) es hoy objeto de las mayores disputas. No puede ser de otro modo, ya que contemplamos el renacimiento de la "ciencia de la interpretación", llave de todo trabajo histórico posible. ¿Cómo puede concebirse un estudio de historia de la filosofía o de historia del "mundo" pre-filosófico sin textos que nos lo presenten? ¿Cómo puede comprenderse adecuadamente un texto sin las reglas de interpretación? ¿Los filósofos no han caído muchas veces en graves errores de interpretación por una falta absoluta de hermenéutica? Vemos, entonces, que se trata del supuesto de toda reflexión histórico-filosófica posible.

Existen, al menos, tres niveles de expresión que deben discernirse claramente. Estos niveles se expresan por el lenguaje, pero por lenguajes diversos. El saber situarse adecuadamente en cada nivel es esencial para llegar a alguna conclusión.

En *primer lugar*, descubrimos el lenguaje de la vida cotidiana, el más rico de todos, pletórico de doble sentido, de múltiples significaciones, donde el gesto y el tono indican lo inexpresable por el verbo: los símbolos, los mitos, los comportamientos. La filosofía del lenguaje, la historia y fenomenología de la religión, la exégesis

en general, el psicoanálisis nos ayudan a descubrir el "sentido" de este nivel cotidiano del lenguaje.

El *segundo nivel* expresa los contenidos últimos del mundo de la vida cotidiana, que llamaremos cosmovisiones (las *Weltanschauungen* que tanto estudió Dilthey), pero que son en verdad el horizonte ontológico de comprensión. Es un lenguaje implícito a veces expresado por la sabiduría popular o por una cierta reflexión a nivel vulgar, no por ello menos sabiduría.

El *nivel tercero* es estudiado por la historia de la filosofía. Se trata de la expresión justificada y filosófica de la existencia cotidiana; la *Weltanschauung* explícita. El lenguaje filosófico, aunque más claro y racional que el de la vida cotidiana, se encuentra a tal punto ligado a éste que es más incomprensible a la simple mirada que lo que muchas creen. El filósofo "expresa" un mundo pre-filosófico que se supone conocido y condicionante del sentido de su propia expresión. Quien desconociera el "mundo de la vida cotidiana" griega difícilmente podría comprender auténticamente el conjunto de lecciones reunido en la llamada *Metafísica* de Aristóteles o en su *Ética a Nicómaco*. El condicionamiento real de la filosofía con respecto a su mundo es correlativo al condicionamiento de la comprensión auténtica de una filosofía a partir de su mundo.

Todos estos niveles, evidentemente, se dan simultáneamente, están transidos de temporalidad, y, por ello, están inmersos en el inevitable "relativismo" histórico. Con la palabra "relativismo" queremos sólo expresar la necesaria "relación" del lenguaje a *su* tiempo, y la incomprensibilidad de todo lenguaje desde otro tiempo. Por ello, para comprender la verdad absoluta e intemporal de un lenguaje es necesario situarse en su tiempo, y es allí, sólo allí, en *su* tiempo, donde el lenguaje temporal recobra su valor de verdad absoluta, para todos los tiempos. Saber situarse, sin embargo, en la perspectiva adecuada exige cumplir las reglas de la hermenéutica. La hermenéutica, entonces, diciendo lo mismo de otro modo, es la ciencia que permite situarse correctamente en un "presente-pasado"; es la ciencia de la reconstitución de la "perspectiva presente de un pasado", para discernir desde esa perspectiva un contenido que deberá verse diferentemente en el "presente-actual". El gran error de muchos tradicionalistas, integristas, o simplemente ignorantes de la temporalidad, es querer comprender y expresar un lenguaje pasado con un lenguaje actual, lo que significa un mortal error de interpretación y de expresión. La verdad, comprendida y expresada por los hombres del pasado, pasa totalmente inadvertida al incorrecto intérprete. El único modo de ser fiel a una verdad pasada, es descubrir y recobrar el contenido, cambiando el lenguaje pasado por el actual, lo cual significa una mayúscula tarea de inteligencia histórica y metafísica.

Repitamos. La situación histórica de todo lenguaje no es absolutamente relativa; antes bien constituye una relación *absoluta* en "su" mundo ante el ser, la realidad, para siempre. Lo verdadero en cualquier presente es siempre verdad si el espectador sabe situarse adecuadamente en su tiempo. Saber situarse adecuadamente en la posición histórica absoluta es justamente la tarea de la historia de la filosofía. La consideración absoluta del ser es objeto de la metafísica misma. Nuestro trabajo es sólo un prolegómeno, porque nos permite "saber situarnos", es decir, es historia de la filosofía, o aun historia de la pre-filosofía.

El trabajo que presentamos significa el comienzo de ese prolegómeno. Será necesario, después de haber expuesto las estructuras pre-filosóficas del mundo griego y semita, encarar toda la evolución de las mismas estructuras en el mundo de la cristiandad romano-europea, para desembocar después en la península ibérica. Con ello habremos sólo dado cuenta de la posición histórica del conquistador. Nos faltará todavía estudiar el mundo amerindiano, el "choque" con el hispánico, la constitución de América Latina, la evolución de la cristiandad colonial, de las naciones neocoloniales para llegar, al fin, a tratar adecuadamente el mundo pre-filosófico actual en nuestra América, que es el objeto último de nuestras investigaciones.

Enrique D. Dussel
París, 1963

INTRODUCCIÓN

Visión histórica: los indoeuropeos y su sistema intencional

Mucho se ha discutido sobre la realidad de este grupo de pueblos, sobre su lengua, sobre su lugar geográfico originario.¹ Por nuestra parte expondremos resumidamente el estado actual de la cuestión, evitando toda problemática secundaria.

Consideremos primeramente los recientes descubrimientos arqueológicos de las zonas de la estepa europea y rusa occidental, que tiene por límite al norte la taiga y los bosques mixtos de la Rusia central, y al sur, los Balcanes, el Mar Negro, el Cáucaso, el Mar Caspio y el río Oxo. Es la zona de las cuencas del Danubio, del Dniéster, Dniéper, Don, Volga, Ural, incluyendo la Transoxiana (Turán) y parte de la cuenca del Tarín. Zona homogénea de pastos esteparios, sin montañas, que permite el desplazamiento de pueblos, y que se originan en la Mongolia. Los indoeuropeos, que son más una cultura que una raza, ocuparon estos territorios desde fines del Paleolítico, llegando con los Yueh-Chi hasta tomar contacto con los mismos chinos a través de la cuenca del Tarín. El centro de todos estos pueblos se ubica en torno al río Ural. Comenzaremos en la estepa de Europa oriental nuestra exposición prehistórica.

1 Véase el ya antiguo A. Pictet, *Les origines indo-européennes*, París, 1878; Salomón Reinach, *L'origine des Aryens*, París, 1892; Rodolfo von Ihering, *Prehistoria de los Indoeuropeos*, Madrid, V. Suárez, 1896; *Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, dirigida por Bezenbergen, Göttingen, t. I-XXX, 1877 ss.; Sigmund Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlín, 1913; Karl Narr, "Frühe Indogermanen", en *Saeculum Weltgeschichte*, I, pp. 596 ss.; A. Kernd'l, "Uebersicht über den Forschungsstand der Ur- und Frühgeschichte in der Sowjetunion", en *Berliner Jahrbuch III*, 1963, 138 p.; M. Gimbutas, "The Indo-Europeans", en *American Anthropologist*, LXV, 4, 1963, pp. 815-836; Alimen-Steve, "Mittel- und Noreuropa, Osteuropa", en *Vorgeschichte*, I, pp. 109-147; N. J. Merpert, "L'énéolithique de la zone steppique de la partie de l'URSS", en *Chronologies in Old World*, dirigida por Ehrich, 1961, pp. 161-192, etc.

§ 1. Hoy son conocidas suficientemente, aunque todavía no se han tomado fechas procedentes del Carbono 14, las culturas paleolíticas del sur de Rusia. Están representadas en el Paleolítico Inferior por industrias Acheulense y Mousteriense. Existen igualmente industrias del hombre *Neandertal*, y posteriormente del *Sapiens*. La época neolítica, desde los 5.000 a. C., se hace presente en la zona del Volga y el Ural con la industria del *Kurgan I* (*kurgan* significa "sepulturas en forma de túmulo"), creada por los "proto-indoeuropeos", que influye en el nivel *Kurgan II* a las culturas del norte del Mar Negro, y ésta, por su parte, a la cultura Cucuteni-Tripolje del río Dniéster, en el III milenio a. C. Para esta difusión la industria *Kurgan I* debió desplazarse hacia el oeste, dejando el Volga y ocupando la cuenca del Don. Con el *Kurgan III* y *IV* (del 2.500 al 2.000 a. C.), se puede ya observar en las tumbas la presencia del caballo, lo que nos manifiesta su uso y domesticación. Estos hombres invadieron el Cáucaso y Anatolia, y quizá son los responsables de la destrucción de Troya en 2300 a. C. Hacia el norte llegan hasta el sur de Escandinavia.²

En la Edad de Bronce, a fines del III milenio a. C., aparecen nuevos grupos culturales, dependientes del Kurgan. En primer lugar la cultura del norte del Ponto (*kimmerische Kultur*). Al norte sobre el Volga la cultura proto-escita, que se caracteriza por las sepulturas en cámaras, a veces subterráneas, y que se difunde hacia el norte en la cultura Fatjanowo y Turbino, en los bosques mixtos de la Rusia moscovita hasta la taiga siberiana. Pero más al este, en las estepas, más allá del Ural, se encuentra la cultura Tazabag'jab, indoeuropeos que ocupaban el norte del Mar de Aral, del Turán y del Lago Baljash, internándose en Dzungaria. En torno al Mar de Aral se encuentra la cultura indoeuropea Andronovo, llegando por el este hasta los Yueh-Chi, como los llamaron los chinos.

Por su parte Europa era indoeuropeizada del siguiente modo. Las invasiones y difusiones de la cultura Kurgan del 2300 al 2000 a. C. influyó sobre la cultura Aujetitzer (entre el siglo XVIII al XV a. C.), o centroeuropea; la que por su parte se divide en cuatro grupos: los protoceltas colonizaron el oeste de Francia en el siglo XIV a. C., y pasaron al sur de Francia y Cataluña en el 750 a. C. El protoitaliano colonizó el norte y el centro de la península itálica en el siglo XIII a. C. El protoilírico colonizó el Adriático oriental desde el siglo XV a. C. El protofrigio y armenio ocupó la Anatolia en el siglo XIII a. C. Dejemos ahora la termi-

² Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, Fischer, p. 137.

no logía arqueológica o paleontológica, y adoptemos la usada por la prehistoria, que se funda, principalmente, en los nombres que los pueblos con escritura dieron a los- "bárbaros" que los invadían.

§ 2. Según su lengua, los indoeuropeos pueden dividirse en dos grandes grupos. Las lenguas *satem* ("cien" en iranio-sánscrito), que comprende las de los pueblos bálticos, eslavos, armenios, iránicos y el sánscrito. Las lenguas dentro del isoglosema *centum* son las de los celtas, germanos, latinos y griegos, pero igualmente las de los hititas y los dialectos *tokharios* del Tarín. Esto nos manifiesta que, existiendo dos grandes grupos, uno más oriental en torno al Turán, y otro más occidental, en el Volga y Ural, existió una gran movilidad. El jinete de las estepas, el nómada pastor de los oasis, cambiaba continuamente de hábitat y no permite situarlos con seguridad en ninguna de sus patrias primitivas.

Sólo el lenguaje nos abre toda una prehistoria indoeuropea. El jefe de familia, en la sociedad patriarcal, recibe en sánscrito el término de *dampati*, en griego *despótes*, en latín *dominus*. Es decir, es el jefe de la "casa", del hogar. Casa o aldea se dice en sánscrito *vic*, en latín *vicus*, en avesta *vis*. La ciudad o lugar fortificado, en sánscrito *pur-*, en lituano *pilis*, en griego *pólis*. La tribu o raza es en latín *gens*, en griego *génos*, en sánscrito *janas*. *Raj-* significa en sánscrito rey, *rex* en latín, *rig-* en celta. Para los pueblos pastores su principal riqueza (*pecunia*) era el ganado (*pacu* en sánscrito, *pecu* en latín, *fihu* de donde deriva *vieh* en alemán). Para estos pueblos el buey era un animal esencial, ya que servía para el transporte (*gau* en sánscrito, *kou* en armenio, *boús* en griego, *bos* en latín, *bo* en irlandés); y la oveja igualmente (*avis* en sánscrito, *avis* en lituano, *oís* en griego, *obis* en latín, *oi* en irlandés, *ouwi* en alemán, *avinu* en eslavo). Por último, el caballo no podía dejar de denominarse a partir de una misma raíz (*acva-* sánscrito, *aspa* avesta, *híppos* griego, *epo-* galo, *equus* latín).

Pero los indoeuropeos habían aprendido igualmente a cultivar sus pocas tierras aprovechables, de allí un mismo verbo para "labrar" o "cultivar" la tierra (*aróô* en griego, *arc* en latín, *airim* en irlandés, *ariu* en lituano, *aria* en gótico, *arawr* en armenio), pero no se encuentra en el indo-iránico, la que nos puede hacer pensar que no llegaron a la revolución agrícola en el momento de la dispersión. Poseen un nombre genérico para los metales, quizás originariamente el bronce, la que nos muestra que la primitiva dispersión se realizó en el transcurso del III milenio a. C.

Uno de los elementos esenciales. en el nivel del núcleo mítico-ontológico de todos estos pueblos, es la palabra que designaba el "Padre de los Cielos", dios uránico de los pastores y nómadas



El mundo indoeuropeo originario.

de las estepas, jinetes cultores del astro diurno. Se trata de la palabra *Zeus-Dios* (*Jovis* en genitivo), es decir, *Zeùs patér* en griego, *Júpiter* en latín, *Dyauspita* en sánscrito. Se opone a los meros demonios o dioses secundarios (*deva-* sánscrito, *daeva* avesta, *devas* lituano, *devo* galo, *deus-divi* latino), que derivan del "cielo luminoso" (el día = *dyu*, *dyo*, *dies*, *diei*).

Estos hallazgos, que parecieran sin significación, permitirán comprender que los indogermanos, antes de su dispersión, poseían ya una "comunidad" de estructuras intencionales, un núcleo mítico-ontológico, que con el tiempo desarrollarán en distintas áreas, sobre culturas diversas y en circunstancias y bajo presiones distintas, pero, al fin, serán hasta sus últimas consecuencias, indoeuropeos.

El nivel religioso es hasta ahora el mejor estudiado.³ Se ha podido concluir que los indogermanos no sólo poseían un dios común del cielo, sino que además poseían una creencia en las "fuerzas naturales". tenían igualmente un sentido análogo de la oración (*meldziu*, *melsti* en lituano, *malt'em* en armenio, *mald-* en hitita, *melden* en alemán del indogermánico *melta*, que significa orar o adorar), y del sacrificio (un instrumento en forma de cuchara, que los indogermanos utilizaban para los sacrificios; se llamaba *manthah* en indo antiguo, *mondull* en nórido, *menturis* en lituano, *matew* en polaco, *mamphur* en latín). Se puede descubrir la misma palabra de fondo para el pastel sacrificial, para la libación, y distintos tipos de sacrificios. Se ha descubierto, por otra parte, la creencia en la supervivencia de los muertos y su veneración. Venerar al muerto tiene relación con la ecuación latina *sepelit* (en indo antiguo *saparyati*, venerado). De este modo podemos hoy afirmar que los indoeuropeos vivieron primitivamente en una área geográfica común, que pudieron ser las estepas eurasiáticas occidentales, y que antes de su dispersión habían ya estructurado su religión uránica.

§ 3. Los dioses uránicos dominaban el panteón, pero no eran los únicos, sino que existía igualmente la dimensión terres-

³ Cf. Wilhelm Havers, "La religión de los indogermanos primitivos a la luz de su lengua", en *C. y las religiones del mundo*, II p. 645 ss., con buena bibliografía, J. Vendryes, "El lenguaje. Introducción lingüística a la historia", en *La evolución de la humanidad*, t. III, 414p.: Henri Hubert, "Los germanos", en *Ibid.*, t. XXVII, 250 p.; del mismo autor, "Los celtas"; en *Ibid.*, t. XXXIII, 294 p.; los tres trabajos: de P. Pascal, "La religion des anciens Slaves", p. 89 ss., P. M. Duval, "Les religions des Celtes", p. 113 ss., M. Boucher, "Les Germains", p. 135 ss., en *Histoire des religions*, París, Bloud-Gay, t. V, sin fecha; etcétera.

tre (*humus*), en la cual el hombre (*homo*) vivía. El hombre es mortal (*marta-*, *martya-* en sánscrito), hijo de la Tierra-Madre (*Mata-prithivi* en sánscrito, *Gê-méter* en griego). Este dualismo, sólo esbozado al nivel de los primitivos indoeuropeos, cobrará conciencia a través del tiempo, y cuando se llegue a la edad madura de la humanidad (el *Achsenzeit* de Jaspers), las primitivas estructuras serán explicitadas. En el siguiente cuadro colocamos ciertos elementos de las grandes posiciones ontológicas, antropológicas y éticas de los hindúes, iraníes y griegos. Que fueron la culminación de lo contenido germinalmente en la *Weltanschauung* de los primitivos jinetes de las estepas:

ÁMBITO DEL SER, DE LA DIVINIDAD, ETERNIDAD, INMORTALIDAD, LO UNO.	a—El Olimpo de los griegos y el cosmos <i>noetós</i> de Platón. b—El Brahman de los hindúes. c—El bien o <i>Ahura Mazda</i> de los iraníes; el alma de los maniqueos.	←
ÁMBITO DEL DEVENIR, DE LO INFRALUNAR, CORRUPTIBLE, MORTAL, LO PLURAL	a—El mundo de la <i>doxa</i> platónica, del cuerpo-prisión. b—El maya y el cuerpo-de-la reencarnación del monje hindú. c—El mal o <i>Ahrimán</i> del iraníe; el cuerpo-material, causa de todo mal, del maniqueo.	Proceso ascensional de la purificación por la ascesis hacia la contemplación o nirvana.
		→

Este cuadro simplifica una realidad mucho más rica y compleja. Pero, sin embargo, no falsea la estructura fundamental. El budismo, el taoísmo, que recibió influencias indoeuropeas a través del Tarín, la gnosis, el neoplatonismo de un Plotino, manifiestan una misma estructura. Existe siempre un dualismo al nivel antropológico (división del cuerpo y alma, materia y espíritu, lo corporal como malo o negativo, y lo espiritual como bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo (desde los monjes del hinduismo hasta los órficos y neoplatónicos, influyendo después en los movimientos monacales cristianos y los contemplativos islámicos). Tiende esta cosmovisión igualmente a un monismo ontológico, ya que "lo que auténticamente es" sólo es trascendente, divino, ético, espiritual, objeto de contemplación o de nirvana.

Existe una tensión ontológica hacia el panteísmo, o al menos hacia el panontismo: piénsese especialmente en el pensamiento de la India, con la doctrina del Brahmán, en los místicos iraníes o en Plotino.

Ante la historia, como veremos, aun ,en el caso de los griegos, los indoeuropeos tendrán suma dificultad en asumir el valor intransferible de lo concreto, irreversible e imprevisible. Allí se encuentra la insuficiencia en la comprensión del progreso histórico, del descubrimiento de la singularidad, del valor del personalismo y del escatologismo colectivo.

El indoeuropeo impondrá su temple a las culturas que invadirá, y significará un progreso inmenso al nivel del núcleo mítico-ontológico, pero no podrá evadirse de su propia prisión, y cuando haya llegado a su máxima evolución, tomará, y retornará sobre sí mismo en interminable agonía, como acaeció en la India, en la China (que recibió tantos influjos indoeuropeos), en la misma Grecia y Roma. Sólo una nueva conmoción ética e intencional lanzará la historia universal a nuevas conquistas. En ese sentido nuestra cultura y civilización contemporánea no es la heredera de la griega y romana, sino en sus aspectos accidentales, como veremos más adelante-

§ 4. Proponemos a continuación una lista aproximada de sólo los más importantes pueblos indoeuropeos, designando su lugar de origen (a veces inciertos) y la región invadida, indicando igualmente el siglo de su expansión e emigración:

Nombre del pueblo	Lugar probable de origen	Región invadida	Época de emigración en siglos
I — FIN DE LA EDAD DE BRONCE			
Luvitas (lulubi)	Balcanes	Anatolia	—XXV
Culturas Aujetitzer . . .	Kurgan	Europa central	—XXII
Hititas (khatitas, etc.), proto-helenos	Balcanes	Anatolia	—XX
Minyanos-Urfirnis . . .	Europa central	Grecia	—XX
II — EDAD DEL HIERRO			
Kassitas	“Asiáticos” (—XX)	Babilonia	—XVII
Hiksos (!)	“Asiáticos”	Egipto	—XVII
Mitanos (hurritas) . . .	Cáucaso-Irán	Alta Mesopotamia	—XVII
Aqueos	Danubio	Hélade	—XVII
Proto-ilirios	Europa central	Iliria	—XV
Proto-celtas	Europa central	Francia	—XV
Arios	Turán-Irán	Indo-India	—XV
Proto-italicos	Europa central	Italia	—XIII
Eolios, jónicos y dorios	Europa central y Albania	Hélade (Tesalia, Ática y Peloponeso)	—XIII/XII

Proto-frigios "Pueblos del mar" 4 . . .	Europa central, Egeo, Anatolia y Siria.	Egipto	—XII
Medos	Turán-Irán (—XV)	Media-Asiria	—VIII
Persas	Turán-Irán (—XV)	Persia	—VIII
Escitas	Estepas del Danubio-Don	Cáucaso-Ponto	—VII
Sármatas	Volga-Ural	Hacia el este	—VII
Sakas	Lago Baljash	Rfo Oxo	—VII
Yueh-Chi (tokharios)	Tarín	Kushán (India)	—II

III — SOBRE EL IMPERIO ROMANO-CRISTIANO

Pueblos germanos . . .	Europa central y norte	Imperio Romano más allá del Rin y del Danubio	I/VII 5
------------------------	------------------------	---	---------

En el cuadro general puede observarse que hubo como un ritmo cronológico en las sucesivas invasiones:

Las del tercer milenio a. C., siendo la más importante la de los hititas.

Las del segundo milenio, que ocuparon una zona oriental (el Irán), y desde allí se difundieron hacia la India, la Mesopotamia (principalmente la Alta Mesopotamia y la Siria) y hasta el Egipto; otros invadieron los Balcanes y la Hélade; y, por último, algunos inmigraron a Europa central. Todo esto hasta el siglo XV a.C.

Desde el siglo XIII a.C. comienza un nuevo movimiento de pueblos, que desorganizan la Hélade y Anatolia principalmente; el Egipto recibe como el último "coletazo" de ese caos etnológico.

Un cuarto movimiento de pueblos se efectúa entre los siglos VIII y VII a. C., principalmente en la Mesopotamia.⁶ Los Yueh-Chi influyen sólo en la zona intermedia entre los partos y la India.

4 Sólo citamos en este cuadro los pueblos que irrumpen sobre áreas ya civilizadas; no así, por ejemplo, todos los movimientos prehistóricos dependientes de la cultura Kurgan I.

5 Los vándalos, godos, visigodos y ostrogodos; los francos, alamanes y burgundios; los anglosajones, suevos y lombardos; etcétera.

6 Los escitas lograrán en el 300 a.C. dominar toda la zona comprendida al norte del Mar Negro y Caspio, pero igualmente todo el Turán, el

El quinto movimiento migratorio indoeuropeo significa la invasión de los germanos sobre el Imperio Romano-Cristiano (desde los siglos IV al VII d.C.).

La constitución de la Cristiandad europea, bizantina y rusa sedentariza definitivamente a los indoeuropeos, y serán sólo los nómadas de las estepas Y. desiertos asiático-mongólicos los que continuarán sus correrías de devastación.

§ 5. *Indicaciones metodológicas.* Teniendo en cuenta lo dicho, querríamos discernir en este trabajo algunos elementos de la estructura "ético-mítica"⁷ de la cultura griega, que es la que alcanza mayor claridad e influencia entre los pueblos indoeuro-

Turquestán chino. Los hunos, los partos, los yueh-chi y otros los reducirán poco después a un área muy estrecha. Por su parte, los sármatas y sakas llegarán hasta Mongolia exterior.

En Europa los escitas ocupaban hasta las llanuras húngaras, y combatieron con Macedonia por el dominio de la Tracia oriental. Sus reinos fueron tan grandes como el de Alejandro. Después de su caída, los sakas hicieron su capital en los valles del Yaxartes y el Oxo, que será la Bactriana griega.

Culturalmente, los partos y los kushán dependerán de la cultura escita e iránica.

7 "El núcleo ético-mítico de una cultura... es el conjunto de valores que residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son criticadas (*remises en question*) radicalmente por los hombres influyentes y responsables", nos dice Paul Ricoeur, en "Civilisation universelle et cultures nationales", en *Esprit*, oct. 1961, p. 447. Este núcleo creador es el último constitutivo de imágenes y símbolos que arquitectonizan las bases de un pueblo. El pensamiento contemporáneo, gracias a los estudios paleontológicos, arqueológicos, psicológicos y de las investigaciones de la sociología y filosofía de las culturas y religiones, sitúa los fenómenos humanos dentro de la geografía socio-política universal y de la evolución que se pierde en los orígenes recientes del Cuaternario. Debe pensarse que el límite de la aparición del hombre retrocede cada vez más: por ejemplo, para un Teilhard de Chardin (*Le phénomène humain*, París, Seuil, 1955; *L'apparition de l'homme*, *Ibid.*, 1956, p. 167) el "*homo Modjokerto*" debe situarse hace un medio millón de años; mientras que para un Bergounioux, alcanza un millón (*La préhistoire et ses problèmes*, París, Fayard, 1958; p. 362); el doctor Leakey ha anunciado el descubrimiento de un primate-homínido que no es ni un simio ni un hombre moderno, y que data aproximadamente de 14 millones de años (*Le Monde*, 25 de marzo de 1962). Desde que existe un hombre se produce el nacimiento del mundo mítico, ya que el instrumento privilegiado de expresión de un pueblo es su sistema mítico -aun para el hombre moderno-. Puede consultarse: Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, París, Payot, 1949; *Mythes, rêves et mystères*, París, Gallimard, 1957; A. Krappe, *La genèse des mythes*, París, Payot,

peos. Para ello hemos elegido un hilo conductor: la doctrina del *bien común*. Pero, como es imposible pretender una exposición completa de un tema tan vasto, hemos preferido estudiar sólo dos dimensiones. de dicho problema: su inconsistencia y la evolución de su contenido, y solamente hasta Aristóteles; lo que nos permitirá definir los fundamentos de todo un *humanismo* indoeuropeo.

Nuestro método tiende a la consideración global del fenómeno griego, tanto por la conexión -un elemento en relación a otro, dentro de la misma cultura-, como por la comparación con otras culturas diferentes y paralelas. Aquí sólo analizaremos el pensar helénico. Por eso hemos tenido en cuenta, siempre que nos ha sido posible, el guardar la originalidad de los aspectos esenciales de la cultura helénica sin desbordar los marcos temporales o geográficos de su vigencia.

Al hablar de humanismo helénico, comprendemos lo griego preclásico, clásico y helenístico.

Muchos autores, y hasta hace algunos años casi todos, objetivaban sin conciencia crítica, en el pensamiento griego, contenidos de la cultura cristiana posterior o su propia visión del mundo. Es necesario, "demitificar" el pensamiento griego de elementos que le son extraños, y, al contrario, debería definírsele en su radicalidad helénica, de tal modo que nuestras conclusiones resulten válidas tanto para un Romero como para un Aristóteles.

La existencia griega reposa sobre una *Weltanschauung* que se manifiesta en un conjunto mítico-ritual que constituye el centro mismo del "mundo"⁸ griego. Dichos mitos, fundamento "ar-

1938; *Mythologie universelle*, París, Payot, 1930; E. James. *Mythes et rites dans le proche-orient ancien*, París, Payot, 1960; T" de Scheffer, *Mystères et oracles helléniques*, París, Payot, 1943; H. Rahner, *Mythes grecs et mystère chrétien*, París, PUF, 1951; P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, en su t. III, *Finitude et culpabilité. La symbolique de mal*, París, Aubier, 1960; René Schaerer, *L'homme antique, et la structure du monde intérieur*, París, Payot, 1958. La primera parte de esta obra la hemos escrito en Le Saulchoir, por lo cual hemos debido recurrir a las ediciones francesas de los libros citados; mientras que la segunda parte, elaborada en Madrid, tendrá en cuenta algunas obras de nuestra lengua castellana.

8 En su sentido contemporáneo véase A. de Waelhens, "La philosophie et les expériences naturelles," *Phaenomenologia*, 9, La Haya, 1961, p. 10 ss. En el análisis existencial "mundo" significa conjunta y estructuralmente la realidad en la cual "alguien" emerge a la existencia, recibida a modo de sistema. Es decir, no solamente las "cosas" que me rodean, sino la *perspectiva* por la que todas las cosas reciben una significación en tanto que son

quetipal"⁹ de la conciencia primitiva,¹⁰ no son una simple fabricación poética, sino algo mucho más profundo y permanente, que subsistirá hasta el neoplatonismo. La "mítica", el contenido

co-visualizadas dentro de un horizonte. Pero las "cosas" poseen una "preposición", y entonces Waelhens se separa de Fink (*Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, La Haya, Nijhoff, 1957) y de Heidegger (*Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927).

9 Cf. la posición contemporánea de Jaspers en oposición a Bultmann.

10"Comienza al fin a comprenderse el valor del mito tal como ha sido elaborado por las sociedades "primitivas" y arcaicas, es decir, por los grupos humanos en los que el mito se encuentra existiendo como el fundamento mismo de la vida social y cultural. Un hecho nos admira en primer término: para tales sociedades, el mito expresa la verdad absoluta, porque relata una historia sagrada, es decir, una revelación trans-humana que ha tenido lugar en la aurora del Gran Tiempo: en el tiempo sagrado del origen. Siendo *real* y *sagrado*, se convierte en *ejemplar* y, por consecuencia, en valioso, pues sirve de modelo y, por lo tanto, de justificación a todos los actos humanos" (Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p.17-18). Con el tiempo, sin embargo, "los seres supremos perderán progresivamente su actualidad religiosa; en su lugar subsistirán otras figuras divinas, más próximas a los hombres, más concretas" (*Ibid.* p. 182). "El producto bruto de la Naturaleza, el objeto producido por la industria humana, no encontrará su realidad, su *identidad*, más que en la medida de su participación en una realidad trascendente... El conjunto de hechos estudiados a través de diversas culturas, nos ayudará a reconocer mejor la estructura de esta ontología arcaica" (*Ibid.*, "Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition", París, Gallimard, 1949, p. 19).

Como se ve, la reflexión de la filosofía de las religiones concibe el "mundo" del mismo modo que la filosofía existencial, aun cuando ninguna pretende definir "el ser mismo", sino "lo que sea el ser para nosotros". Para el pensamiento filosófico griego, lo real y lo divino seguirá siendo siempre un cosmos trascendente, punto de apoyo del edificio mítico helénico. Los "físicos" han sido considerados, durante mucho tiempo, como "racionalistas", mientras que han sido en verdad "teólogos". Allí donde las descripciones de los relatos míticos se habían revestido de personajes, actos, gestos "arquetipales" y divinos, los físicos reconocerán la acción de "fuerzas" eternas, de "elementos", "principios", "necesidad", "amor"... no por ello menos divinas. Burnet nos dice que "los griegos no comenzaron a tener necesidad de la filosofía de la naturaleza y de las costumbres, sino después de la agonía de su visión primitiva del mundo y de sus reglas tradicionales de vida" (*L'aurore de la philosophie grécque*, París, Payot, 1919, p.1). Nunca, ni siquiera en el neoplatonismo del Imperio, se ha dejado de lado el fundamento mítico de la cultura griega. No creemos que se haya producido un "*effondrement de la conception primitive du monde*"- (*Ibid.* p. 17). Y, si es verdad que "era imposible creer en un dios que fuera al mismo tiempo montaña, convenientemente situada de tal modo que el traficante pudiera dirigir hacia ella su vela cuando se encaminaba hacia Tarshish buscando dinero" (*Ibid.*); si es verdad que no creía en un "dios-montaña", no por ello dejaba de creer en un "dios-esfera" o en un "dios-Alma del Mundo".

ético-ritual del pueblo griego, es trágico.¹¹ Reina la "Necesidad" (ἀνάγκη). La negatividad de la materia y el cuerpo, la eternidad de la "Realidad" y el devenir cíclico de lo contingente, el Monismo divino informa toda la obra de esa comunidad de la península balcánica.

"La característica más evidente de la religión clásica -nos dice Augusto Diès- es su serenidad. *No existe el temor en su corazón*. El mundo, los dioses, el alma humana son para ellos objeto de admiración reflexiva."¹² "La esperanza de una identificación última con lo divino se legitima por la creencia en una identidad primitiva; el deseo de la unión final se explica por el recuerdo de la unión original; el derecho a la herencia divina se funda en un parentesco. La herencia se ha perdido, el parentesco viciado, la primitiva unión corrompido por una separación dolorosa o culpable. La entrada en la existencia individual ha sido producida por una caída, una falta. La ascensión hacia la bienaventuranza final es sólo el retorno a la felicidad original... La divinización progresiva es a la vez liberación y conversión, un dejar las amarras de la vida terrestre, una purificación de las manchas."¹³

Esta serenidad, este equilibrio del "justo medio", es mucho más un fin esperado que una virtud alcanzada. Toda la historia griega podría definirse como un anhelante y balbuceante avance de una conciencia primitiva o arcaica en búsqueda de la seguridad, de lo Inmóvil, Eterno, de lo "autárquico" (αὐταρκῆς).¹⁴ Lo

11 P. Ricoeur, *Ibid.*, p. 164: El mito griego que "puede llamarse trágico, ha alcanzado en Grecia la plenitud de su manifestación. Tras la visión trágica del hombre buscamos la teología implícita, inconfesable: la teología trágica del dios que tienta, enseguece, corrompe. La falta pareciera indiscernible de la existencia misma del héroe trágico; no cometiendo la falta, es, sin embargo, culpable". El "mito del alma exiliada" es otro elemento de esta tragedia de la existencia griega.

12 *Le cycle mystique*, París, Alcan, 1909, p. 3.

13 *Ibid.*, p. 100.

14 Cf. A. J. Festugière, "Autarcie et communauté dans la Grèce antique", en *Communauté*, París, Médicis, 1944, pp. 137-145. Esta noción de "independencia", soberanía, suficiencia, es esencial en el pensamiento moral-político de Grecia (cf. Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Griechische und Deutsch), Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1922, I-III (4ª. ed. corregida por Diels); 1954, I-III (dirigida por Walter Kranz); Demócrito B, 126, 210, 246, en relación a la noción de αὐτοκρατής; Anaxágoras B, 12; Platón, Tim. 33 d, 34 b, también en Lys; 215 a, Phil. 19 e, 22 b, 52 d, 60 d-e por el término τχανός...; Aristóteles, Ret. I, 5, 1360 b, 15;

único "real" es lo divino: "*The concept god or divinity and immortal as equivalents, ... If man is immortal, the be is god. This is universal in Greek ... To the Greek the two were indissolubly bound together.*"¹⁵

§ 6. Para comprender "en griego" esa tendencia ancestral, debemos situarnos en un nivel apropiado, y éste es el de una teología. Se nos permitirá una larga cita de W. Jaeger, anotando que lo que se aplica a un Platón o a un Aristóteles debe también atribuirse a todo el pensamiento presocrático.

En la época sofista, "los fundamentos religiosos de la vida arcaica griega se habían corrompido en el curso del siglo V. Puede seguirse la línea descendente del proceso intelectual por las obras de los tres grandes maestros de la tragedia antigua: Esquilo, Sófocles y Eurípides... Esquilo, el profeta, cuyo espíritu está enteramente alimentado de las tradiciones religiosas de su pueblo... Sófocles ha llegado a equilibrar perfectamente los aspectos humanos y divinos de la vida... El se inclina silenciosamente ante la majestad inaccesible de la trascendencia y se encamina con todas sus fuerzas hacia la vertiente humana de la obra... Eurípides es un artista admirablemente dotado, pero su universo se centra totalmente sobre el hombre; relativizado, le falta un centro absoluto. Es un escéptico, un verdadero contemporáneo de Protágoras... Cuando Sócrates, Platón y Aristóteles aparecen intentando por todos los medios reconstruir una vida plenamente humana, ellos reconocen las debilidades de su tiempo. Sin embargo, habían comprendido que, para llegar a una solución, era necesario estudiar el problema sobre el terreno en el que los sofistas lo habían transferido, el del pensamiento racional... Cuando Platón y Aris-

Et. Nic., I,7, 1097 b, 7 ss.; un Epicuro, que citamos de Ioannes von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubneri, 1923, I-III, en *Epist.*, III, 130-31; Zenón (I, 46, 33). En el diálogo de Cresus a Solón (I, 32, 9) se nos dice: "Un hombre, por el hecho de su condición, no puede tener todos los bienes... de tal manera que no hay ningún hombre con plena "suficiencia"; pero aquel que, hasta el fin de sus días, habiendo poseído muchos bienes, sabe tranquilamente cumplir su destino, he ahí el hombre, oh rey, que según mi juicio merece el nombre de feliz". "El origen de la ciudad, a mi parecer, debe buscarse en el hecho de que ninguno de nosotros se satisface a sí mismo, sino que le faltan muchas cosas" (Platón, *Rep.*, 369 B-C; *Ley.*, III,676).

¹⁵ Robert Graves, *The Greek Myths*, Baltimore, Penguin, 1955, p. 115-116.

tóteles, siguiendo a Sócrates, restablecieron lo divino como el principio supremo del orden natural y social, no querían volver hacia la edad mitológica, sino que entendían así redescubrir la realidad secreta e incommovible que la religión en su estado primitivo había simbolizado bajo la forma de mitos. Y aquella realidad que la religión llamaba *theós*, entendían ellos expresarla por medio de la razón o, en griego, por el *lógos*. El resultado de este esfuerzo del pensamiento se llama *theología*".¹⁶

Teología, sí, pero radicalmente distinta de la que conocemos en nuestro tiempo. Es "la astronomía-geometría que se transforma en teología";¹⁷ es simplemente el mito-vivido que funda la existencia "real". Se comprenderá así el lugar que ocupa el "bien común" en una tal visión del mundo: la dicotomía antropológica justifica la inmortalidad del alma; el alma inmortal es eterna; por la tanto, es divina, y siendo divina participa de lo Inmóvil, lo seguro, la autárquico. Los dioses eternos, figurados en los mitos, son vivientes y animados en las "esferas celestes". La física es una teología en sentido estricto. La Inmovilidad de la Tierra, o de la "esfera de los fijos", es un "dogma teológico", que permite a un Aristóteles, por ejemplo, creer en los mitos politeístas, pero como un ropaje figurado y simbólico del "real politeísmo" físico de las esferas homocéntricas.

Puede ser que ahora se comprenda nuestra intención. Muchas veces, considerando la moral o la física de un Aristóteles, o el ritmo de un Homero, o la atracción del imán en el adagio de Tales, perdemos la unidad del conjunto. Para un Tales, la atracción ejercida por un imán es un hecho físico-divino, que conmueve su

¹⁶ *Humanisme et Théologie*, París, Cerf, 1956, pp. 72-74 (*del Humanism and Theology*, 1943). La palabra "*theologia*" se encuentra por primera vez en *Rep...*, II, 379 A.

¹⁷ Véase la obra de Pierre Duhem, *Le système du monde, Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, París, Hermann, 1913, I, p. 100. Muestra admirablemente la unidad indisoluble entre la creencia mítico-ritual, la observación experimental del cosmos, la ciencia arquitectónica: la astronomía-geométrica, en fin, la antropología y la física-metafísica. Puede verse con provecho Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, Alcan, 1934, un tanto envejecido; Sinclair, T. A., *Histoire de la pensée politique grecque*. París, Payot, 1953. George Bastide nos dice que hasta la aparición del pueblo griego "pareciera que las sociedades humanas han obedecido a la sola ley del crecimiento en volumen, sin que por ello se produzca una transformación radical" (en *Les grands thèmes moraux*, Grenoble, EFN, 1943, pp. 9-11); la concepción de "generación espontánea" o del "milagro griego" no puede justificarse hoy científicamente; puede verse Eissfeldt, O., *Phönikische und griechische Kosmogonie*

inteligencia y su creencia fundamental; el ritmo es una manifestación de la armonía divina; la física aristotélica -sobre todo en un *De Coelo*- es una teo-logía, "compromete" la radicalidad de su *Da-sein*; no es una mera indagación intelectual, sino principalmente existencial.

(citado en *L'Année Phil.*, 1960, 1962, p. 579), donde se expone que las cosmogonías fenicias habían llegado a un alto grado de racionalización, es decir, la transferencia de la creencia del mito-figurativo al sistema físico-teo-lógico.