

Capítulo VI

El *Kosmos* como filosofía de la historia

¿Cómo define Alexander von Humboldt la ciencia del cosmos? Primero, se trata de una ciencia que tiene por objeto reagrupar la “física del globo” y la “física de la tierra”, los fenómenos terrestres y los fenómenos celestes. Sin embargo, no se trata de una descripción enciclopédica de los fenómenos terrestres y celestes; se trata de aprehender, de un solo golpe, la acción simultánea de las fuerzas físicas terrestres y celestes y de reagrupar aquel “vasto encadenamiento de fuerzas que animan el universo”.ⁱ Así, los hechos aislados no son

considerados más que en su relación con el “todo” e, inversamente, el “todo” no es sino la condición de posibilidad de la observación empírica de los hechos aislados. En la introducción al *Kosmos* tenemos una síntesis de esta metodología que reagrupa los fenómenos terrestres y los fenómenos celestes:

Todas las concepciones físicas del hombre, incluso las más modernas, han separado el cielo de la tierra en dos regiones: una superior y una inferior. Si para pintar el lienzo de la naturaleza escogiéramos el punto de vista donde nos colocan nuestros sentidos, habría que comenzar por el suelo mismo que nos sostiene, describir el globo terrestre, su forma y sus dimensiones, su densidad y su temperatura creciente hacia el centro; separar las capas superpuestas, tanto las fluidas como las sólidas, distinguir los continentes de los mares, pintar la vida orgánica que desarrolla su trama... Después de este lienzo, del cual nuestro globo terrestre apenas ha conferido ciertos rasgos, la mirada se elevaría hacia los espacios celestes, y la tierra, dominio hasta entonces conocido por la vida orgánica, sería entonces considerado un planeta; adoptaría su rango particular entre los otros globos, satélites como ella de uno de aquellos astros sin nombres que brilla gracias a su propia luz.

Debemos a la introducción al *Kosmos* de Humboldt una breve historia conceptual del “cosmos” en la antigüedad griega y romana. En los tiempos homéricos, según Humboldt, el concepto de cosmos era una referencia primitiva que reunía de manera paralela las nociones de “ornamento” y de “orden”. De manera progresiva, a lo largo de la antigüedad grecorromana, el concepto designó, por un lado, el movimiento de los astros —la totalidad del orden del universo— y, por el otro, “el mundo” en el cual se reflejaban los fenómenos celestes: los fenómenos terrestres. El primer filósofo en utilizar aquel concepto fue Pitágoras. Con este concepto designaba, según Humboldt, el orden que reina en el universo. Esta expresión fue utilizada de esta manera, primero, por la escuela de la “filosofía itálica” y, segundo, por los “poetas de la naturaleza”: Parménides y Empédocles. Es también en este sentido particular, según Humboldt, que este concepto fue utilizado por los prosadores. Los romanos, según Humboldt, hicieron del universo una equivalencia de su “mundus”. Éste no

indicaba más que el “adorno” o el “ornamento”. Debemos a Ennio, de la escuela itálica, la introducción y la traducción del concepto en la lengua latina.

Ahora bien, no es en el sentido de los romanos, sino en el sentido helénico y, en particular, en el sentido del *Tratado del Mundo*, que Humboldt define el concepto de cosmos. Se trata, dice Humboldt, del “conjunto de los cielos y de la tierra, la universalidad de las cosas que componen el mundo sensible”.ⁱⁱ

La filosofía de la historia en el *Kosmos*

La filosofía de la historia del cosmos es presentada por Humboldt bajo el título *Ensayo histórico sobre el desarrollo progresivo de la idea del universo*. Se trata de una historia filosófica, a manera de una filosofía de la historia, de la contemplación física del mundo. Esta filosofía de la historia tiene por objeto trazar los progresos del conocimiento de la naturaleza en su totalidad. Traza la tentativa progresiva y perenne de la “humanidad” de aprehender, por un lado, “la acción simultánea de fuerzas” —las fuerzas físicas del mundo terrestre y celeste— y, por el otro, los “progresos sucesivos” que han permitido la generalización progresiva de las observaciones científicas. Sin embargo, para Humboldt, esta filosofía de la historia se sitúa dentro de una historia mucha más vasta y reveladora. Se trata de la historia de los progresos simultáneos de la “moral” y de la “inteligencia” de los pueblos del mundo. Sin embargo, esta vasta filosofía de la historia es paralela a la tentativa de registrar el pasaje progresivo del conocimiento de los “hechos aislados” a la noción más vasta y compleja de la totalidad: “la idea del conjunto”.

Humboldt distingue dos etapas en la historia de la observación de los fenómenos terrestres y celestes. La primera etapa es la de una ciencia mucho más rudimentaria y

primitiva. Se trata de “presentimientos” científicos o pre-científicos. Esta especie de ciencia rudimentaria está presente en la civilización de la India y de otros pueblos del Oriente, pero también está presente a lo largo de la antigüedad clásica y de la Edad Media. Esta primera etapa de la imaginación científica es, sin embargo, para Humboldt, la causa del surgimiento de una segunda etapa: la de la ciencia moderna. Ésta sería el antecedente de las revoluciones científicas del siglo XVII. Las hipótesis vagas y abstractas de la etapa primitiva fueron demostradas científicamente en el período de la ciencia moderna. Es por eso, dice Humboldt, que es injusto reprochar a la “imaginación profética” de los primeros siglos no haber creado nada en el dominio de las ciencias.ⁱⁱⁱ

La filosofía de la historia del cosmos está conformada por tres ejes de investigación. Primero, el “libre esfuerzo de la razón.” Éste consiste en indagar las tentativas de los hombres por descifrar de manera racional las leyes inmutables del cosmos. Segundo, los “acontecimientos” (como, por ejemplo, el descubrimiento de América) que tuvieron por consecuencia la expansión súbita e irrevocable del campo de observación. Tercero, la invención de nuevos instrumentos. Éstos revelaron, según Humboldt, la relación ineludible entre los fenómenos terrestres y los fenómenos celestes. La investigación de las etapas de la filosofía de la historia del cosmos se conforma entonces por tres ejes de investigación: la razón, la expansión del campo de observación y la invención de nuevos instrumentos.

La historia de la contemplación del mundo no es, para Humboldt, una historia azarosa de intentos felices o erróneos por descifrar el cosmos. Ésta no traza, dice Humboldt, “las oscilaciones entre la verdad y el error”.^{iv} Se trata de la historia de los pasos decisivos y progresivos hacia el desciframiento de las leyes inmutables del universo. La investigación histórica refiere al estado actual de la ciencia moderna; dicho de otra manera, el tiempo presente es la condición de la investigación de los “precursores” del estado actual de la

investigación científica. Finalmente, la historia de la contemplación del mundo se proyecta hacia un futuro certero bajo la forma de la consumación última del cosmos: el desciframiento científico del conjunto del universo.

El primer eje de investigación es el de las tentativas racionales y científicas por descifrar las leyes inmutables de la naturaleza y del cosmos. Este primer eje de investigación nos remonta a la antigua física de la Grecia clásica. Si Platón y Aristóteles imaginaron la tierra como un disco inmóvil, sin “rotación” ni “revolución” (traslación), no es el caso de la escuela de Pitágoras. Ésta, como lo muestran las investigaciones de Filolao de Crotona, descubrió el movimiento circular de la tierra alrededor de la “hoguera del mundo”. Teofrasto, Heráclito y otros pitagóricos descifraron las leyes inmutables de la rotación de la tierra. Un siglo después de las conquistas de Alejandro de Macedonia, Aristarco de Samos y Seleuco de Babilonia sumaron a este descubrimiento el movimiento de la tierra alrededor del sol: el centro del sistema planetario.

Debemos, sin embargo, al fanatismo de la Iglesia a lo largo de los ominosos siglos medievales —pero también, como dice Humboldt, a la hegemonía de las tesis de Ptolomeo— la reaparición de la errada creencia en la inmovilidad de la esfera terrestre. Sin embargo, cien años antes de las tesis de Copérnico, el filósofo alemán Nicolás de Cusa anticipaba la reaparición de un descubrimiento que —consecuencia del fanatismo y de los “disparates” del oscurantismo medieval— debió esperar las revoluciones científicas del siglo XVII para ser expresado de manera empírica y científica.

El segundo eje de investigación de la historia de la contemplación del mundo es el de la expansión progresiva del campo de observación. Debemos a las migraciones de los pueblos, a la navegación de los exploradores y a las conquistas de valerosos ejércitos la expansión del horizonte geográfico. La extensión del campo de observación es, entonces,

para Humboldt, la condición de posibilidad del descubrimiento científico del cosmos. Humboldt cita la expedición de Coleo de Samos más allá de las columnas de Hércules, las conquistas de Alejandro de Macedonia, la formidable expansión del Imperio Romano, los progresos de la civilización árabe y, finalmente, el descubrimiento del Nuevo Mundo, como acontecimientos paradigmáticos de la historia del progreso de la idea del cosmos. Éstos, bajo la forma de la expansión de las lenguas clásicas y de las obras maestras de la civilización europea —al igual que la revelación de lejanos parajes, como la India o el África— fueron las condiciones de posibilidad de la expansión del horizonte geográfico y de la marcha ascendente de la idea del cosmos a los cuatro rincones de la tierra.

El tercer eje de investigación de la ciencia del cosmos es la invención de nuevos instrumentos. Estos permitieron una relación directa entre, por un lado, el observador y, por el otro, las “fuerzas terrestres” y los espacios celestes. Las invenciones paradigmáticas fueron el telescopio, el microscopio, la brújula, el barómetro, el termómetro, los aparatos higrométricos y electrométricos y, finalmente, el polaríscopio, que permite medir la “polarización colorada” de la luz, los astros y la atmósfera.

Después de haber establecido los tres ejes de investigación, Humboldt inaugura su filosofía de la historia de la idea del cosmos con una evocación del mar Mediterráneo. Fue en las costas del Mediterráneo donde florecieron las primeras grandes civilizaciones: los egipcios, los fenicios y los griegos. El Mediterráneo es, para Humboldt, el “punto de partida” de los acontecimientos capitales de la expansión de la idea del cosmos, al igual que el punto de partida de la marcha de la civilización. Es a partir del Mediterráneo que la “cultura intelectual” y la “educación política” de la civilización occidental comenzó su expansión hacia los cuatro rincones del mundo. El eterno patrimonio de las ciencias y de las artes de la civilización occidental adoptó entonces la forma de un crecimiento perenne y progresivo del

capital civilizatorio. Éste sería más tarde trasladado al otro hemisferio y terminaría por implantar en éste “la libertad” —la condición de posibilidad del advenimiento del proceso civilizatorio.

Debemos a las migraciones y al comercio, según Humboldt, el desarrollo de aquellos antiguos pueblos. En lo que concierne a Egipto, “aquella antigua y poderosa nación”, a pesar de su poderío económico y militar, su contribución a la marcha de la civilización fue modesta. Siendo ésta más propicia a “las masas” que a “los individuos”, se mantuvo circunscrita en límites determinados y, por lo tanto, contribuyó poco a la expansión de la idea del cosmos. En lo que concierne a los fenicios, se trata de un pueblo “intermediario” que estableció una red comercial y cultural, consecuencia de vastas y morosas migraciones, que vincularon el océano índico con los extremos occidentales de Europa. En lo que concierne a los etruscos, “la raza sombría y severa de los etruscos”, éstos deben su grandeza a la influencia griega de los pelasgos – los primeros habitantes de Grecia, asentados a lo largo de la costa del mar tirreno. Así, siglos antes del advenimiento de la polis griega, los egipcios, los fenicios y los etruscos habían fundado, según Humboldt, “los asentamientos originales de la civilización”.^v Los orígenes de una genuina civilización se remontan, sin embargo, a la Grecia clásica como punto de partida. La geografía de Grecia reagrupa los dos aspectos centrales de esta gloriosa civilización: el poderío continental y el poderío marítimo. Debemos a su constitución geográfica la propensión griega a la navegación. De allí se deriva su expansión comercial y el establecimiento de una perenne comunicación, tanto con los pueblos aledaños, como con las más remotas civilizaciones. No es casualidad, según Humboldt, que las grandes obras épicas griegas evoquen viajes y expediciones marítimas. Es el caso de las expediciones de Hércules y de Ulises. Ahora bien, para Humboldt, los primeros viajes y las primeras expediciones de los griegos son un testimonio del progreso de las ideas. Tres acontecimientos

contribuyeron a la expansión del horizonte de expectativas, tanto espacial como temporal, de la Grecia arcaica y clásica: primero, las tentativas perennes, a manera de viajes y exploraciones marítimas, por navegar y desembarcar en regiones lejanas. Estas migraciones fueron la condición de posibilidad de un segundo acontecimiento que contribuyó a la expansión del horizonte griego: el establecimiento de un sistema colonial, en particular en las costas del mediterráneo, pero también en el Asia central. Esto tuvo como consecuencia la aparición de nuevas polis griegas a lo largo de las costas del mediterráneo, tanto en Europa como en África del Norte, pero también en el Asia central. Este proceso de colonización contribuyó a la expansión de la civilización y al engrandecimiento de la “idea del mundo”. El tercer acontecimiento que contribuyó a la expansión del horizonte geográfico y temporal de la Grecia clásica fue la apertura de las columnas de Hércules. Este acontecimiento insinuó, por primera vez, “el infinito” como condición de posibilidad de la marcha ascendente de los progresos humanos: “Por primera vez se veían, más allá de las columnas de Hércules, en el extremo occidental de la tierra, en el camino del Eliseo y de las Hespérides, aquellas aguas primitivas del océano que englobaba la tierra... Hacia el sur de Gades y de Tartésida, la mirada reposaba libremente sobre el infinito”.^{vi} Una vez que los griegos franquearon las columnas de Hércules, el horizonte de expectativas fue proyectado hacia el descubrimiento de nuevas tierras y de nuevos mundos. Así, los pueblos dados a la navegación, como los normandos, los genoveses, los españoles y los portugueses, avanzaron progresivamente hacia el occidente hasta desembarcar en el Nuevo Mundo.

Después de los gloriosos tiempos de la polis griega, las conquistas de Alejandro de Macedonia vincularon la civilización europea con el Asia de Sem y el valle del Nilo. Se trata, según Humboldt, de “la más íntima unión” entre los pueblos del *orbis terrarum*, así como “la unidad del mundo bajo la influencia civilizadora del helenismo”.^{vii} Ahora bien, la

evocación de una perenne integración en la vida común de los pueblos no es, para Humboldt, una fórmula cándida o utópica. Se trata de una integración impuesta por las fuerzas de la civilización. Así, a manera de una cita de la *Política* de Aristóteles, Humboldt hace de la distinción griego/bárbaro una fórmula universal que evoca los límites del imperio bajo la fórmula civilización/barbarie. “Los griegos, si tan sólo hubiesen estado reunidos en un sólo Estado, hubiesen sido capaces de someter a todos los bárbaros”.^{viii} Las tropas de Alejandro penetraron el Asia Menor, ocuparon el valle del Nilo y combatieron a los persas y a los babilonios hasta asediar la India septentrional. La fundación de polis griegas en los tres continentes expandió los horizontes de la civilización helénica y las “formas occidentales” en el mundo entero: tanto la lengua como la literatura, tanto la filosofía como la ciencia experimental llevaron sus frutos, a manera de una marcha civilizadora irrevocable, a los cuatro rincones de la tierra. Las expediciones macedónicas eran, para Humboldt, “expediciones científicas” en las cuales la fuerza militar estaba acompañada de la “civilización”: tanto naturalistas como geómetras, tanto filósofos como historiadores acompañaron al conquistador macedonio en sus conquistas militares. El propio Aristóteles acompañó a su pupilo hasta el valle del Nilo. Una gran parte de la tierra fue así descubierta y abierta, por un lado, a la experimentación científica y, por el otro, a las suposiciones subjetivas de las ciencias abstractas.

Sin embargo, puesto que la marcha ascendente de la civilización no comienza con las conquistas de Alejandro, éstas deben sumarse, a manera de una acumulación progresiva, a los progresos civilizatorios de los pueblos que precedieron a los macedonios en la vía de la civilización: tanto los modestos progresos de los egipcios, de los fenicios y de los etruscos, como los considerables progresos de la Grecia homérica y, finalmente, los progresos legendarios de la Grecia clásica. Con el establecimiento de la escuela de Alejandría las

conquistas de Alejandro pasarían a ser, desde la perspectiva de la historia filosófica de la idea del cosmos, en palabras de Humboldt, “un gran paso hacia el conocimiento del universo.”^{ix} Después de las conquistas de Alejandro de Macedonia y el establecimiento de la escuela de Alejandría, la filosofía de la historia de Alexander von Humboldt nos lleva al período de la dominación romana. Los romanos, juntos con los griegos, se sitúan en los “orígenes” de nuestra civilización: las “raíces” de la civilización europea. Aquellos gloriosos orígenes nos recuerdan, según Humboldt, el carácter eminentemente superior de la “raza europea”: “la dignidad moral y la elevación intelectual de una raza privilegiada”.^x

Ahora bien, en contraposición a la vida descentralizada de las polis griegas, la civilización romana reagrupaba en una “estrecha alianza” todas las regiones que circundaban la cuenca del Mediterráneo: el “punto de partida” de la marcha de la civilización. El imperio romano, que se extendía desde los confines occidentales de Europa hasta los ríos de Mesopotamia, y de la Bretaña hasta los desiertos de Libia, reunía en un mismo imperio todos los grados y etapas de la civilización: “todos los matices, dice Humboldt, entre la civilización y la barbarie”.^{xi}

Los elementos más civilizados del imperio eran, sin duda, la presencia y herencia de la cultura griega. Ciento, después de la decadencia de la escuela de Alejandría, las artes y las ciencias se dispersaron. Sin embargo, la eminencia de la cultura griega fue integrada a las “costumbres” y a la “grandeza inherente” a la raza romana. De allí derivaron su carácter sublime, su exclusivo patriotismo y su gran espíritu nacional. Éste era un elemento compartido por todos los ciudadanos del imperio. Sin embargo, los principios de la comunidad política y de la grandeza imperial se subordinaron a los principios del individualismo y de la plaza pública: “Los dos soportes más sólidos de los Estados libres”.^{xii} Roma, la “ciudad eterna”, pasó a ser el centro de una vasta circunferencia. En el momento

de la oficialización del cristianismo, la fragilidad del imperio era ya evidente. El Imperio sería arrasado por las invasiones bárbaras y las querellas dogmáticas de sectas antagónicas. Sin embargo, la herencia de aquella “estrecha unión” durante el período de dominación romana tuvo como consecuencia un proceso de integración y de civilización a lo largo del *orbis terrarum*. Primero, las lenguas griega y latina se expandieron a lo largo del mundo occidental y del Asia septentrional. Esto aproximó “razas diferentes” y las reagrupó bajo una misma “civilización”. Segundo, las migraciones de los pueblos al interior del Imperio tuvieron como consecuencia la creciente integración de las naciones del mundo. Tercero, el establecimiento de relaciones políticas y comerciales con China e India permitieron el intercambio de elementos científicos y culturales, como la “esfera griega”, el zodiaco y la semana planetaria de los astrólogos.

Después de las conquistas de Alejandro, el período de la dominación romana contribuyó, a manera de un encadenamiento progresivo, al “libre tránsito” en el mundo y a la integración creciente del mundo civilizado. Tenemos pues, en el centro de la filosofía de la historia de Alexander von Humboldt, un proceso de integración global que fue consecuencia de la “circulación de ideas” y de la “comunicación de los pueblos”. Éstos, paralelos a la marcha ascendente de la civilización y de la libertad, fueron la condición de posibilidad de la expansión del campo de observación y de la consumación de la ciencia del cosmos. Debemos pues a los tiempos de la dominación romana la edificación de la única institución que sobrevivió a la caída del Imperio romano de occidente: la Iglesia.

“Debemos sobre todo al cristianismo —escribe Humboldt— el honor de haber puesto en evidencia la unidad de la especie humana”.^{xiii} El proceso de integración creciente de una civilización global —la unidad de la raza humana— fue así trasladado a las “relaciones íntimas del alma” y a las “convicciones religiosas”.^{xiv} Sin embargo, no es nada más la

pertenencia a una misma comunidad de fieles bajo la égida de la Iglesia —el cuerpo de Cristo en la tierra— lo que hizo del cristianismo el sucesor del imperio romano de occidente. Se trata también del surgimiento de la conciencia de “derechos comunes” y de la aparición del principio de la “libertad individual”. Fue así que apareció la idea de la “humanidad”. La marcha ascendente de los progresos humanos y de la libertad individual pasó a ser correlativa, al interior de la filosofía de la historia del naturalista prusiano, de una “espiritualización” del cosmos y del surgimiento, en la era cristiana, de un mismo “destino humano”.^{xv}

Ahora bien, a pesar de sus primeras apologías, Humboldt hace de la Edad Media un período decadente y abominable; una época en la que la filosofía de la historia y la marcha ascendente del progreso encontraron “obstáculos retrógradas”. Sin embargo, en oposición al fanatismo de los padres de la Iglesia, Humboldt cita de nuevo en el *Kosmos*, al igual que lo hace en su *Examen Critique*, aquella “ráfaga de luz” conformada por científicos, filósofos y poetas que vinculan de manera vaga y abstracta la antigüedad clásica con el renacimiento italiano y el descubrimiento del Nuevo Mundo: Albert le Grand, Roger Bacon, Al-Idrissi y los poetas italianos Dante, Petrarca y Bocacho.

Los siglos XV y XVI evocan en la imaginación de Humboldt el surgimiento paralelo de una serie de acontecimientos prodigiosos que inauguran los tiempos modernos y resucitan la grandeza del tiempo de los Antiguos: el descubrimiento del Nuevo Mundo, la reforma de Lutero, el renacimiento italiano y el sistema copernicano. Si el siglo XVI es el “siglo de los grandes descubrimientos”, el siglo de Colón, de Vasco de Gama y de Magallanes —aquel siglo en el que el mundo civilizado comenzaba su dominación progresiva de la totalidad de la superficie de la tierra— el siglo XVII es aquel de la dominación de los “espacios celestes” gracias a la invención del telescopio de Galileo. El sistema copernicano fue así demostrado empíricamente y “las leyes que presiden la caída de los cuerpos y el movimiento de los

“planetas” fueron proclamadas.^{xvi} El siglo XVII es, para Humboldt, el siglo de las grandes revoluciones científicas: el siglo de Kepler, de Galileo, de Bacon, de Descartes, de Huygens, de Newton y de Leibniz. Sin embargo, el acontecimiento raro y fortuito de la invención del telescopio, que tendría como consecuencia la confirmación empírica del sistema copernicano, permitió el descubrimiento de las “leyes eternas” del sistema planetario que, en el siglo XVIII, serían demostradas teóricamente por Newton a manera de resultados necesarios. Así, la confirmación empírica del sistema copernicano fue trasladada, según Humboldt, “a la esfera luminosa del pensamiento” e inauguró “el conocimiento racional de la naturaleza”.^{xvii}

Con Newton las fuerzas terrestres y celestes se elevaron a un nivel casi teológico que evoca, en la imaginación de Humboldt, las “eternas relaciones entre el tiempo y el espacio” celebradas por los antiguos.^{xviii} Así, con Newton, la contemplación física del mundo inauguraba la posibilidad de descubrir, de manera estrictamente racional y matemática, tanto los espacios terrestres como los espacios celestes.^{xix}

Alexander von Humboldt concluye su filosofía de la historia de la idea del cosmos con una negación de la primacía del tiempo presente y la evocación de un horizonte de expectativas proyectado hacia un futuro incierto pero indudablemente progresivo. Todos los siglos, según Humboldt, se solazan de haber alcanzado “el último término”. Sin embargo, el tiempo presente no es, para Humboldt, más que un débil fragmento de una extensa filosofía de la historia proyectada hacia el futuro – el modesto comienzo de una historia progresiva y teológica que la “humanidad libre debe conquistar en los siglos futuros”.^{xx}

Los descubrimientos científicos no son más que un paso hacia un futuro incierto pero “más elevado” que el tiempo presente. Así, la conclusión de la filosofía de la historia del naturalista prusiano termina por anticipar, a manera de un augurio o de una profecía, la consumación última de la ciencia del cosmos: “Ya vendrá el día —dice Humboldt— en que

las fuerzas que se ejercen de manera apacible en la naturaleza... nos harán dueños de cada uno de los dominios particulares del imperio de la naturaleza".^{xxi}

Del *Libro de Profecías* al *Kosmos*: de la historia de la salvación a la filosofía de la historia

Como se ha dicho, el *Libro de Profecías* de Cristóferens es un ejemplo sintomático de un género literario que cautivó la imaginación de los hombres a finales de la Edad Media. Sin embargo, el *Libro de Profecías* es paradigmático en tanto presenta la temporalización tradicional de la era cristiana: la distinción tripartita del tiempo. Ésta distingue, como se ha dicho, el tiempo pasado, el tiempo presente y el tiempo futuro. El tiempo pasado es una evocación del Antiguo Testamento como prefiguración profética de la historia de la salvación; el tiempo presente se sitúa entre, por un lado, el acontecimiento central de la muerte y la resurrección de Cristo y, por el otro, el horizonte de expectativas de la parusía y de los acontecimientos que sucederán al final de los tiempos; finalmente, el tiempo futuro es propiamente "el tiempo del final de los tiempos": aquel de la parusía y del advenimiento del reino de los cielos.

Ahora bien, en contraposición a esta temporalización tripartita del tiempo, la filosofía de la historia de Alexander von Humboldt evoca la temporalización tradicional del tiempo moderno: una temporalización que hizo del tiempo futuro el arquitecto del "orden del tiempo". El presente y el pasado se organizan en torno a la primacía del futuro. Esta nueva temporalización está conformada, como lo muestra la filosofía de la historia del *Kosmos*, por el progreso como principio organizador del tiempo. Éste evoca la primacía del futuro bajo la forma de una revalorización de los tres tiempos: el futuro será mejor que el presente, el presente es preferible al pasado. El proceso de integración creciente y la marcha ascendente

de la civilización evocan pues la primacía de un futuro utópico o de un mesianismo secularizado: el advenimiento final de la idea del cosmos. Ahora bien, qué relación hay entre, por un lado, la historia de la salvación del *Libro de Profecías* de Cristóferens y, por el otro, la filosofía de la historia del *Kosmos* de Alexander von Humboldt?

Según la tesis reaccionaria de Karl Löwith, no fueron Humboldt ni Voltaire quienes imaginaron por primera vez una “filosofía de la historia”: una historia universal proyectada hacia un fin “último” y “unificador”; fueron el “mesianismo judío” y la “escatología cristiana” quienes, a manera de un “monoteísmo exclusivo”, trazaron la historia teleológica del universo en la historia mesiánica de la salvación.^{xxii} Fue también el “mesianismo judío” y la “escatología cristiana”, en sus “variantes secularizadas”, que hicieron del “Occidente cristiano” una “civilización mundial”.^{xxiii} No fue una cultura pagana, según Löwith, sino una “cultura cristiana” quien emprendió esta revolución. El punto axial de esta “secularización” y de esta “brecha” —entre la historia de la salvación y la “filosofía de la historia”— se encuentra, para Löwith, en la era de la “querella de los antiguos y los modernos”.^{xxiv} Dicho de otra manera, si hacemos caso a Löwith, es hacia 1690 que la “historia de la salvación” —en la cual se sitúa el *Libro de Profecías* de Cristóferens— fue remplazada por la “filosofía de la historia”. Esta filosofía de la historia conferiría un “sentido” filosófico e histórico, un siglo más tarde, a la filosofía de la historia de Alexander von Humboldt. Es en este contexto de antagonismo entre la antigüedad clásica y la cristiandad, entre la razón y la revelación, que aparecería, según Löwith, la noción moderna del progreso a manera de una especie de religión y, de manera paralela, la filosofía moderna de la historia en la que reencontramos el *Kosmos* de Alexander von Humboldt. Esta filosofía “progresiva” de la historia distinguió por primera vez, según Löwith, la superioridad de los “modernos” con respecto a los cristianos y a los paganos. La noción moderna del progreso —y, con ella, la filosofía de la historia,

pasaron a ser, para Löwith, el equivalente “moderno” y “secularizado” de la historia cristiana de la salvación. Desde esta perspectiva, la filosofía de la historia de Alexander von Humboldt no sería más que el equivalente moderno y secularizado de la historia de la salvación en que se inserta el *Libro de Profecías* de Cristóferens.

En contraposición a la tesis reaccionaria de Löwith se sitúa la obra de Hans Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* (traducido al castellano como “La legitimación de la edad moderna”), obra publicada en 1966, a manera de una crítica de la vinculación entre el mesianismo cristiano y la filosofía de la historia, tal como la encontramos en Löwith. En ésta Hans Blumenberg arremetió en contra de lo que concebía como la “vulgarización” de una nueva “teología política”: una especie de “moda” que hizo de los conceptos políticos modernos una “secularización” de las expectativas escatológicas cristianas. Para Blumenberg, la noción moderna del progreso y, con ella, la filosofía de la historia, no implicaban una simple “secularización” del mesianismo cristiano. Esta transposición refería más bien a un desplazamiento de las “funciones” y de las “posiciones” de cuestionamientos otrora teológicos y que, en la era moderna, adoptaron la forma de interrogaciones “filosóficas” o “científicas”.

En este sentido, la historia de la salvación en la que se sitúa el *Libro de Profecías* de Cristóferens deja de ser el germen “legítimo” de una filosofía de la historia ilegítima — aquella del *Kosmos* de Alexander von Humboldt. La filosofía de la historia de Humboldt indica más bien una reformulación de interrogaciones planteadas por el mundo cristiano al interior de un mundo radicalmente “inédito” y “legítimo”: el mundo moderno. Las “funciones” y las “posiciones” de las interrogaciones heredadas de la historia de la salvación cristiana evocan pues una imposibilidad de renunciar a cuestionamientos teológicos y filosóficos planteados a lo largo de la historia de la Europa cristiana y moderna. Se trata de

cuestionamientos “históricos” vinculados con la escatología de los hombres y las contingencias de la vida cotidiana. Sin embargo, se trata de una reformulación “moderna” y “secular” de interrogaciones planteadas a lo largo de la historia de la civilización. En una palabra, “interrogaciones cristianas” y “respuestas modernas” serían pues la fórmula que confiere sentido a la reformulación moderna de la historia de la salvación en la que se sitúa el *Libro de Profecías*: la filosofía de la historia del *Kosmos* de Alexander von Humboldt.

Desde una perspectiva estrictamente historiográfica o, dicho de otra manera, en tanto “investigación histórica”, tanto las suposiciones de Löwith como las de Blumenberg se sitúan en los límites de lo incierto y lo hipotético. Sin embargo, el carácter formal de las representaciones históricas, bajo la forma de una filosofía de la historia —filosofía que vincula los orígenes paradisíacos o míticos de nuestra civilización con un futuro escatológico (pero secularizado) sugiere la posibilidad de una permanencia entre ambos mundos. Esta especulación puede ser matizada, bajo la forma de una hipótesis en torno al reposicionamiento de interrogaciones y funciones discursivas que vinculan, de manera más o menos endeble, las tentativas de representación histórica del mundo de Cristóferens y del mundo de Alexander von Humboldt.

El carácter profundo y perentorio de la ruptura cosmológica entre el mundo de Cristóferens y el mundo de Alexander von Humboldt sugiere la obsolescencia de toda continuidad cosmológica entre ambos mundos. El marasmo cosmológico provocado por las revoluciones científicas del siglo XVII hizo de la cosmología medieval, según la expresión del explorador prusiano, una especie de “geografía mítica”. Esta mitologización de la imaginación cosmológica del mundo de Cristóferens no hace sino confirmar la ruptura cosmológica entre ambos mundos. Las continuidades entre el mundo de Cristóferens y el mundo de Humboldt no pueden visualizarse más que dentro de una relación entre el espacio

geográfico y el tiempo histórico. En este sentido el “cosmos” no es más que el espacio geográfico en el que sucede la historia y, en particular, aquel espacio histórico en el que se consuma la imaginación temporal de los sujetos históricos: la historia de la salvación del *Libro de Profecías* y la filosofía de la historia del *Kosmos* Alexander von Humboldt. El carácter abstruso de esta formulación puede esclarecerse a manera de una pregunta: ¿Podemos considerar la cosmología moderna —aquella cosmología que tiene como equivalente temporal la filosofía moderna de la historia— como el equivalente “secularizado” de la cosmología cristiana y de la historia de la salvación? Esta pregunta recupera el concepto axial de la historia de cristianos, modernos y salvajes que hemos esbozado aquí: la “secularización”. Acaso el escrutinio de la historia erudita pueda conferir una respuesta precisa a las interrogaciones que vinculan la historia de la salvación con la filosofía moderna de la historia. Sin duda aquella investigación deberá comenzar por aquel punto de transposición de la historia de la salvación a la filosofía moderna: la querella de los antiguos y los modernos. Sólo una investigación erudita puede conferir rigor a lo que hasta ahora apenas sugieren nuestras endebles representaciones históricas: la posibilidad de un vínculo entre la imaginación mesiánica y escatológica del mundo cristiano, las utopías progresistas de la civilización moderna y las categorías cognitivas profundas de la imaginación primitiva de los salvajes. Acaso entonces será posible descifrar el laberinto que hemos esbozado en este recorrido histórico: aquel laberinto que reúne de manera más o menos insólita a cristianos, modernos y salvajes.

ⁱ Alexander von Humboldt, *Cosmos*, tomo II, *Op. Cit.*, p. 46-47. Traducción del autor.

ⁱⁱ *Ibid.*, p. 66-68.

ⁱⁱⁱ *Ibid.*, p. 124.

^{iv} *Ibid.*, p. 125.

^v *Ibid.*, p. 164.

^{vi} *Ibid.*, p. 175-178.

^{vii} *Idem.*

^{viii} *Idem.*

^{ix} *Ibid.*, p. 204.

^x *Idem.*

^{xi} *Ibid.*, p. 219.

^{xii} *Idem.*

^{xiii} *Ibid.*, p. 225

^{xiv} *Ibid.*, p. 240.

^{xv} *Ibid.*, p. 242-243.

^{xvi} *Ibid.*, p. 364.

^{xvii} *Ibid.*, p. 366.

^{xviii} *Ibid.*, p. 366.

^{xix} *Idem.*

^{xx} *Idem.*

^{xxi} *Ibid.*, p. 435

^{xxii} Karl Löwith, *Op. Cit.*, p. 111.

^{xxiii} *Idem.*