
Arturo Ardao

Espacio e inteligencia



FUNDACION
DE CULTURA
UNIVERSITARIA

25 de Mayo 568 - 96 11 52
MONTEVIDEO - URUGUAY



fundación
de cultura
universitaria



biblioteca
de marcha

15700

DEL MISMO AUTOR:

SOBRE URUGUAY:

Filosofía pre-universitaria en el Uruguay, Montevideo, 1945.

La Universidad de Montevideo, Montevideo, 1950.

Espiritualismo y positivismo en el Uruguay, México, 1950.

Batlle y el positivismo, Montevideo, 1951.

La filosofía en el Uruguay en el siglo XX, México, 1956.

Introducción a Vaz Ferreira, Montevideo, 1961.

Racionalismo y liberalismo en el Uruguay, Montevideo, 1962.

Etapas de la inteligencia uruguaya, Montevideo, 1971.

SOBRE AMERICA LATINA:

Génesis de la idea y el nombre de América Latina, Caracas, 1980.

Andrés Bello, filósofo, Caracas, 1986.

La inteligencia latinoamericana, Montevideo, 1987.

Romania y América Latina, Montevideo, 1991.

Arturo Ardao

Espacio e inteligencia



fundación
de cultura
universitaria



biblioteca
de marcha

La primera edición fue realizada en Caracas, 1983, por la Editorial EQUINOCCIO de la Universidad Simón Bolívar, casa que nos diera cálida hospitalidad cuando la intervención de la Universidad de Montevideo. A sus autoridades, colegas y alumnos, nuestra constante gratitud.

La edición presente mantiene el texto anterior, agregando: en lo teórico, pieza sobre "Sucesión y simultaneidad", ampliación del apartado "Inteligencia y razón", alguna nota de pie de página con la indicación correspondiente; en el Apéndice histórico, otras notas testimoniales, desde 1941, relacionadas con el texto en distintos planos, sobre Locke, Bergson, Croce, Russell.

A.A.

1ª edición, agosto 1993

© BIBLIOTECA DE MARCHA
FUNDACION DE CULTURA UNIVERSITARIA
25 de Mayo 568 - Tel. 96 11 52
DERECHOS RESERVADOS

Queda prohibida cualquier forma de reproducción, transmisión o archivo en sistemas recuperables, sea para uso privado o público por medios mecánicos, electrónicos, fotocopadoras, grabaciones o cualquier otro, total o parcial, del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización expresa del editor.

Es la compartida presencia teórica, mayor o menor, de algunas ideas, lo que relaciona a los trabajos aquí compilados. Fueron escritos en momentos y circunstancias diferentes, a lo largo de dos décadas. Sólo muy escasas y ligeras variantes de palabra se han introducido.

Entre aquellas ideas, la ontológica de espacio, en tanto que éste es inclusivo del tiempo, y la gnoseológica de inteligencia, en tanto que ésta es inclusiva de la razón, sirven de una manera u otra, expresa o tácitamente, a preocupaciones ante todo antropológicas. De ahí que en nombre de la historicidad del espíritu humano, no incompatible —tal como se la entiende aquí— con la continuidad última de naturaleza y cultura, de cosmos y hombre, se hagan diversas apelaciones a la historia de la filosofía o a la historia general.

En condición de apéndice se incorporan dos trabajos propiamente históricos, de historia científico-filosófica; el mismo espíritu doctrinario del conjunto los ha inspirado también a ellos.

A.A.

...ese espacio que tiene su ser en ti.

RILKE

Al finalizar el primer cuarto del siglo, entraba en su apogeo uno de los rasgos más característicos de las generaciones filosóficas del pasado inmediato: lo que se ha llamado el temporalismo. "Ismo", en este caso, expresivo no de una escuela o un movimiento exclusivo, sino de una preocupación teórica generalizada. Sus grandes hitos de iniciación y culminación han quedado marcados —de la filosofía de la vida a la filosofía de la existencia— por el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson, en 1889, centrado en la idea de duración en tanto que tiempo real, y *Ser y tiempo* de Heidegger, en 1927.

Ahora, en el último cuarto, se asiste, ni no a la difusión, al ascenso de lo que a su vez cabe llamar —y ha sido llamado, con la misma latitud o libertad que en el caso anterior— pensar filosófico espacialista o espacialismo. Dicho queda que no se nombra así a una escuela, ni siquiera a un movimiento, sino sólo a una actitud, o simplemente interés filosófico, común a pensadores o tendencias a veces muy diferentes entre sí bajo otros conceptos. Se trata de una distinta óptica de la relación, por un lado, entre el espacio y el tiempo, y por otro, entre el espacio y el hombre.

Abierta en 1957 la era cósmica, o espacial, resulta inevitable la suposición de que de algún modo este hecho ha

condicionado a aquél. Dicha suposición es válida, en tanto se la circunscriba a la idea de que la conquista del espacio exterior estimula a la filosofía del espacio a secas. No lo es en lo que se refiere al origen de ésta, en su sentido contemporáneo. La verdad es que el convencionalmente denominado espacialismo surgió en el seno del propio temporalismo, primero como especulación accesoria y dependiente, después como neutralización —por lo menos— del hegemónico primado de la temporalidad sobre la espacialidad de la existencia humana.

Desde otro ángulo que el del clásico debate sobre la naturaleza real o ideal del espacio y el tiempo, Bergson a su modo, Heidegger al suyo, al subrayar la concreta temporalidad de la vida humana, de la existencia humana, no pudieron menos que llamar a cuenta la relación entre vida y espacio, entre existencia y espacio. Así fuera para destacar la exterioridad, y por ende la adjetividad, de este último respecto al íntimo nexos con el tiempo.

O sea, para señalar un jerárquico contraste, en definitiva ontológico, entre el tiempo señorial y el espacio subalterno. No dejaban por ello, uno y otro, de resultar empujados a perturbadoras ideas como la bergsoniana de la ineludible asimilación del tiempo al espacio por imperiosa exigencia de la propia vida, o la heideggeriana del muy espacial “estar ahí” del existente.

Pero el gran protagonista de la emergencia del espacialismo —volvamos a usar el término con todas las reservas indicadas— desde el seno del temporalismo, fue, en el marco de la filosofía francesa, Minkowski. Su ya clásico libro *El tiempo vivido*, de 1933, lo documenta de manera ejemplar.

Explicaba en el prólogo:

Esta obra se compone, en su origen, de trozos dispares, que vienen a escalonarse sobre una veintena de años.

El punto de partida había sido un estudio concluido antes de la guerra del 14, pero que nunca vio la luz, sobre

“Los elementos esenciales del tiempo-cualidad”. Esta última expresión, comentaba,

demuestra por sí misma el influjo que, para entonces, ya había ejercido sobre mí la obra de Bergson.

Y agregaba que luego ese influjo había ido creciendo. Daba sin duda por sobreentendido que la equivalente expresión contenida en el título final de 1933, “tiempo vivido”, también por sí misma así lo demostraba. Empero, dividida la obra en dos partes, decía en la segunda:

Las investigaciones acerca del tiempo, al inspirarse en la obra de Bergson, tomaban como punto de partida la oposición fundamental de lo vivo y lo muerto, de la intuición y la inteligencia, y en fin, del tiempo y el espacio. (...) Existe, sin embargo, un espacio vivido, lo mismo que existe un tiempo vivido.

La presentación y desarrollo de esta idea, hallazgo final de aquellas investigaciones escalonadas a lo largo de dos décadas, a que se refiere, es la verdadera conclusión de toda la obra.

De tal suerte, su título debió ser: “El tiempo vivido y el espacio vivido.” Tan deudor y epígono de Bergson, como se declaraba, hubo Minkowski de inhibirse, tal vez, ante lo que hubiera sido la introducción, ya en el título, de una noción fuertemente heterodoxa respecto a las doctrinas del maestro. Pero la idea no sólo quedó en la obra, sino que representó su más original aporte. Como consecuencia, sin dejar de ser un episodio más del temporalismo, esa misma obra iba a resultar, de manera cada vez más notoria, el capítulo inicial del espacialismo.

Cierto es que la preocupación por el espacio concreto había empezado a confluír desde diversos puntos hacia el primer tercio del siglo. Importantes, aunque sólo influyentes más tarde, fueron en la década del veinte los estudios del espacio mágico-mítico como antecedente del científico mate-

mático, en *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer. Y después, las investigaciones de psicólogos y psiquiatras, en Francia y Alemania, de las que es imposible desvincular la obra del mismo Minkowski. Aclaraba éste en su citado libro que no había alcanzado a aprovechar el pensamiento de Heidegger, al que aquellas investigaciones mucho debieron. Pero a partir de dicho pensamiento, existencialistas y fenomenólogos —en una nueva manifestación del desenlace espacialista del temporalismo— fueron internándose poco a poco en la especulación sobre el espacio. Fue así particularmente, aunque no únicamente, en la profundización de la naturaleza y el papel del cuerpo en la línea francesa de Marcel, Sartre, Merleau-Ponty. Culminaba esa línea, a fines de los años cincuenta, en el calado metafísico de la admirable *La poética del espacio* de Bachelard. En líneas paralelas, también en Francia, se desarrollaba en el mismo período el criterio histórico espacialista impulsado por Braudel, o se producían, ya en la década del sesenta, las agudas reflexiones contenidas en *El espacio humano* de Matoré.

Es en la misma década que Bollnow publica en Alemania *Hombre y espacio*. La última de las cinco partes en que el libro se divide, lleva por título: *La espacialidad de la vida humana*. Vida, no existencia, en términos, para no salir de Alemania, más de Dilthey que de Heidegger. Es la cuestión fundamental, la gran cuestión metafísica a que se llega al cabo de pausados análisis de la experiencia individual y colectiva. La verdad es que poner énfasis en dicha espacialidad de la vida humana, frente a la abrumadora insistencia en su temporalidad, parece haber sido la motivación íntima que llevó a a la elaboración de esta obra. La polémica suscitada por el existencialismo aparece así más de una vez, como aparecía también en el espacialismo de Bachelard.

Eso no obstante, el autor se detiene ante las consecuencias últimas de su punto de vista. Al espacio matemático opone el “espacio vivencial”, o sea, el espacio tal como se manifiesta en la vida humana concreta. Si bien con las reservas que él mismo se adelanta a exponer, prefiere esa

expresión —a través de argumentos no convincentes— a la de “espacio vivido”, que en Francia circula de Minkowski a Bachelard, y que en Alemania había utilizado por primera vez Graf von Dürckheim a principios de la década del treinta, prácticamente en simultaneidad con Minkowski. En su pliegue más íntimo, ese espacio vivencial es lo que denomina, según ha sido traducido, “el espacio que se tiene”. Acaso, por su verdadero sentido, fuera mejor decir “el espacio que se ha”. De él resulta para el hombre el “hacerse-uno” con el espacio. Debió, sin embargo, hablarse resueltamente del “espacio que se es”, y por lo tanto, del “ser-uno” con el espacio. Importaría esto derogar de una vez por todas la todavía dominante concepción, a la que, como los anteriores, Bollnow en el fondo se atiene, de la inespacialidad de los fenómenos psíquicos.

En un ensayo titulado *Temporalismo*, escribía en 1940 Francisco Romero:

Al tiempo le ha tocado un extraño destino filosófico. Tras una postergación multiseccular, hoy se adelanta hasta reclamar para sí uno de los principales papeles en el drama metafísico.

Esas mismas palabras pueden decirse ahora del espacio. Tradicional dominio privilegiado de la estricta razón —formalista y estaticista, externalizadora y cuantificadora— se revela cada vez más a la inteligencia —tan intuitiva como lógica— en la intimidad misma del ser, de nuestro ser.

1977

Relaciones entre el espacio y la inteligencia

La sola aproximación de los términos espacio e inteligencia, y con mayor motivo, toda eventual consideración de las relaciones entre uno y otro, evocan de inmediato a Bergson. Nadie como él reunió tan solidariamente ambos conceptos. A la dualidad ontológica de espacio y tiempo, extensión y duración, correspondía en su doctrina la gnoseológica de inteligencia e intuición. Y así como la intuición era la natural facultad de conocimiento del tiempo —del tiempo real, o vivido— la inteligencia lo era del espacio. En el curso de la evolución de la vida, la inteligencia habría surgido, precisamente, para el trato —no sólo cognoscitivo sino también activo— de la conciencia con la exterioridad espacial de la materia. De ahí aquella preestablecida solidaridad entre las nociones de espacio e inteligencia.

Es también la afinidad, por lo menos, entre espacio e inteligencia, lo que se apuntará aquí. Sólo que ni aquél ni ésta entendidos en el sentido bergsoniano, para el cual el espacio es la mera extensión geométrica y la inteligencia la mera razón lógica. Por el contrario, el punto de partida tanto como las conclusiones serán, no ya distintos, sino opuestos.

El espacio en verdad real, no es una extensa homogeneidad cuantitativa; la inteligencia, en su cabal significación, no se confunde a su vez con la razón estricta, en lo que ésta tiene de homogeneizadora y cuantificadora. Sirvanos de apoyo provisorio una observación de Bachelard:

El espacio captado por la imaginación, no puede se-

*guir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido.*¹

Observación que sería del todo inobjetable si en lugar de “captado por la imaginación” se hubiera dicho “captado por la inteligencia”. En la captación o aprehensión auténticas —por vividas— del espacio, lo que contrasta con la razón a secas, en cuanto tales medidas y reflexión del geómetra, no es la pura imaginación, sino la inteligencia en su más natural sentido: en ésta entran a la vez la razón y la imaginación, tanto reproductora como creadora, del mismo modo que entran el sentimiento y el instinto. De ahí sus inseparables precisión lógica y plasticidad intuitiva.

Recordadas aquellas ideas de Bergson, por lo que ellas iluminan a contraluz, resulta obligado tomar en cuenta en seguida su originaria concepción del tiempo. No sólo fue ésta su propio punto de partida, sino que decidió todos sus ulteriores desarrollos.

Es clásica a esta altura la distinción que llevaba a cabo en un tiempo “real” o “vivido” y un tiempo “imaginario” o “ilusorio”, tal como la presenta por primera vez en su *Ensayo* de 1889. El primero de esos tiempos es la íntima duración, heterogénea y cualitativa, del yo psicológico, reino de la sucesión. El segundo es la artificial proyección que de ella hacemos a un medio exterior a nosotros, homogéneo y cuantitativo, y por tanto mensurable; este medio no es otro que el espacio, reino de la simultaneidad. Tal dualismo interno al tiempo, resulta entonces superponible a otro externo a él: el de tiempo y espacio. Este segundo dualismo es el fundamental. Si se intenta distinguir con exactitud “lo

¹ Gastón Bachelard, *La poética del espacio*, (1957), 2ª ed. en español, FCE, México, 1975, p. 29.

real y lo imaginario”, dice Bergson, resultan sólo dos auténticas “realidades” contrapuestas: la “duración real” y el “espacio real”. Sólo que:

*De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración, sacada del espacio. La duración toma así la forma ilusoria de un medio homogéneo.*²

En la misma oportunidad —varios lustros antes de Einstein— habla literalmente del tiempo como de “una cuarta dimensión del espacio”. Pero no es éste el tiempo real, sino el ficticio, resultado de una imaginaria, aunque utilitaria, creación nuestra:

*nosotros creamos para ellas una cuarta dimensión del espacio, que llamamos el tiempo homogéneo.*³

¿Quiénes son “ellas”? Las oscilaciones del péndulo del reloj, ese mecanismo de que nos servimos para medir el tiempo. En sí mismo, el tiempo es refractario a toda medida cuando se trata del “real”, o sea de la duración, pero se vuelve mensurable cuando se le espacializa imaginariamente bajo la forma del mencionado tiempo homogéneo. Tocamos con esto las consabidas disquisiciones bergsonianas sobre el papel del reloj en el juego de las nociones de espacio y tiempo.

La boga metafórica del reloj, tan persistente en el época moderna para expresar la representación mecanicista del universo físico —y aun las relaciones de éste con el orden espiritual, como en el caso del dinamista Leibniz— se hallaba agotada en el siglo XIX. En ese plano de imágenes especulativas tomadas de máquinas, la boga se desplazó entonces a la metáfora cinética de la locomotora, convertida

² Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, (1889), 21 ed., Alcan, París, 1921, pp.83-84.

³ *Ibidem*, p.83.

en el símbolo más caro de la relación física entre el movimiento y la fuerza, con secundarias aplicaciones a la historia y el progreso. A fines de siglo, Bergson revive el recurso al reloj como imagen filosófica, desde una visión nueva que sobrepasaba a la del simple mecanismo, aunque lo supusiera. El reloj mide el tiempo, pero no directamente, sino por intermedio del espacio. Lo hace por la apelación a un determinado recorrido espacial, mayor o menor, entendido como equivalente a un también determinado tramo del tiempo. No podría hacerlo de otra manera, porque el tiempo real, siendo cualidad pura, es en sí mismo, extraño a la cantidad y por tanto a la medida.

Cuando sigo con la vista, sobre la esfera de un reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido la duración como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, lo que es bien diferente.⁴

De ahí que en la literatura bergsoniana aquella distinción entre dos tiempos, se expresara con frecuencia bajo la forma de, por un lado, el tiempo real (o tiempo vivido, o duración), y por otro, el tiempo de los relojes: "el tiempo que nuestros relojes dividen en parcelas iguales".⁵ En contraste con el tiempo real, de natural vitalidad incoercible, un imaginario tiempo domesticado por artificio y para servicio del hombre.

Con el posterior advenimiento de los relojes electrónicos, podría pensarse que en su ámbito, el llamado tiempo de los relojes no es ya, en lo que tiene de imagen visual, un tiempo espacializado: no hay más esferas y agujas, y por consiguiente, un recorrido espacial en el que el pasaje de un lugar a otro coexistente o simultáneo, simbolice la sucesión de uno a otro momento; la continuidad de un medio homogé-

⁴ *Ibidem*, p.82.

⁵ *Ibidem*, p.82.

neo es reemplazada por la discontinuidad de números que sucesivamente aparecen y desaparecen. Prolongando la idea, podría hablarse de relojes geométricos y relojes aritméticos, bajo respectivas condiciones de posibilidad dadas por el espacio y por el tiempo; lo que en el contexto bergsoniano se entiende por tiempo de los relojes, un tiempo espacializado, valdría sólo en el caso de los relojes geométricos, pero perdería sentido en el de los aritméticos.

Para estas reminiscencias kantianas, Bergson tendría pronta la respuesta. En última instancia todos los relojes son aritméticos, porque de un modo u otro concluyen en la serie numérica; y por otro lado, todos son geométricos, incluso los electrónicos actuales; detrás de la aparente discontinua sucesión temporal de éstos, está el previo ordenamiento espacial de la información. También lo son los tradicionales de sol, de agua y de arena, sin perjuicio de las respectivas discontinuidades de la sombra, la gota y el grano. Más aún: en el propio reloj mecánico, arquetipo del reloj espacializado, se produce la discontinuidad del vaivén pendular, o en su caso del tic-tac; pero lo que para Bergson constituye esencialmente su espacialización, no es el recorrido en cuanto movimiento, sino la instantánea inmovilidad de las posiciones sucesivas. Las siguientes palabras suyas son aplicables también al reloj electrónico:

Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una posición única de la aguja y del péndulo, porque de las posiciones pasadas no resta nada.⁶

Dicho está que el bergsoniano tiempo de los relojes por su condición de tiempo espacializado, o a segundo grado, es no sólo artificial, sino además "ilusorio".⁷ A esta última caracterización, el filósofo no le resta nada de su entonación peyorativa.

⁶ *Ibidem*, p.82.

⁷ *Ibidem*, p.82,84

Sin embargo, por más que tal denominada “ilusión” resulte a su juicio de “una increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original”⁸, no es de la misma índole que, digamos nosotros, la ilusión también para la conciencia natural, del aparente movimiento del sol. Esta última debió ser superada por la ciencia para afirmarse y progresar. Aquella, en cambio, no sólo tuvo su origen en la vital necesidad de medir el tiempo, sentida ya por el hombre primitivo, sino que, sin ella, la afirmación y el progreso de la ciencia misma es imposible. El propio Bergson se ve obligado a consignarlo. Es del que considera “ilusorio”—y por lo tanto ficticio— tiempo de los relojes, que dice:

*el tiempo entra en las fórmulas de la mecánica, en los cálculos de los astrónomos y aun del físico, bajo la forma de cantidad.*⁹

¿Qué clase de ilusión es entonces ésta?, cabe preguntarse.

La doble inescapable necesidad, por un lado de la *conciencia natural*, por otro de la *conciencia científica*, de medir el tiempo —y de medirlo, en cualquier caso, por el recurso a referencias espaciales— tendría que conmover en la *conciencia filosófica* semejante concepción del llamado “tiempo de los relojes”. La relación entre este tiempo y el que llama Bergson tiempo “real”, a la vez que la relación entre este último y el espacio también “real”, ¿no será más íntima que lo que aquella idea de “ilusión” sugiere?

Por supuesto, muy diversos son los significados del término “real”. Importa recordar aquí apenas dos de ellos, según la participación de dicho término en dos clases de antítesis: real-ilusorio; real-ideal. En esta última descartemos igualmente su aplicación en la esfera del deber ser, con la consiguiente acepción axiológica de la noción de ideal,

⁸ *Ibidem*, p.81

⁹ *Ibidem*, p.81..

para retener sólo la ontológica, en que ideal asume el sentido de ente de la lógica formal. Negando “realidad” al tiempo homogéneo de los relojes, el propio Bergson se desliza insensiblemente de una a otra de aquellas dos antítesis. A la vez que “forma ilusoria”, de engañosa oriunde sensorial, llama a dicho tiempo “representación simbólica”¹⁰, con toda la connotación de formalismo lógico, como ente ideal, que esta expresión encierra. Del aparente movimiento diurno del sol podemos decir con propiedad que es “ilusorio”; no diríamos nunca que constituye para nuestra conciencia una “representación simbólica”.

Pero todavía el mismo pasaje se continúa y concluye de esta perturbadora manera:

*el vínculo entre estos dos términos, espacio y duración, es la simultaneidad, que se podrá definir la intersección del tiempo con el espacio.*¹¹

Tratándose de “dos realidades” de antagonismo esencial, ¿qué significa la existencia entre ellas de un nexo como la simultaneidad, en sí misma de índole temporal, definida por la noción de intersección, en sí misma de índole espacial?

En definitiva, si el espacio en verdad real, según tanto se ha señalado después de Bergson, no es menos íntimamente *vivido* que la duración, la llamada extensión geométrica, homogénea, mensurable, no pasa de ser una “representación simbólica” al modo del tiempo de los relojes. De ahí su afinidad y correspondencia con éste. El espacio y el tiempo “reales” se oponen entonces a dicha extensión geométrica y a dicho tiempo de los relojes, no por ser una y otro “ilusorios”, sino por ser “ideales”. Ideales, en el llano significado de la idealidad lógica propia de la razón identificadora, conceptualizadora y cuantificadora, tal como ella opera ya en el plano de la conciencia natural, incluso del primitivo.

¹⁰ *Ibidem*, p.83-84.

¹¹ *Ibidem*, p.84.

Por su parte, la inteligencia, tan a sus anchas en el ejercicio lógico del pensamiento racional como en el trato, ya lógico, ya supralógico, con la realidad, aprehende la intimidad del tiempo real porque empieza por aprehender primeramente la del espacio real. Sin este último, todo tiempo, real o simbólico, carece de asidero; carece, incluso, de sentido.

No es por ficción que la conciencia recurre al espacio para la representación simbólica del tiempo, ante la que vimos llamada por Bergson "increíble dificultad en representarnos la duración en su pureza original". Tal recurso al espacio no es artificial sino natural; y lo es, porque "en su pureza original" el tiempo, o la duración si se prefiere decir, es espacio. En otros términos: la conciencia acude con toda espontaneidad al espacio para su representación del tiempo, porque el tiempo participa originariamente de la naturaleza del espacio.

Es exacto que una "increíble dificultad" representativa nos asalta respecto al tiempo; pero no es la de la representación directa de su supuesta inespacialidad, sino la también directa de su espacialidad verdadera.

Ha escrito Minkowski:

El tiempo se ofrece, por una parte, como un fenómeno irracional, refractario a toda fórmula conceptual; pero por la otra, en cuanto tratamos de representárnoslo, asume, de modo natural, el aspecto de una línea recta.

En el mismo lugar cita a Blondel:

El individuo normal llega a pensar la duración bajo el aspecto de un camino recto y uniforme, al que

*las etapas del calendario parten en trozos netamente determinados.*¹²

Obsérvese el tipo de espacialidad de lo que ahí se llama representación natural o normal del tiempo: una línea recta, un camino recto. El mismo Minkowski nos recuerda en otro lugar:

*Cuando en la vida cotidiana hablamos del tiempo, instintivamente sacamos nuestro reloj o miramos el calendario, como si todo se redujera en lo que al tiempo respecta, a asignar a cada acontecimiento un punto fijo y a expresar después en años, meses y horas, la distancia que los separa entre sí.*¹³

Uniforme distancia a lo largo de un línea recta o un camino recto.

Cuando eso se dice, se pasa por alto el real significado de los términos "años, meses y horas", temporales sólo a segundo grado porque son ante todo espaciales. Tanto se lo pasa por alto, que en esa enumeración se omite entre meses y horas, el término más importante de todos, el más decisivo del punto de vista de la espacialidad: "días". Otras omisiones, en una enumeración obviamente no taxativa, carecen de relevancia. Así, la también intermediaria de semanas, y por supuesto, hacia uno de los extremos la de minutos y segundos, y hacia el otro la de lustros, décadas, siglos y milenios. Si no obstante esa carencia de relevancia las recordamos, no es por prolijidad; es porque por contraste contribuyen a hacer resalta aún más la fundamental significación espacial de los "días", del "día". A esa significación accederán también ellos, aunque no todos de la misma manera.

¹² Eugenio Minkowski, *El tiempo vivido*, (1933), ed. en español FCE, México, 1973, p. 27.

¹³ *Ibidem*, p.17.

Para la conciencia "natural" en la palabra de Minowski, o "normal" en la de Blondel, *el día* es uno más entre los posibles "trozos" en que cabe segmentar la línea o el camino "rectos" que nuestra cotidiana representación del tiempo concibe. Ciertamente es así. Para dicha conciencia, "día" es una expresión estrictamente temporal, indicativa de una natural unidad de medida en una rectilínea sucesión cósmica, incesante a la vez que uniforme. Dicha sucesión rectilínea, sin embargo, es tan ilusoria como el aparente movimiento diurno del sol. Es tan ilusoria, no sólo como ilusión, sino también en el sentido literal, por lo que a ese movimiento del sol se refiere.

El día astronómico, en efecto, es directo resultado de la rotación de la tierra, causa a su vez de aquella apariencia del movimiento del sol. Tal rotación es un fenómeno espacial, pero además circular. La ilusión rectilínea en nuestra representación de la sucesión de los días, no es meramente análoga a la ilusión que nos hace representarnos al sol saliendo, ascendiendo, descendiendo y poniéndose: es, en el fondo, una trasposición psicológica de la misma ilusión sensorial, desde que tiene por causa la misma vuelta de la tierra sobre sí misma en el lapso de veinticuatro horas.

Cuando decimos, por ejemplo, que dos acontecimientos estuvieron o estarán separados entre sí por cinco días, es sólo de modo simbólico que estamos pensando más o menos implícitamente en el recorrido hecho o a hacerse, a lo largo de cinco uniformes tramos de una abstracta línea recta, o de un vacío camino igualmente recto: en realidad —en la realidad— se trata de que entre aquellos dos acontecimientos la tierra dio o dará cinco concretas vueltas sobre sí misma, siguiendo un itinerario no menos concreto en el ámbito del sistema solar. Lo que de connotación temporal pura tiene aquella oración en un primer plano —la referencia al lapso de cinco días— es sólo aparente.

En otro plano, el de fondo o real, es un primordio espacial el que se ha mentado; y tan poderosa es la presión de la espacialidad, que para representarse ese fenómeno la conciencia no puede menos que apelar a un símbolo tam-

bién espacial: la línea o el camino. Sólo que una u otra, rectos.

La "increíble dificultad" de que hablaba Bergson, de representarnos la duración, existe, sí; pero no es la de representárnosla en una inexistente temporalidad pura, sino, por el contrario, en su espacialidad verdaderamente original. La simbólica línea recta no está ahí en artificioso reemplazo espacial de una vivida realidad inespacial. Es a otra línea espacial que reemplaza; y es ésta —si bien todavía simbólica porque el desplazamiento real es de volúmenes— una complicadísima y ovillada línea, tan reacia a la representación directa de la conciencia, como la supuesta duración, como la supuesta pura temporalidad.

La temporalidad nunca es pura, en el sentido de eventual exención de toda espacialidad, porque el tiempo siempre es espacio, en cuanto es una modalidad del espacio, uno de los modos de manifestarse el espacio. Los relojes, está dicho, miden el tiempo indirectamente, a través de directas mediciones en el orden espacial de la extensión geométrica. En un primer plano es así; pero en un plano más profundo aquella medida indirecta del tiempo por medio del espacio, es a su vez medida indirecta a segundo grado, de más complejas relaciones espaciales subyacentes a lo temporal. Por lo pronto, la espacialidad básica de la unidad de tiempo por excelencia —el día— no se agota en lo que se ha señalado más arriba.

No es el día la única unidad de tiempo de origen natural, por sensorial; también lo son el año y, en cierto sentido —el sol y la luna combinados— la semana y el mes, a diferencia de la hora, el minuto, el segundo, o del lustro, la década, el siglo, el milenio, no referibles a períodos perceptibles por los sentidos. Pero si no la única, es el día entre las unidades de origen natural, la primaria de todas ellas. Durante mucho tiempo, en los albores de la conciencia humana, debió ser, sí, la única; en esos mismos albores en que los puntos cardinales debieron ser sólo dos, los de la salida y la puesta del sol. Como unidad de tiempo, el día astronómico debió ser desde entonces, como lo sigue siendo

para nuestra representación cotidiana, espontáneamente dividido en dos mitades: el día llamado natural, reinado de la luz, y la noche, reinado de la sombra; y todavía el primero dividido a su vez en otras dos nítidas mitades: la del ascenso y la del descenso solar, la mañana y la tarde.

Ese movimiento aparente del sol, y en menor grado el de las estrellas, con lo que todos ellos sugieren de avance o marcha, tenían que ofrecer visuales referencias de medida de la sucesión. Pero nada debió imponer tanto a la conciencia natural —o ingenua, en su más prístino sentido— la idea de sucesión temporal mensurable por la serie numérica, como la impresionante alternancia, en continuidad y regularidad permanentes, de la presencia y la ausencia del sol, de la luz diurna y la sombra nocturna. Dominante por tantos motivos el período luminoso, la palabra “día” vino a designar tanto a este período mismo por separado, como a su conjunción con la siguiente noche: siguiente, desde que las características de la parábola del sol hacen a la noche la prolongación del día, y no a la inversa. Aquella alternancia hubo de resolverse más o menos rápidamente de dualidad en unidad: en la unidad de cada día con su noche posterior. Coincidió la declinación, y al fin interrupción, de la luz cósmica, con la general declinación e interrupción de la vigilia en la naturaleza animada, hasta la inexorable recurrencia diaria de cada amanecer, forma de renovado nacimiento. Por encima del día de la sola luz solar, resultó así ser el día astronómico la más primigenia unidad de medida del tiempo. Lo fue mucho antes, no sólo de que se le dividiera en veinticuatro instancias matemáticamente iguales, sino aun de que se le insertara en unidades mayores, también naturales —la semana, el mes, el año— destinadas a su vez a la futura cuantificación matemática del saber científico.

Ninguna vivencia más poderosa para la conciencia natural, tanto la primitiva como la presente, de lo que se llama “el paso del tiempo”, que lo que por su parte se llama “el paso de los días”. Este, a su vez, no llegaría a producir en tanto grado esa impresión —o presión— psicológica, si no fuera por el apéndice nocturno de cada día. Si bien se mira,

en la alternancia de la presencia y la ausencia del sol, lo que acontece no es un pendular vaivén reversible, de progreso y regreso: día-noche, noche-día; es la indefinida progresión día-noche, día-noche, expresión dual del día astronómico uno, en incesante y llamativo recomienzo. Este recomienzo es el que definitivamente instala en nuestra representación la idea de sucesión temporal, y por tanto de tiempo secuencial.

No fuera tan incisivo, tan punzante el denominado paso del tiempo, si en lugar del paso de los días, con su nocturna discontinuidad cotidiana, no existiera más que una luminosidad constante alumbrada por un sol fijo; no sólo no se podría decir que el día pasa, sino que la noción misma de día perdería su sentido. Sin la sucesión de las noches tras los días, sería imposible la sucesión mayor de los días tras los días —ahora día en sentido astronómico—, es decir, la sucesión de los ayer, hoy, mañana. Es decir, todavía, la sucesión del tiempo tal como naturalmente la concebimos.

Desde el punto de vista mantenido en lo que antecede, nada sensorialmente más sucesivo, en nuestro planeta, que el tránsito del día a la noche y de la noche al día. Sin embargo, desde otro “punto de vista”, figura óptica hoy literalmente posible, nada, por el contrario, más simultáneo o coexistente que la doble realidad del día y la noche, en el mismo sentido de planetaria espectacularidad sensorial. No hay contradicción en ello.

En un lugar preciso de la tierra, el día y la noche se excluyen siempre, sustituyéndose con toda regularidad, no importa que según medidas variables, como dos altas bóvedas arquitectónicas cuyas imágenes efímeras, la clara y la oscura, se diluyeran suavemente cada vez, para dejarse entre sí el mismo exacto puesto. Considerado, en cambio, el globo en su conjunto y en su movimiento rotatorio, el día y la noche coexisten en simultaneidad tan estricta como inevita-

ble. De ambos puntos de vista, el primero es el de nuestra conciencia natural cotidiana, a la vez que fue el de la conciencia científica y filosófica durante toda la era precopernicana; el segundo, llega a serlo de nuestra propia conciencia natural actual, desde el momento en que ella se dispone a una sencilla operación mental de visión imaginaria, y lo es, a la vez, ahora, de la eventual mirada del cosmonauta tendida sobre la esfera terrestre.

Paradójicamente, el aparente, tan aparente como la inmovilidad de la tierra, resulta ser el primero —el diacrónico— con el consiguiente convencionalismo de la representación clásica de la sucesión temporal; y el real es el segundo —el sincrónico— con la también consiguiente realidad de la coexistencia o simultaneidad espacial del día y la noche. Por supuesto, esta coexistencia o simultaneidad es móvil, por el continuo desplazamiento de la frontera entre la luz y la sombra, colindantes siempre en el espacio real, al par que también siempre cambiantes de sitio. No es eso bastante para devolverle a la idea de sucesión la condición —en ciertos contextos se preferiría decir dignidad— de temporalidad pura, que se le atribuye.

Aquel desplazamiento es, la palabra lo dice, un desplazamiento en el espacio. La distinción entre el día y la noche, en lo que uno y otra tienen de movilidad correlativa, es una distinción originariamente espacial y secundariamente temporal. El tiempo es rítmico porque lo es el espacio; la rítmica sucesión del día y la noche es ante todo un fenómeno de ritmo espacial; la pulsación vital constituida por la alternancia de la vigilia y el sueño, es también ante todo una pulsación de carácter espacial. De más está agregar que la misma observación se extiende a los días astronómicos en sí mismos, en los que día y noche se subsumen: al ayer, al hoy, al mañana, las unidades más existenciales de nuestra escala de medida del tiempo. Es de las profundas entrañas del espacio que ellas ascienden para tomar posición, a segundo grado, en esa escala temporal.

Sin olvidar la oriundez de la semana, en su primitiva relación con las fases de la luna, ni tampoco la del mes, ya

lunar, ya solar, es preciso saltar del día al año para llegar a la segunda en importancia de las unidades de medida del tiempo extraídas —originariamente— de la observación de la naturaleza y no de una matematización lógica. Para la representación cotidiana de la conciencia natural, el año es un “trozo” más de aquellos recordados camino o línea partidos por el calendario de modo uniforme. Como en el caso de los días, también aquí, aunque con otra magnitud, se ofrece una sucesión temporal de unidades aritméticas, ordenadas sólo por simbolismo en un abstracto recorrido espacial, tan infinito hacia atrás como hacia adelante, hacia el pasado como hacia el futuro. En ese recorrido hay concretos acontecimientos que dan colorido y fisonomía a cada año; pero el año, en sí mismo, es una vacía casilla que el entendimiento lógico concibe; la preceden y la siguen otras igualmente vacías, dispuestas en orden lineal, a todas las cuales la memoria o la imaginación de cada conciencia llenan, o pueden llenar, a su manera.

Como consecuencia, lo que hay de espacial en esa representación calendaria —el recorrido en tanto que lineal recorrido abstracto— es una ficción, un artificio: una vez más, parece no tratarse más que de la bergsoniana proyección de una supuesta duración pura en el espacio homogéneo, para poder medirla, desde luego en forma indirecta. Sin embargo, el año es efectivamente en la realidad y no en el símbolo, y menos en la ilusión, un recorrido espacial y nada más que un recorrido espacial. Sólo que concreto y no abstracto: el que lleva a cabo la tierra dando una vuelta completa en su órbita de traslación alrededor del sol. Para poder medir ese recorrido, se efectúa, sí, una proyección, por parte de nuestra conciencia; pero no del tiempo sobre el espacio, sino del espacio concreto sobre el espacio abstracto, del espacio vivido, cualitativo y heterogéneo, sobre el espacio simbólico, cuantitativo y homogéneo.

Toda idea de la temporalidad de la existencia humana conduce más o menos directamente a la de la edad personal. A la inversa, difícil es que se intente una definición o conceptualización de ésta, sin que se empiece por apelar al

término tiempo o al término duración. Pues bien, de hecho, en la estricta realidad fáctica, toda edad es ante todo—ante todo— una referencia espacial. En nada se patentiza mejor que cuando se la cuenta por año. Que una persona tenga la edad de cuarenta años, significa o puede significar muchas cosas, según el punto de vista. Pero lo que primariamente significa en la realidad objetiva, es que en el curso de su existencia esa persona ha girado con la tierra cuarenta veces alrededor del sol.

Toda edad es en su más íntima naturaleza, un real recorrido espacial. Por supuesto, este recorrido espacial es más complejo que el indicado, porque si bien excluye los desplazamientos pequeños o grandes sobre la corteza del planeta, incluye otros dos movimientos: hacia un extremo, el de rotación de la tierra, en cuya virtud aquella edad significa que simultáneamente la persona ha girado tales miles de veces en torno al eje terrestre; hacia el otro extremo, el del sol y todo el sistema solar en el marco de la nebulosa espiral de nuestra galaxia, con su correspondiente parte en la expansión del universo. Por laberíntico que en definitiva sea el recorrido único resultante de todos esos movimientos combinados, es lo cierto que ha tenido en el espacio a lo largo de esos cuarenta años, un trazado tan preciso y riguroso como sensorialmente concreto para una imaginaria superconciencia percipiente.

Tan espacial es la edad en su radicalidad ontológica, que su misma medida, y con ella sus más recónditas modalidades cualitativas, resultan conmovidas ante las perspectivas existenciales del espacio exterior en la ya abierta era cósmica. No es del caso internarse aquí en las consideraciones a que ello se presta, al introducirse la duración —y por lo tanto la medida— de otros años planetarios.

La espacialidad del propio año terrestre se manifiesta todavía en fenómenos como la inclinación de la eclíptica, o como la precesión de los equinoccios, o como la elipse orbital por la que se produce el tránsito y la recurrencia de las estaciones. Fenómenos que, al igual de todo lo que implica

movimiento, se resuelven en definitiva, en la idea de sucesión temporal, pero que en sus primordios respectivos de posiciones y direcciones, no son otra cosa que fenómenos espaciales.

No son distintos segmentos ideales de una recta sucesión lineal, las “primaveras” o los “inviernos” que hemos vivido en nuestro pasado. Por debajo de lo que en nuestra representación tienen de “períodos” de tiempo, son ante todo muy distintos y distantes “lugares” del espacio, separados entre sí por trechos inmensos, en cuyo complejísimo recorrido ha consistido nuestro real existir. Es por un doble convencionalismo que hablamos de un “espacio exterior”: en primer lugar, es en semejante espacio, en apariencia tan lejano y ajeno a nosotros, que cotidianamente nos desplazamos con nuestro planeta, nuestro sol, nuestra galaxia; en segundo lugar, ese nuestro personalísimo desplazamiento no es otro que el intrínseco al espacio mismo, es decir, el universal movimiento único del que no es separable nuestro propio vivir, nuestro propio ser.

El que Bergson llamaba “tiempo de los relojes”, el que, también según sus palabras, entra “en los cálculos del astrónomo y aun del físico”, era para él un *tiempo a segundo grado*: era el primario tiempo real o de la duración pura, artificialmente proyectado sobre el espacio, o asimilado al espacio; en otros términos, espacializado. Corresponde decir, por el contrario, que ese llamado “tiempo de los relojes”, en lo que tiene de espacial, es en su verdadera naturaleza un *espacio a segundo grado*: la duración supuesta pura, en el sentido de libre de toda contaminación ontológica con el espacio, es una duración derivada de la espacialidad originaria de toda temporalidad.

Queriendo caracterizar al tiempo, no iniciada todavía la lenta a la vez que siempre tímida separación de su maestro, era justamente al espacio que caracterizaba Minowski de esta admirable manera:

¿Qué es, pues, el tiempo? Es, para Bergson, esa “masa fluida”, ese océano misterioso, grandioso y

*potente que veo en torno mío, en mí, en todas partes, en una palabra, cuando medito sobre el tiempo.*¹⁴

Sin conciencia de ello —en ese momento— era el espacio, punto por punto, y no el tiempo, la realidad que mentaba y en parte describía. Agregaba sin otra mediación: “Es el devenir”. Con esto, seguía mentando al espacio, pero al espacio en la dinámica que le es inherente. Continuaba en el mismo lugar:

Lo desigmo en una forma aproximativa y bastante imperfecta, lo reconozco, al decir que el tiempo fluye, que pasa, que huye de un modo inevitable, pero también que avanza, que progresa, que va hacia un futuro indefinible e inasible.

La imperfección expresiva aludida por él mismo, está en que lo que fluye, pasa, huye, avanza, progresa, yendo desde el pasado hacia el futuro, no es un inespacial fantasma llamado tiempo, indefinible e inasible, sino la oceánica “masa fluida” del espacio. El fluir —noción en sí misma espacial— del espacio, es precisamente el tiempo.

Parece de más puntualizar que nada de cuanto antecede importa la negación del tiempo en cuanto tiempo, de un tiempo que merezca ser llamado real: importa sólo comprender el tiempo, y después de comprenderlo, explicarlo —aun el real, no ya el que Bergson calificaba de “ilusorio” pero a la vez de “simbólico”— por el espacio. Menos podría importar la negación, o siquiera la subestimación, de la temporalidad existencial de la vida humana, con todo su pathos, enmarcada en la conciencia retroactiva del nacimiento y en la conciencia prospectiva de la muerte; temporalidad a la vez inseparable de la por igual fluyente historicidad del hombre en su existencia social. De lo que se trata es de que tal

¹⁴ *Ibidem*, p.22.

temporalidad individual o colectiva, tiene por fondo ontológico al espacio sustantivamente real, no identificado con la pura extensión geométrica. Pese a toda su entonación temporal, hasta el nacimiento y la muerte, como acontece con cualquier momento de la edad, son en última instancia incomprensibles fuera de sus implicaciones y relaciones espaciales. El cuándo es explícita o implícitamente dependiente del dónde. De ahí que para sus respectivas representaciones, sean psicológicas, sean lógicas, necesite siempre el tiempo del espacio y nunca el espacio del tiempo.

Sobra sólo la manifestación de extrañeza en esta observación de Bachelard:

*La memoria —¡cosa extraña!— no registra la duración concreta, la duración en el sentido bergsoniano. No se puede revivir las duraciones abolidas. Sólo es posible pensarlas, pensarlas sobre la línea de un tiempo abstracto privado de todo espesor. Es por el espacio, es en el espacio donde encontramos esos bellos fósiles de duración concretados por largas estancias. El inconsciente reside.*¹⁵

No se podría decir, sin embargo, en una inversión simétrica de la transferencia bergsoniana del tiempo espacializado, que la duración es espacio temporalizado. No se podría decirlo, porque aquella transferencia cobraba sentido en una concepción dual del espacio y el tiempo reales, como era la de Bergson. Recordemos de nuevo sus palabras:

*Hay un espacio real... Hay una duración real... De la comparación de estas dos realidades nace una representación simbólica de la duración, sacada del espacio...*¹⁶

¹⁵ G. Bachelard, *op. cit.*, p. 39.

¹⁶ H. Bergson, *op. cit.*, pp. 83-84.

La realidad, empero, es una sola: la radical realidad del espacio, de la cual el tiempo es una decisiva cualidad, un esencial modo de su naturaleza más íntima. Antes de ser una formulación fisico-matemática a cierta altura histórica del conocimiento científico, el espacio-tiempo único es una vivencia indivisible, es *vivido* en su unidad. Lo es en un plano más profundo que el del cotidiano desdoblamiento pragmático del lugar y la fecha, mención espacial a primer grado la primera, mención espacial a segundo grado —es decir, temporal— la segunda.

Después de haber llamado Bergson a la *duración*, “tiempo vivido”, cualitativo, concreto, heterogéneo, en contraste con la *extensión*, espacio contrapuesto a la vida, cuantitativo, abstracto, homogéneo, mucho se ha hablado, en corrección más que en complementación, de un también “espacio vivido”, caracterizado como tal por la cualidad, la concreción, la heterogeneidad. Interpretado de otra manera, el dualismo ha subsistido. Pero lo que en verdad *vivimos* inseparablemente, en los estratos más hondos del residencial inconsciente de que habla Bachelard, es el espacio-tiempo uno.

Sin duda, el “tiempo de los relojes” en su despliegue cuantitativo, es simbólico, por su carácter de conceptualización formal. Pero igualmente simbólica es la extensión geométricamente mensurable, tan distante del espacio real como aquel tiempo mensurable aritméticamente lo es del tiempo real. Ni a uno ni a otro simbolismo, sin embargo, corresponde llamarlos “ilusorios”, como ilusorios son, efectivamente, el aparente movimiento diurno del sol o la aparente inmovilidad de la tierra. Se trata de un simbolismo lógico, no diferente por esencia del de un término abstracto como hombre o árbol, a los que tampoco procede llamar ilusorios. Tanto el símbolo como la ilusión se distinguen de la realidad; pero en el primer caso la distinción es lógica, y en el segundo, psicológica.

De ahí que sea la razón, en cuanto entendimiento lógico, la facultad cognoscitiva de la coexistencia geométrica y de la sucesión aritmética: del espacio y del tiempo igualmente cuantitativos, por virtud de las mismas uniformidad y homogeneidad resultantes de la abstracción identificadora, conceptualizadora, simbolizadora. Nada de ilusión psicológica, pero tampoco nada de realidad ontológica. En el plano de esta última, son el espacio y el tiempo reales los que subyacen, igualmente cualitativos ahora, y tan multiformes como heterogéneos. Sólo que de ambos, es el espacio la realidad primera, de la que el tiempo emana, o, con menos impropiedad, mana; impropia también esta expresión, porque siendo el espacio el manantial, el tiempo no es sino su ínsito impulso, no separado ni separable de él.

Pues bien, tan *vividos* por la conciencia humana el uno como el otro, en tanto que reales, no es por la estricta razón que ella los conoce: es por la inteligencia.

Consabidas son las múltiples tentativas de distinción entre la razón y la inteligencia, no menos reiteradas que las situaciones de inadvertida confusión o, por el contrario, deliberada identificación entre la una y la otra. Atendidos a la sola vertiente de la distinción suele complicarse todavía ésta por la introducción de nociones como intelecto, entendimiento, pensamiento, mente, u otras más o menos afines, que aparte de sobrepasar a aquel dualismo son ellas mismas multívocas. Hay, empero, desde el helénico *nous-logos* de Anaxágoras a Aristóteles, y el latino *intelligentia-ratio* de Agustín a Tomás, un persistente dualismo, ora sacralizado, ora secularizado. Tal dualismo se halla hoy más operante que nunca en esa tierra de nadie, o de todos, que, separando o uniendo, se extiende entre la gnoseología y la ontología. Más allá de disquisiciones teológicas o metafísicas, lógicas o psicológicas, no excluidos los estudios comparativos del hombre y el animal, tal obstinación hunde sus raíces en el lenguaje corriente, es decir, en la conciencia natural.

Para la conciencia natural, una cosa es ser por igual racional todo sujeto humano, y otra ser él en mayor o menor grado, inteligente; una cosa es que reconozca a la misma

razón del sujeto en la "razón de ser" de un fenómeno objetivo, y otra que no reconozca nunca a la inteligencia fuera de su ámbito subjetivo; una cosa es que a tal fenómeno objetivo lo llame racional como al sujeto mismo, y otra que nunca lo llame inteligente, término reservado en exclusividad para el sujeto. De la conciencia natural la distinción pasa a la científica y a la filosófica.

Racional e inteligente; racional e inteligible; racionalidad e inteligibilidad; razón e inteligencia: el desenlace de semejantes parejas de conceptos, es el de la fundamental dualidad que constituyen, por un lado, la razón, ontológica a la vez que gnoseológica, en su doble condición de legalidad del ser y legalidad del pensamiento; y otro, la inteligencia, sólo gnoseológica, en su única condición de actividad de conocimiento. No sería esa, por sí misma, una diferencia poco llamativa entre razón e inteligencia, enigmática como es la abrumadora operacionalidad cotidiana de su duplicación en el circunscripto campo subjetivo de la función cognoscitiva. ¿Por qué se habla con tanta insistencia de razón en dicho campo subjetivo, cuando suscita tantos equívocos con la razón objetiva, inherente a las relaciones que ordenan la realidad? Y si es precisamente por lo que de cómoda tiene la coincidencia notable —prescindamos aquí de la *razón* de ella— entre lo que hay de igualmente racional en lo objetivo y en lo subjetivo, en las leyes del ser y en las leyes del pensamiento, ¿por qué, entonces, se habla con no menos insistencia de inteligencia, cuando a su vez suscita tantos equívocos con la razón en cuanto conocimiento?

Es que la diferencia mayor está en otra parte. Consideradas razón e inteligencia en el solo ámbito subjetivo de las facultades —empleando aquí con todo el convencionalismo del caso el historiado término facultad— muy lejos están de resultar intercambiables. Una cosa es *la razón*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto racional*, mediata aprehensora lógica de la legalidad de los fenómenos; y otra *la inteligencia*, facultad del sujeto en tanto que *sujeto inteligente*, inmediata aprehensora supralógica de toda la compleja relación viviente entre el objeto conocido y el sujeto que lo conoce. Sirvién-

dose de las visiones directas que por distintas fuentes la inteligencia le aporta, la razón relaciona, identifica y cuantifica; lo hace en un abstracto plano en el que se ha establecido el vacío neumático—tropa léxico a la vez que literalidad etimológica— no sólo de las sensaciones sino también del movimiento, incluso el psíquico. Pero la inteligencia reconduce todavía el orden formal así logrado, a la realidad de donde fue abstraído, para darle en lo que de orden tiene, su sentido más profundo: el de la diversidad y la cualidad, antitéticas al mismo tiempo que solidarias, de la identidad y la cantidad.

Orden siempre, pero tránsito de la lógica, en su sentido originario, a la dialéctica, en su sentido también originario. No fueron la eleática y la efesia dos formas de ejercicio ni de una misma razón, ni de dos razones por esencia distintas. Fueron dos complementarias formas de ejercicio de la razón, por un lado, y de la inteligencia, por otro. Aunque en uno y otro caso se hablara del primigenio y multívoco logos, el de Parménides era razón estricta y el de Heráclito inteligencia, subsumida en ésta dicha estricta razón.

Las relaciones entre el espacio y la inteligencia, resultan entonces muy diferentes de las supuestas en la concepción bergsoniana. Ni el espacio real se confunde con la extensión geométrica, extraña al movimiento, ni la inteligencia se confunde con la razón, órgano natural de conocimiento de aquella extensión. Siendo como son igualmente cualitativos y heterogéneos el espacio real y el tiempo real, la sola razón es incapaz de penetrar en el segundo pero también en el primero, protagonistas solidarios como son, uno y otro, del movimiento también real. Es en el inmóvil espacio simbólico, no menos que en el tiempo también simbólico, que la razón formal opera. Pero sobrepasando a esa razón formal, la inteligencia capta el movimiento, propio del tiempo porque primordialmente lo es del espacio, cuya fluencia natural, y no otra cosa, es lo que constituye la temporalidad.

El espacio real, del que la extensión geométrica no es más que símbolo ideal, no sólo no es ajeno a la vida, sino que

tiene en ésta uno de sus más decisivos escalones ascendentes. Haciendo restrictiva referencia a la vida humana, su íntima temporalidad no podría —no debería— ser entendida sin el asiento ontológico de su todavía más íntima espacialidad. La consiguiente hoy expansiva noción de *espacio vivido*, ha venido a ser producto de un múltiple condicionamiento: del espacio indiferenciado del mundo circunstante; del más próximo espacio intencional de la conciencia, recordado en ese mismo mundo; del todavía más próximo espacio vital del organismo en su medio biológico y social; en fin, del muy circunscripto espacio orgánico constituido por el solo cuerpo propio. Un pertinaz prejuicio, sin embargo, ha impedido llevar a todas sus consecuencias la radical espacialidad de la vida humana: el de supuesta inespacialidad de los fenómenos psíquicos, el de la arraigada creencia en su exclusiva temporalidad. En otros términos, la falacia temporalista de concebir que el tiempo puede manifestarse en algún sector de la realidad, así sea recóndito, con independencia del espacio. Falacia de la razón, no de la inteligencia.

1976

La antropología filosófica y la espacialidad de la psique

En principio, la denominación en sí de una disciplina, en la sistemática del saber filosófico, es objetiva o neutral a propósito de las cuestiones que comprende. La parcialidad suele, sin embargo, introducirse subrepticamente, por una doble vía. Unas veces, por la particular inflexión que, desde una dirección o una teoría, se le da a la denominación de una disciplina o rama filosófica, aun de las más tradicionales, como lógica, metafísica, ética. Otras veces, por el compromiso de origen que algunas denominaciones puestas, o sólo propuestas, llevan pegado como la sombra al cuerpo. Esto último es bien notorio en el caso de numerosas *-logías* e *-icas* que han quedado a la vera del camino histórico de la filosofía, después de haber brillado con mayor o menor fortuna en el seno de una escuela o en el ambiente de una época. No lo es tanto en el caso de denominaciones surgidas y universalizadas en medio de la atmósfera espiritual de que todavía se participa. Apenas es necesario agregar que detrás de la cuestión formal de la denominación, está en juego lo sustancial de la concepción misma de la disciplina, incluido su derecho a la existencia.

En nuestro tiempo, por ejemplo, la “teoría de los valores”, como denominación de una rama filosófica, vino a ser propuesta y resultó impuesta desde una particular orientación teórica sobre los valores. Al imponerse con aquel alcance en sinonimia con axiología, ha sido en principio saneada de cualquier sentido de dirección o de doctrina, para cobijarlas a todas. Pero sólo en principio; de hecho, por su

procedencia histórica, la expresión "teoría de los valores" conserva todavía una entonación o matiz que la vuelve favorita de ciertas tendencias y escasamente atractiva, por lo menos, para otras que hacen también, a su modo, filosofía de los valores. El caso se repite acentuado con la llamada *antropología filosófica*. Se repite acentuado, porque si bien la expresión "antropología filosófica", considerada en sí misma, es tan objetiva como en su caso la expresión "teoría de los valores", surgió históricamente con una intención más deliberada o más clara de *sostén* terminológico de una determinada tendencia a propósito de su asunto -el hombre- que la que también en su hora tuvo a propósito del suyo la teoría de los valores.

Momento capital en la promoción contemporánea de la expresión antropología filosófica -de la expresión, no de la materia que denomina- lo constituyó la obra de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*, 1928, anticipo y anuncio de una obra mayor, a titularse precisamente *Antropología filosófica*, ya expuesta en cursos, que no alcanzó a publicar.

Introducía al tema con su conocida distinción de tres preexistentes antropologías, teológica, filosófica y científica. Ninguna lo satisface, considerando quebrantados los tres círculos de ideas tradicionales a que respectivamente corresponde cada una. Se propone por ello elaborar una nueva. Pero desde el principio la vincula a una de aquellas tres:

me he propuesto el ensayo de una nueva antropología filosófica sobre la más amplia base.

Su ensayo tendrá de común con la antropología filosófica clásica, lo que a su juicio es esencia de ésta: el reconocer y fundar para el hombre *un singular puesto metafísico en el cosmos*, un puesto aparte. Por eso es también antropología *filosófica*, sólo que erigida sobre bases más anchas.

Ese rasgo definidor para Scheler de la antropología filosófica, la hermana por otro lado con la teológica. Tácita, aunque no expresamente, lo tiene en cuenta desde que ordena en seguida su discurso en función de dos conceptos de

hombre, que llama el *sistemático natural* y el *esencial*. El primero, referido a "un rincón muy pequeño de la rama de los vertebrados", resultaba ser el propio de la antropología que había llamado científica; el segundo

que concede al hombre como tal un puesto singular incomparable con el que ocupan las demás especies vivas,

venía a ser el propio de las antropologías que había llamado filosófica y teológica. Atendiendo a esa sola nota decisiva, y por tanto en el plano más general de la respectiva conceptualización, la antropología teológica queda implícitamente subsumida en la filosófica. Todo el desarrollo de Scheler toma entonces el sentido de una polémica contra las explicaciones del hombre que no se ajustan a lo que entiende ser el concepto esencial de éste, llevada a cabo en nombre de la antropología filosófica. Aquí empieza un gran malentendido que circula por su obra y se extiende después profusamente en la filosofía contemporánea.

El término antropología, escasamente usado con distintos restringidos alcances por filósofos clásicos, como Malebranche, Leibniz y sobre todo Kant, se impuso hacia mediados del siglo XIX en el campo de la ciencia positiva, con un significado nuevo. Antropología, a secas, vino a ser la ciencia del hombre, o si se quiere de la especie humana, como rama de la zoología. Aun cuando desde el comienzo pusiera a contribución disciplinas como la prehistoria, la arqueología, el folklore, la lingüística, la etnografía, la sociología, su carácter de ciencia natural era obvio, desde que dichas disciplinas del orden de la cultura, caían también entonces bajo la conceptualización naturalista. En nuestro siglo, al abrirse paso la distinción metodológica entre ciencia natural y ciencia cultural, se ha sentido la necesidad —aunque no siempre— de distinguir entre antropología *natural* o física, y antropología *cultural* o social, sin salir del plano científico positivo. Prescindiendo de la rica problemática lógica y epistemológica que de tal modo se plantea en ese mismo

plano, así como del equívoco que resulta cuando la antropología cultural es entendida como antropología filosófica, o a la inversa, queda en cualquier caso en pie que toda esa antropología —antropología a secas, o antropología natural más antropología cultural positiva— es propiamente la antropología científica.

¿Era exactamente eso lo que Scheler entendía por antropología científica, distinguida de las teológica y filosófica? Aparentemente sí. Pero al no admitir en la antropología filosófica sino aquellas doctrinas que se atienen al mencionado concepto del hombre que llamaba “esencial”, automáticamente quedan relegadas a la antropología científica todas las doctrinas del hombre que interpretan a éste como una pieza del reino animal y por tanto del mundo de la naturaleza, “un producto final y muy tardío de la evolución del planeta Tierra”. Sólo tiene el carácter de antropología filosófica la que de un modo u otro legitima el concepto del hombre que no sólo lo separa sino que “lo *opone* del modo más riguroso al concepto del animal en general”. Concluía Scheler al final de su obra:

La misión de una antropología filosófica es mostrar exactamente cómo la estructura fundamental del ser humano, entendida en la forma en que la hemos descrito brevemente en las consideraciones anteriores, explica todos los monopolios, todas las funciones y obras específicas del hombre.¹

Las filosofías naturalistas, naturo-vitalistas o naturo-culturalistas del hombre, por más que sobrepasen a la ciencia positiva, quedan excluidas de la antropología filosófica así entendida.

No se trata de una eventual impropiedad del lenguaje. Se trata de que en su origen la antropología filosófica surge

¹ M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Introducción y cap.

adscripta a una particular dirección o tendencia en la concepción filosófica del hombre, con la que aspira a identificarse. Se repitió así lo ocurrido en la tradicional distinción en la teoría ética entre moral filosófica y moral empírica, tan filosófica, al fin, ésta como aquélla. Ciertamente es que como en el caso de la teoría de los valores, rápidamente se saneó ese vicio de origen, volviéndose la antropología filosófica campo neutral. Pero no del todo; el saneamiento ha sido más lógico que psicológico. Aquella malformación congénita de la expresión nubla a menudo su objetividad, asociándola consciente o inconscientemente a un punto de vista: el del radical —metafísico— dualismo de lo natural y lo humano.

Que sea *singular*, con relación a la planta y al animal, el puesto del hombre en el cosmos, se revela a la menos comprometida, a la más inocente descripción fenomenológica de la realidad. Es para la conciencia ingenua un dato primario de su praxis tanto como de su representación. Lo que quiere Scheler es proporcionar a esa singularidad un fundamento *metafísico*, legitimar el singular *puesto metafísico* del hombre. Y entiende por tal, lo radicalmente irreducible de su esencia a los otros seres naturales, por su participación en un orden que trasciende al de la naturaleza. Era, desde luego, el punto de vista de los espiritualismos tradicionales, anteriores a la revolución de la moderna ciencia de la naturaleza que culmina con el estallido del evolucionismo biológico. Tomando en cuenta esta revolución, busca un recinto que le sea inaccesible, protegido por el foso de un insalvable hiatus ontológico entre lo humano y el resto. Lo desplaza todo lo que puede para hacerlo más profundo. No está en el seno de lo biológico, escindido que éste fuera en vida animal y vida humana; tampoco está entre lo biológico y lo psíquico, identificados por él como las dos caras de una sola y misma vida; tampoco, en el seno de lo psíquico, conforme a la caduca distinción clásica por la ausencia o presencia de la razón. La antítesis decisiva, la gran cesura ontológica, es la que separa a la vida —entendida como realidad bio-psíquica— del *espíritu*. Lo esencial del hombre, lo específicamente *humano* es el espíritu, en la

consabida concepción scheleriana por la libertad, la objetividad y la conciencia de sí mismo.

Lo inorgánico es espacial y temporal; lo bio-psíquico es sólo temporal; el espíritu no es ni una ni otra cosa: "es no sólo *supraespacial* sino también *supratemporal*". Lo propiamente humano, entonces, en esta concepción, resulta ser supranatural. Y por tanto el dualismo de *lo natural y lo humano* se resuelve en dualismo de *lo natural y lo supranatural*. Es precisamente para fundamentar esta forma de trascendencia —lo humano, en su esencia, metafísicamente trascendente al espacio y al tiempo, y por tanto a la naturaleza— que en su origen quedó erigida la antropología filosófica.

Más allá de Scheler, ha sido, con toda lógica, a partir de posiciones también trascendentistas, explícitas o implícitas, que principalmente se ha impulsado, más que la reflexión antropológica considerada en sí misma, la antropología filosófica como disciplina e indagación autónoma y hasta nuclear de la filosofía. En distintos escritos ha impugnado Heidegger el planteo antropológico con ese alcance.

*La idea de una antropología filosófica —llega a decir— no solamente carece de determinación suficiente, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa.*²

Sin embargo, la extrema trascendencia heideggeriana del hombre como existente, respecto al propio ente en cuanto tal y en total, ha tenido el efecto de exacerbar el antropologismo filosófico.

Semejante trascendentismo contemporáneo de lo humano respecto a la naturaleza, de lo supranatural respecto a lo natural, ha venido a reemplazar, a partir de la *existencia del hombre*, la vieja trascendencia de lo sobrenatural respecto a lo natural, a partir de la *existencia de Dios*. La antropología se pone así en camino de resultar para la

² M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, parágrafo 37.

filosofía lo que fue en su hora la teología. Los dualismos hombre y naturaleza, u hombre y mundo, en lugar de los dualismos clásicos Dios y naturaleza, o Dios y mundo. El hombre —dirá Scheler— objetiva todas las cosas y entre ellas también a sí mismo

*partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende el mundo tempo-espacial.*³

Bajo el tradicional signo teológico, a los términos de lo natural y lo sobrenatural correspondían el orden de la naturaleza y el orden de la gracia. Bajo el contemporáneo signo antropológico, a los términos de lo natural y lo humano han venido a corresponder el orden de la naturaleza y el orden del espíritu o de la cultura. El ayuntamiento que todavía aparece en títulos de Malebranche y Leibniz, de *naturaleza y gracia*, se venía dando desde muchos siglos atrás con la misma espontaneidad filosófica con que hoy hablamos de *naturaleza y cultura*. Decía Leibniz:

*La naturaleza misma conduce a la gracia, y la gracia perfecciona a la naturaleza sirviéndose de ella.*⁴

Secularizada la frase, puede hoy sustituirse en ella, no sólo sin inconveniente sino hasta con la ventaja de la certidumbre positiva, la palabra gracia por la palabra cultura:

La naturaleza misma conduce a la cultura, y la cultura perfecciona a la naturaleza sirviéndose de ella.

En sí misma, la frase así resulta justa. Pero si se entiende la cultura al modo scheleriano, como obra de un espíritu supraespacial y supratemporal, guiado por esen-

³ M. Scheler, *lug. cit.*, caps. II y V.

⁴ Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, parágrafo 15.

cias axiológicas igualmente ajenas al tiempo y al espacio, no se está muy lejos de confundirse lo supranatural con lo sobrenatural, y la cultura, imantada de tal modo por la trascendencia, con una nueva forma de la gracia. Espíritu, valores, persona —cifras de lo supranatural— son al fin para Scheler la propia *deitas* luchando por su realización. Y siendo ése para él, el desenlace de la antropología filosófica, vienen a actualizarse con un sentido inesperado las palabras del mismo Leibniz:

*(Dios) se humaniza y tolera antropologías.*⁵

Cuando la metafísica clásica moderna cristalizó en la sistematización wolffiana de psicología racional, cosmología racional y teología racional, el primero de esos términos pudo ser con más armonía lexicográfica, “antropología racional” (el propio Kant llamó antropología teórica a la psicología empírica). El trilogismo de alma, mundo y Dios, era en el fondo el del hombre, mundo y Dios —antropos, cosmos, teos—, puente de pasaje histórico del tradicional dualismo teológico de Dios y mundo, al contemporáneo dualismo antropológico de hombre y mundo. En este último dualismo, tal como aparece en las tendencias trascendentistas, la noción de “espíritu” está desempeñando un papel análogo al de “alma” en aquella metafísica clásica. Ciertamente es que no se recae en el sustancialismo. Pero con todo rigor se separa al espíritu, es decir al hombre en lo que se considera su esencia, de la naturaleza, es decir del mundo. El paralogismo de la vieja psicología racional (o, digamos, antropología racional), enjuiciada por Kant, ha venido así a metamorfosearse en lo que se puede llamar “el paralogismo de la antropología filosófica”. De la antropología filosófica, en cuanto la calificación misma de *filosófica* cumple una función de soporte doctrinario análoga, por distintas que sean las gnoseologías respectivas, a la de *racional* en la metafísica clásica.

⁵ Leibniz, *Discurso de metafísica*, párrafo 36.

También como en la crítica kantiana el paralogismo genérico se descompone en paralogismos particulares. Pero todos arrancan de la radical falsedad de una premisa convertida en inmovible axioma hasta en el campo de los estudios positivos: la de la inespacialidad de lo psíquico. Los fenómenos psíquicos, sector subjetivo de la experiencia, sólo participan, se dice, de uno de los marcos de ésta: el tiempo. La inespacialidad de lo psíquico, la ensancha todavía Scheler hacia abajo para abarcar a lo biológico. La vida, que reúne en una identidad a lo orgánico y lo psíquico, se manifiesta en procesos sólo temporales, y por tanto inespaciales. Relegada exclusivamente a lo inorgánico una de las coordenadas del orden de la naturaleza, el espacio, se facilita el salto que relega también al tiempo: el espíritu, montado sobre lo psíquico, ese espíritu al cual debemos la conciencia moral, el mito, la religión y la ciencia, pero también según el mismo Scheler, las herramientas y las armas, ya se vio que “es no sólo supraespacial sino también supratemporal”.

Nada más ilustrativo, para no hacer aquí otra clase de confrontaciones doctrinarias, que la inmediata reacción de Hartmann contra la exageración scheleriana. Por un lado, hacia abajo, devuelve la espacialidad a lo orgánico o vital, no identificado como en Scheler con lo psíquico; por otro, hacia arriba, devuelve la temporalidad a lo espiritual, no obstante distinguirlo también, como Scheler, de lo psíquico. De ese modo entiende recuperar su realidad:

el espíritu no está fuera del mundo real sino que por entero le pertenece: tiene su misma temporalidad.

Esa reacción venía a serlo a la vez contra la “antropología filosófica” como especulación autónoma. Mantiene Hartmann el tema del hombre en los cuadros de la ontología, de donde que su “nueva antropología” no sea más que un apartado de la “nueva ontología”.

Si el espíritu se distingue de la mera psique, no es como en Scheler lo metafísicamente esencial del hombre, desde que

en la época temprana del género humano, la conciencia ha existido durante períodos geológicos enteros, sin el lujo del espíritu.⁶

Pero, con todo lo enérgica que es, la reacción de Hartmann —y aquí está lo esencialmente ilustrativo de ella— se queda a mitad de camino, por el aferramiento al dogma de la inespacialidad de la psique, y con mayor razón del espíritu, transmitido bajo la forma de dogmatismo ingenuo, de la conciencia natural a la conciencia filosófica. Capitalísima es, sin duda, su nivelación del hondo foso scheleriano entre psique y espíritu, en cuanto hacía saltar a este último del gozne del tiempo. La distancia entre ambos términos se ha allanado, desde que lejos de ser supratemporal el espíritu, no es más que un *novum* introducido en el curso temporal del psiquismo, sin afectar la temporalidad de éste. El advenimiento del espíritu, por otra parte, no es lo que diferencia al hombre del animal; la psique no espiritual, siendo, desde luego, propia de la animalidad, llega a abarcar también una dilatada etapa primitiva de la existencia real de la humanidad. Es a cierta altura del desarrollo del propio psiquismo humano, que aquel *novum* se introduce. Pero Hartmann cava otro foso en otro sitio, entre lo orgánico y lo psíquico. El foso resulta de la brusca interrupción de la espacialidad a esta altura de la jerarquía ontológica: lo físico y lo orgánico están en el espacio y en el tiempo; lo psíquico y lo espiritual, sólo en el tiempo.

Radical escisión de la realidad en dos sectores superpuestos: el tempo-espacial y el sólo temporal, cada uno incluyendo dos de los que son para Hartmann cuatro fundamentales estratos ontológicos, materia y vida, psique y espíritu. Devolviéndole con toda lógica la espacialidad a lo orgánico, pero no pudiendo, por otra parte, romper con el inveterado dogma ingenuo de la inespacialidad de lo psíquico,

⁶ N. Hartmann, *La nueva ontología*, caps. III y IX

co, es llevado a escindir profundamente lo orgánico y lo psíquico, donde Scheler, lejos de reconocer cualquier clase de hiatus, establecía la más absoluta identidad ontológica. En este juego de desacuerdos se centra y objetiva una dificultad en la que convergen la vieja y la nueva filosofía del hombre, y también del ser. Esa dificultad, soslayada, es la que resulta de *desdoblar el tiempo en dos sectores*: uno inmanente al espacio y otro que lo trasciende. En esto se restablece entre aquellos una concordancia (en el error) que es más decisiva que todas sus discrepancias anteriores. Puesto aparte lo real supratemporal, que Hartmann no admite, atendida sólo la temporalidad admitida por ambos, la desdobra uno haciendo el pliegue en la articulación de lo inorgánico y lo vital, y el otro en la articulación de lo vital y lo psíquico. La desdoblan ambos a diferentes niveles ontológicos, pero ambos *la desdoblan*. Para ambos queda hacia abajo una temporalidad solidaria con la espacialidad, y hacia arriba una temporalidad inespacial, una temporalidad que se aligera liberándose del lastre del espacio. Naturalmente que en esto no hacen más que mantenerse en un punto de vista común a muy diversas filosofías.

En lo explícito, el tiempo no deja en ningún caso de ser uno. Incluso se detiene Hartmann a refutar expresamente los pluralismos de la temporalidad, defendiendo con energía la unidad del tiempo real.⁷

Es siempre el mismo tiempo el acompañado hasta un nivel *x* por el espacio, y luego abandonado por éste. En ese nivel *x* el espacio queda rezagado y el tiempo prosigue su ascendente marcha ontológica. Con la sola diferencia de la localización de ese nivel en que la espacialidad *se suspende*, concuerda con ello Scheler. Pero implícita, ya que no explícitamente, importa ello el establecimiento de una dualidad que se superpone a la de espacio y tiempo y resulta más decisiva. Es una dualidad interna al tiempo mismo: la de un

⁷ N. Hartmann, *Ontología*, I, cap. 28, c).

sector *a* y un sector *b* del tiempo, el primero no separado del espacio y el segundo separado de él.

En cualquier caso semejante desdoblamiento tendría que requerir una previa teoría del tiempo en sus relaciones con el espacio. Tanto más tendría que requerirla en el cuadro mental creado por la ciencia contemporánea, que ha establecido la más estrecha interdependencia entre ambos términos, hasta reducirlos matemáticamente a una sola noción: la de *espacio-tiempo*. En esta noción compuesta el tiempo aparece como una dimensión más del espacio y por tanto como accesorio de él. Para las doctrinas que desdoblan el tiempo, tendría que ser ese solo el tiempo del sector *a*. Por encima, el tiempo de la temporalidad pura, inespacial o supraespacial. En suma, un tiempo trascendente y superior al espacio-tiempo. Para Hartmann, de ese tiempo participa gran parte de la animalidad, si bien no toda ella, porque sólo le reconoce psique a las especies animales con cierto grado de desarrollo. Para Scheler, participa toda la animalidad y aun la planta, porque ya desde ésta hay bio-psiquismo inespacial. Ni para uno ni para otro, entonces, deja ese tiempo de comprender ya un importante tramo de la naturaleza no humana. La línea por donde se produce el pliegue que lo separa del espacio-tiempo, no serviría en ningún caso para trazar la frontera que separa al hombre de lo que no es él. Esto reduce enormemente la significación ontológica del pliegue, considerado desde el punto de vista antropológico. Pero eso mismo lo vuelve más enigmático y en definitiva más inadmisibile.

Pocos prejuicios más pertinaces, y a la vez más graves, en la historia de la filosofía, que el que sustrae del espacio a los fenómenos psíquicos. Los fenómenos y procesos psíquicos son tan espaciales como temporales, en la misma forma en que los fenómenos y procesos físicos son tan temporales como espaciales. No se trata de que, en cuanto fenómenos, los físicos y los psíquicos sean idénticos, tesis tan cara a los espiritualistas de la identidad como a los materialistas de la identidad. Tampoco se trata de que los fenómenos psíquicos sean espaciales porque del punto de vista de la intenciona-

lidad, hagan referencia al espacio, de afuera hacia adentro en la percepción y de adentro hacia afuera en la acción. Se trata de que los fenómenos psíquicos son intrínsecamente espaciales, tanto como temporales. Los procesos del psiquismo, lejos de transcurrir sólo en el tiempo, transcurren en el espacio tanto como en el tiempo. Y es un solo y mismo transcurrir del psiquismo el que acontece a la vez en el espacio y en el tiempo. Acontece *a la vez* en el espacio y en el tiempo, ya por la sola razón de que espacio y tiempo no son, ellos mismo, entidades separables. El espacio supone siempre al tiempo y el tiempo supone siempre al espacio. No se hablaría de *fenómenos* espaciales no temporales; tampoco debe hablarse de *fenómenos* temporales no espaciales.

Todo arranca de la consabida identidad tradicional de espacio y extensión. De donde, el férreo silogismo: todo lo espacial es extenso; los fenómenos psíquicos no son extensos; luego, los fenómenos psíquicos no son espaciales. El error de la premisa mayor radica en ser sólo parte de la verdad. Todo lo espacial es extenso, pero a la vez intenso, del mismo modo que todo lo temporal es intenso, pero a la vez extenso. *Extensión e in-tensión*, o simplemente *tensión*, son dos caras de una sola y misma realidad, de *lo real*. La temporalidad del espacio en cuanto extensión genera el orden de la simultaneidad, o sea del *al-mismo-tiempo*; la temporalidad del espacio en cuanto tensión, genera el orden de la sucesión, o sea del *antes-después*. La espacialidad temporal extensa, del orden de la simultaneidad, es exterioridad; la espacialidad temporal intensa, del orden de la sucesión, es interioridad. No se trata de un dualismo de la espacialidad, de la coexistencia de dos espacios, así como no se trata de un dualismo de la temporalidad, de la coexistencia de dos tiempos. Se trata de un solo y mismo espacio, siempre temporal, que por un lado es exterioridad y por otro interioridad.

La interioridad no es siempre subjetividad, en el sentido del sujeto psíquico: en lo estrictamente físico hay ya una interioridad intensa de la exterioridad extensa, por donde fluye la temporalidad. Con mayor razón la hay en lo

vital. Esta interioridad se convierte al fin en subjetividad al nivel ontológico de lo psíquico, por la introducción de la conciencia; pero se convierte en subjetividad sin dejar de ser, en el espacio-tiempo, la interioridad intensa de una exterioridad extensa. En este caso, lo es del organismo bio-psíquico, irreductible diferenciación *morfológica* de lo real. Lo psíquico, sea humano o infra-humano, es la interioridad subjetiva de una individual *forma* espacio-temporal; él mismo, entonces, tanto como temporal, espacial. La admisión de esta herejía de la espacialidad de lo psíquico, reclama como condición previa, la de la herejía inversa de la interioridad de lo espacial, aún en los niveles pre-psíquicos y previtales de lo estrictamente físico.

Sin remontarnos ahora a Leibniz, en este camino ha puesto la física nueva, a través de los pasos teóricos del átomo, de la relatividad y sobre todo de los quanta. El clásico lugar común de la temporalidad de todo lo espacial, recibe un nuevo sentido, que exige, aunque sea también con un sentido nuevo, la espacialidad de todo lo temporal. Espacialidad, por tanto, inclusive de lo psíquico, mientras no se quiera sustraerlo también al tiempo, como en el caso del "espíritu" scheleriano.

Por ser espacial tanto como temporal, por ser siempre una peculiar manifestación in-tensa de lo ex-tenso, todo fenómeno psíquico tiene un *aquí* tanto como un *ahora*. Hay un *aquí* de la percepción, que no es el *aquí* del entorno físico percibido: es el *aquí* del *lugar del espacio* en que se desarrolla subjetivamente el proceso perceptivo, no diferente en esencia del *aquí* de la intelección, de la volición o de la emoción. El proceso afectivo, el volitivo y el intelectual, acontecen, tanto como el proceso perceptivo, sobre el soporte de un organismo que no sólo está en el espacio sino que es espacial él mismo. De ahí deriva imperiosamente el *aquí* de lo psíquico, que no consiste, sin embargo, en el mero *aquí* de los procesos fisiológicos u orgánicos respectivos, aunque éstos constituyan su inevitable supuesto. Lo psíquico, en cuanto tal, posee siempre un *aquí*, porque es intrínsecamente espacio, *espacio vivido*.

Para la incompreensión de la espacialidad de lo psíquico en la filosofía contemporánea vino a ser tan influyente como la rigurosa contraposición cartesiana de pensamiento y extensión, la no menos rigurosa identificación bergsoniana de la psique con la duración, en el sentido de tiempo real, concreto, *vivido*. Parte sólo de la verdad. Hay un tiempo interior que posee esas notas, en contraste con el tiempo exteriorizado, físico-matemático. Pero tan "dato inmediato de la conciencia" como ése, es el del *espacio interior*, igualmente real, concreto y vivido, y con las mismas consecuencias. Si el tiempo interior es duración vivida que no se puede medir, el espacio interior es extensión vivida que tampoco se puede medir. Tenemos que salir de nosotros mismos para medir el espacio, del mismo modo que tenemos que salir de nosotros mismos para medir el tiempo. No se confunde por esto el *espacio vivido*, con el llamado *espacio vital*, en el sentido de ámbito exterior de la praxis, del mismo modo que no se confunde el *tiempo vivido* con el *tiempo vital*, en el sentido de aquel fragmento del tiempo cósmico e histórico en que, del nacimiento a la muerte, se inserta la psique. Vivimos internamente el espacio en la misma forma en que vivimos el tiempo y por el mismo acto; es en nosotros una sola y misma vivencia la del espacio y el tiempo. Y no podría ser de otra manera sin caer, como se ha caído, en la ontologización del tiempo a costa del espacio.

La *situación* vital, psíquica, espiritual, histórica, socio-cultural, ética, es para el individuo, en primer término *situación en el espacio*, conforme a la raíz etimológica del vocablo *situación*, *situs*, sitio, lugar. A partir de ahí, todas las demás connotaciones. Todo contenido de conciencia se *localiza* espacialmente, en el espacio inmanente al cuerpo y en el que trasciende a éste. Hay para lo psíquico un *vivido aquí*, cuyas determinaciones espaciales recorren el cuerpo desde los músculos y la piel, con la clave del rostro, a las vísceras y los centros, con la clave de la corteza cerebral; y otro *aquí* no menos vivido, que refiere al sitio planetario —y de ahora en adelante también eventualmente extra-planetario— donde el cuerpo se emplaza o se desplaza.

Entre los distintos fenómenos psíquicos, por lo tanto, hay una relación de *distancia* en el espacio a la vez que en el tiempo; a enorme distancia espacial se relacionan los complejos fenómenos psíquicos de intelección, acción y emoción, que acontecen en la conciencia del cosmonauta y en la de aquellos que con él se comunican desde la base terrestre. De ahí una *tópica* de lo psíquico, en cuanto consideración de su espacialidad, y no ya mera *crónica*, en cuanto sola consideración de su temporalidad.⁸ Semejante *tópica* incluye las mismas coordenadas espaciales clásicas de longitud, latitud y altitud, como datos integrantes de la localización de posición, si no, en su caso, de configuración. Para la nueva física, en la micro-escala, la localización espacial de posición es rigurosamente dependiente de la temporal de instante. Del mismo modo, a la inversa, sin esas coordenadas de posición

⁸ Por cierto que, en algunos de sus aspectos, estaba claramente prefigurada en Locke:

*No hay ninguna razón por la cual parezca extraño que yo haya que la movilidad [en el espacio] pertenezca al espíritu; porque, como no tengo ninguna otra idea del movimiento, sino la de cambio de distancia respecto a otros seres que se considera están en reposo, y advirtiendo que los espíritus lo mismo que los cuerpos, no pueden operar sino en donde estén y que los espíritus operan en diversos tiempos en diversas partes, no puedo menos de atribuir cambio de lugar a todos los espíritus finitos, porque no hablo aquí del espíritu infinito. Porque como mi alma es, al igual que mi cuerpo, un ser real, seguramente es tan capaz de cambiar de distancia respecto a otro cuerpo, como lo es el cuerpo mismo; de tal suerte que es capaz de movimiento. Y si un matemático puede considerar una cierta distancia, o un cambio de esa distancia entre dos puntos, uno puede ciertamente concebir una distancia y un cambio de distancia entre dos espíritus, y de ese modo se puede concebir su movimiento, su aproximación o su alejamiento, el uno del otro. (...) Nadie imagina que su alma puede pensar o mover un cuerpo en Oxford, mientras esté en Londres, y no puede menos de saber, pues está unida a su cuerpo, que constantemente muda de sitio durante todo el viaje entre Oxford y Londres, al igual que el coche o el caballo que lo lleva; y creo que puede decirse, con verdad, que durante todo ese tiempo su alma está en movimiento [en el espacio]. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, lib. II, cap. XXIII, parágrafos 19 y 20.*

o situación, queda idealmente flotante, carente de efectivo soporte real, y en definitiva de sentido, la sola determinación temporal del momento del fenómeno psíquico. (Cualquiera sea el criterio de distinción, entre lo meramente psíquico y lo psico-espiritual o espiritual a secas, la espacio-temporalidad de éste o éstos, es inseparable de la de aquél).

Una *tópica* psíquica, así entendida, se relaciona con la *tópica* física antes que con la *tópica* lógica en el sentido aristotélico. El "lugar psíquico", tiene que ver con el lugar físico, en cuanto ambos lo son de objetos reales, antes que con el lugar lógico, que lo es de objetos ideales. Y tanto, que aquellas coordenadas científicas de longitud, latitud y altitud, tuvieron su antecedente en las naturales de delante y detrás, derecha e izquierda, arriba y abajo, verdaderas referencias del espacio psíquico, más que del espacio físico, del espacio *vivido*, más que del espacio matematizado. No es así extraño que si la *tópica* física ha desembocado en la ciencia moderna en el discontinuo espacio-temporal de los cuanta de acción, la *tópica* psíquica reproduzca su modelo con el *discontinuo psíquico* en el espacio, a la vez que en el tiempo, de las unidades dinámicas que son las conciencias como tales. No se trata de fisicalismo de lo psíquico; se trata de que en el *indivisible* espacio-tiempo, y por tanto en la naturaleza, a partir de la *multi-forme* materia en creciente y abierto proceso de *concienciación*, se encierra el enigma del ser del hombre.

La antropología filosófica, en el carácter de disciplina diferenciada, surgió con Scheler para dar expresión a una determinada teoría del hombre que quiso ser *la* antropología filosófica. En esa teoría, la autonomía de la reflexión sobre el hombre como reflexión sobre su esencia ontológica, tiende a hacer de la antropología filosófica la *philosophia prima*, subordinándose a ella el resto de la metafísica. Para ello se funda en un a priori concepto del hombre. La tentativa así tenía que fracasar. Exorcizada de esa intención, la antropología filosófica, expresión en sí misma neutra, queda en pie, legítimamente, como el sector de la ontología que toma a su cargo la auto-reflexión sobre el hombre, sin excluir de ante-

mano el punto de vista para el cual éste —aun en su intimidad psíquica— no tiene modo de reconocerse trascendente al orden espacio-temporal de los otros entes reales. Es decir, naturales.

1963

Naturaleza y cultura en los puntos cardinales

...y habéis de tener por cierto que en pocos días, navegando por la zona tórrida hemos visto las cuatro sombras del sol...

AMÉRICO VESPUCCIO, 1500

I

Las coordenadas geográficas —longitud, latitud, altitud— con su precisión matemática referida respectivamente a un determinado meridiano, al ecuador y al nivel del mar, son producto del saber científico, pertenecen a la conciencia científica.

Su punto de partida empírico se halla, empero, en las primarias referencias del espacio tridimensional que son propias de la conciencia natural: delante y detrás, derecha e izquierda, arriba y abajo. En su génesis, referencias todas respecto al cuerpo humano, es decir, al que es, en cada oportunidad, el centro del círculo del horizonte. Por lo mismo, a la vez que centrífugas, en cuanto operacionales del centro a la periferia, son carentes de fijeza por su dependencia de la posición o la óptica ocasional del cuerpo, y todavía de cada cuerpo.

En un proceso que arranca en la antigüedad clásica y culmina en la época moderna, las coordenadas geográficas científicas se independizan de estos múltiples y cambiantes centros y adquieren la inamovilidad matemática que les

infunde la constancia de las convencionales nociones arriba mencionadas: meridiano básico, ecuador, nivel del mar. Todo ello sin eliminación ni menoscabo de aquellas naturales referencias, siempre actuantes en su ámbito propio con su ingente carga de valores vitales.

Los puntos cardinales —este, oeste, norte, sur— en cuanto integran y completan el sistema matemático de las coordenadas geográficas, son también producto del saber científico, pertenecen también a la conciencia científica.

Pero del mismo modo, su punto de partida empírico se halla en primarias referencias espaciales de la conciencia natural. Sólo que estas referencias tienen en el seno de dicha conciencia una génesis muy diferente a la de aquéllas.

Por lo pronto, en tanto que las primeras —en número de tres parejas condicionadas por el observador— resultaban centrífugas, en el expresado sentido de operar del centro a la periferia con respecto al círculo del horizonte, las segundas —en número de cuatro puntos dispersos en el espacio— son centrípetas.

Operan de la periferia al centro, desde la circunferencia de dicho círculo al sitio de que en cada caso se trata. Así operan, porque constituyen marcas ubicadas en la línea de aquella circunferencia, idealmente cortada en cuatro por un sistema de ejes cruzados. Esas marcas equidistantes son por eso, en el horizonte, los puntos principales, fundamentales, es decir, *cardinales*; expresión esta última cuya etimología latina encierra una significación axial.

Por cardinales, en tal significación, cumplen la función de *orientación*: en primer lugar, como referencias fijas, siempre respecto al horizonte terrestre, de la posición de cualquier cuerpo en el espacio, así sea el espacio exterior; en segundo lugar, como referencias igualmente fijas de la dirección, cuando el cuerpo de que se trata se halla en movimiento; y si este cuerpo en movimiento es un cuerpo animado autodesplazándose —incluso en vehículo guiado en el caso del ser humano— la dirección objeto de la referencia es la de su marcha.

Para la posición de los cuerpos, los puntos cardinales

establecen la disposición espacial en que, según su forma natural o convencional, están colocados; para la dirección de los movimientos, definen el rumbo impuesto o querido de éstos, y sus variaciones. (Todo lo que antecede como todo lo que sigue, pone al margen, por supuesto, por lo que a nuestros clásicos puntos cardinales terrestres respecta, la orientación a escala de la navegación y observación espaciales advenidas con la era cósmica).

Esa función de orientación, en el significado estrictamente físico del término, o sea, con relación al horizonte, la cumplen los puntos cardinales sólo en su condición de puntos de referencia; es decir, en carácter instrumental.

El verdadero sujeto de la actividad en que esa función consiste, sirviéndose de dichos puntos, es, desde luego, la conciencia humana. Y lo es en un doble sentido, reflexivo y transitivo: en cuanto puro sujeto de conocimiento, ella *se orienta* sobre la posición de los cuerpos o la dirección de los movimientos; en cuanto sujeto de acción, ella *orienta*, en la medida en que puede y quiere, las posiciones de aquéllos y las direcciones de éstos.

Naturalmente, la separación rigurosa de conocimiento y acción es resultado —no sólo a propósito de este asunto— de una abstracción conceptual. Así, en el acto de orientar la posición de un cuerpo, incluso de una construcción inmueble en la oportunidad de construirla, el sujeto debe orientar a la vez direcciones de movimientos; y a la inversa, cuando orienta direcciones de movimientos, debe orientar la posición de uno o de varios cuerpos: en el caso de la dirección para él privilegiada de su propia marcha, la posición de su propio cuerpo o la del vehículo que lo transporta.

Ahora bien, la fijeza con que tales referencias se le presentan a la propia conciencia natural, no es ella misma natural. Dicho de otro modo, no es un producto de la naturaleza sino de la cultura. Y ocurre así por más que tenga que ver con algo tan natural por esencia como es el marco del horizonte físico y los fenómenos cósmicos que concurren a dividirlo geo-gráfica y geo-métricamente en cuatro puntos equidistantes.

La diferencia operacional arriba indicada, entre las coordenadas empíricas delante y detrás, derecha e izquierda y arriba y abajo, y los puntos cardinales, obedece a que en el primer caso es desde el cuerpo del observador que las referencias se establecen: parten o irradian desde él; y en el segundo lo es desde regulares fenómenos celestes, de los cuales el decisivo lo constituye el aparente movimiento diurno del sol. De su salida y su puesta derivan el este y el oeste; de su posición al mediodía y la opuesta a ella — conforme a la consabida prioridad del hemisferio septentrional en la historia de la civilización— el sur y el norte. Aquí, entonces, las referencias parten o proceden del espacio cósmico, para convergir al centro constituido por el observador.

Los cardinales son puntos —desde luego imaginarios— ubicados en el horizonte. Es desde su equidistancia ideal en la circunferencia de éste que cumplen la señalada función de orientación que les es propia. Así es ya para la conciencia natural, mucho antes de su matematización científica. Mirando bien, sin embargo, la misma conciencia natural no llega a ellos por la mera observación de la línea del horizonte, en lo que, de acuerdo con su etimología, tiene de límite; requiere la complementaria observación de la bóveda celeste, diurna y nocturna: la posición del sol al mediodía y la rotación de las estrellas en la noche. En última instancia, pues, su aludido sentido centrípeto, más que a la línea de una circunferencia, lo es respecto a la cara interna de una esfera, por supuesto aparente.

La sola observación de la línea del horizonte basta para determinar los puntos este y oeste. Es una razón muy poderosa para concebir que en las fases muy elementales de la conciencia humana, fueron, no sólo los primeros, sino por mucho tiempo los únicos tomados en cuenta; tanto más si se considera la espectacularidad de los fenómenos determinantes: la aparición y la desaparición del sol. En cualquier hemisferio, en cualquier latitud, los más impresionantes del

punto de vista sensorial, cíclicos deslindes del día y la noche, de la luz y la sombra cósmicas. La constancia de la dirección espacial en que esos fenómenos se producen, abstracción hecha de su periódico vaivén anual en un relativamente corto segmento de la misma línea, debió convertir al este y el oeste—cualesquiera fueran, según los lugares, su nombre y su idea mítica— en los dos primigenios puntos cardinales del sentido común.

Todavía cabe destacar en el seno de esa pareja básica, la predominancia anímica del este, nacimiento del día y de la luz. La puesta del sol es, al fin de cuentas, un fenómeno consecuente o secundario respecto a su salida, de dónde que el este aparezca como el punto cardinal por excelencia. Aun en tiempos históricos avanzados, su denominación latina fue escogida para dar nombre a la idea general de *orientación*, en el sentido de determinación del rumbo a propósito de cualquiera de los puntos cardinales. Orientarse hacia el norte, el sur e incluso el oeste, tiene tan correcto sentido gramatical como orientarse hacia el este, es decir, el oriente, por más incongruente y hasta contradictorio que resulte del punto de vista etimológico. Y de esa originaria significación física o geográfica, ha derivado para el concepto de orientación la más lata y diversificada de orden intelectual o espiritual.

La fijación del sur y el norte por parte de la propia conciencia natural, no pudo ser tan simple ni tan pronta. Ante todo, la necesidad misma, en los más toscos rudimentos de la vida social, de la referencia cardinal en cruz, debió requerir un proceso preparatorio.

Sentida esa necesidad, su primera satisfacción tuvo que darla la observación de la posición del sol al mediodía. Tal observación, obviamente, es menos fácil que las de la salida o la puesta; éstas se imponen por sí mismas a la conciencia más pasiva, por todo lo que tienen de imperioso llamativo visual; aquélla se alcanza por una actividad deliberada del sentido de la vista, fruto de reflexión y voluntad. Además, no en todos los lugares de la tierra la posición del sol al mediodía determina del mismo modo los puntos sur y

norte, aunque en todos los casos la guía más espontánea o ancilar sea la indirecta de la sombra de los cuerpos en general o del cuerpo propio. En el ecuador sólo puede hacerlo en cuanto el observador, fijada de alguna manera aquella posición, la refiera a marcas terrestres convencionales que hagan cruz con la previa línea este-oeste. En el hemisferio norte, aquella posición —la del sol al mediodía— trasladable de modo imaginario a la línea del horizonte, determina ya directamente el punto sur; el norte resulta de la dirección opuesta, la de la sombra proyectada en línea perpendicular a la mencionada previa este-oeste. En el hemisferio sur todo acontece a la inversa.

Una segunda forma de satisfacer la necesidad de llevar a cuatro los puntos cardinales, la constituye la observación nocturna del cielo estrellado. A la inversa de lo que resulta de la observación diurna del sol, son los puntos norte y sur —aunque, desde luego, con mucho menos espontaneidad— los que en ella es posible establecer primero. La rotación de la tierra en torno a su eje, ocasiona el aparente movimiento giratorio similar al del sol y en su mismo sentido, de la bóveda estrellada entera: a la altura del ecuador, el giro circular es en toda la dimensión de su diámetro, pero también como el del sol, visible sólo en un hemiciclo; alejándose del ecuador es cada vez más cerrado, pero en cuanto giro, más levantado sobre el horizonte, con la doble consecuencia de llegar un momento en que empieza a ser visible en la totalidad de su circunferencia, y al fin otro en que el propio círculo se reduce idealmente a un punto: el polo celeste respectivo. En el hemisferio norte es así determinable el punto cardinal norte, haciendo la proyección imaginaria de aquel polo al horizonte terrestre; y por oposición a él, también imaginaria, el punto cardinal sur. En el hemisferio sur, invirtiéndose los términos ocurre lo mismo.

Claro está, a la altura del ecuador ambos polos celestes resultan prácticamente observables al mismo tiempo sobre la línea del horizonte, estableciendo de modo directo y simultáneo los puntos norte y sur: tal observación sincrónica del cielo, desde tal posición, viene a tener para dichos puntos,

el mismo efecto que para los este y oeste tiene la diacrónica de la salida y la puesta del sol desde cualesquiera de los lugares habitables de la tierra.

Excluida dicha observación ecuatorial, aquella operación de determinación es sensorialmente más sencilla en el hemisferio norte, por existir una estrella —la por eso llamada polar— tan próxima al polo celeste respectivo que parece fija, cerrando con un físico punto luminoso, no ya ideal, aquel progresivo estrechamiento circular de la bóveda estrellada. Y por haberse adelantado con largueza tal hemisferio en la carrera de la civilización, y en su área el llamado mundo occidental, su *punto de vista*, por un lado, su *terminología*, por otro, a propósito de los puntos cardinales, se han universalizado en la medida en que también se ha universalizado la occidentalidad. Referencias naturales por antonomasia, los puntos cardinales conllevan en cualquier caso —en la sociedad de cualquier lugar o tiempo— una poderosa carga cultural; esta carga se vuelve notable cuando de la occidentalidad europea, universalizada, se trata.

III

Los términos ahora consagrados, este, oeste, sur, norte, en cuanto términos sustitutivos de otros tradicionales, se impusieron universalmente cuando los puntos cardinales pasaron de manera definitiva de la conciencia natural a la conciencia científica. Es decir, cuando se estableció su matematización total, en relación con las coordenadas geográficas también científicas: precisión matemática del este y el oeste en la salida y puesta del sol, dos veces al año, en los equinoccios; del norte y el sur, en la prolongación exacta en uno y otro sentido, de cualquier meridiano. Astrónomos y geógrafos la venían preparando desde la antigüedad. Pero se perfecciona a comienzos de la época moderna, con los progresos del arte náutica en los tiempos que siguieron a la invención de la brújula, los grandes descubrimientos geográficos renacentistas en cuyo cuadro se alcanza la primera

circunnavegación del globo, y la constitución histórica de la ciencia matemática de la naturaleza.

Aquellos términos son de origen germano anglosajón, llamados a prosperar en su descendencia inglesa. Muy lentamente se fueron incorporando al vocabulario marino de los idiomas neolatinos en el tránsito de la Edad Media a la Moderna. Su aludida universal imposición culmina en el siglo XVII, en relación íntima con la entronización de la moderna talasocracia británica. Es un directo producto de la hegemonía basada en el dominio de los mares a que accede Inglaterra después del desastre de la Armada Invencible a fines del XVI.

En su etapa ascendente se inscribe el significativo hecho de que el meridiano tomado convencionalmente como primero para la determinación de las coordenadas geográficas, en combinación con los puntos cardinales, haya sido el del Observatorio de Greenwich, fundado por el Real Colegio Naval en un suburbio de Londres en la segunda mitad del XVII, apenas unos años antes de la publicación de la obra máxima de Newton: como puede verse, toda una constelación histórico-político-científica. O sea, en definitiva, cultural.

Al así imponerse tales términos —con frecuencia reducidos todavía en el léxico científico universal al solo símbolo abstracto de las iniciales inglesas, E, W, N, S— sustituyeron en dicho léxico, de conceptualización físico-matemática, a los que en el mundo occidental se habían hecho universales desde la antigüedad en el léxico natural: oriente, occidente, meridión (o mediodía) y septentrión.

Tal sustitución no importó, desde luego, la eliminación de estos últimos en el carácter natural con que venían operando; pero además, aquellos términos modernos pasaron también a la conciencia natural universal —del hombre común tanto como del marino— coexistiendo con los anteriores.

Está lejos de ser éste un fenómeno excepcional. Así como hay nociones que siguen presentándose en la conciencia natural del hombre culto —en el sentido lato de esta

expresión— con las mismas características que en la del primitivo, muchas otras se integran a ella tal como han evolucionado a compás del propio espontáneo saber empírico, o por influjo más o menos directo del conocimiento científico fundado. Es el caso de los puntos cardinales, cuando en el lenguaje corriente, no ya en el científico, aparecen denominados con los términos este, oeste, sur, norte: la precisión discursivamente establecida por la ciencia, se traslada de modo intuitivo a la conciencia natural, sin dejar ésta de ser natural.

En cuanto a aquellos términos tradicionales, eran ya en la antigüedad clásica un producto tardío de la civilización. Habían resultado de la combinación especulativa, en el curso de los tiempos, de los respectivos movimientos del sol y de las estrellas, tales como aparentan al observador del hemisferio norte.

Conforme a su etimología latina significan: oriente, lugar donde nace o aparece el sol; occidente, lugar donde cae o se pone el sol; meridión, dirección correspondiente al lugar donde, en aquel hemisferio, se encuentra el sol, al mediodía, término este último que en las lenguas derivadas del latín pasa a ocupar el lugar de aquél, con la misma estructura semántica; septentrión, término significativo de las siete estrellas de la Osa Menor, o Carro Menor, la constelación más próxima al polo norte celeste: una de ellas es la aparentemente fija llamada polar, de que más arriba se habló, indicadora de la dirección en que sobre el horizonte terrestre se encuentra el punto cardinal norte.

A la pareja oriente-occidente corresponden con la misma etimología, las sinónimas, también de origen latino, levante-poniente y orto-ocaso.

Si la civilización latina —en cuya lengua clásica aquellos términos eran oriens, occidens, meridies y septentrio— hubiera estado instalada en el hemisferio sur, semejante nominación sólo hubiera podido hacerse tal cual en los casos de oriente y occidente (o sus mencionados sinónimos). Al término meridión, es decir, mediodía, se hubiera acudido también, pero, por supuesto, para designar no el sur sino el

norte. Y en cuanto al término septentrión, no hubiera tenido ninguna aplicación como punto cardinal. El recurso al cielo nocturno se hubiera producido para denominar de alguna manera al polo sur celeste, en el centro de la circunferencia ideal que pasa por alfa y beta del Centauro y el travesaño de la Cruz del Sur, de donde, con el mismo nombre escogido, la dirección del punto cardinal correspondiente.

Hacemos referencia a la civilización latina, por ser desde su acervo lingüístico que tuvo lugar la universalización de dicha terminología. Pero no debe olvidarse que su caso es el de la inmensa mayoría de los grandes núcleos iniciales de civilización. Al registrar a los mismos en una lista que llega al número de diecinueve, recuerda Toynbee la lista de diez establecida por Gobineau en el siglo pasado. Pues bien, dieciocho de la primera y nueve de la segunda, se ubican en el hemisferio norte, y en éste, todo en lugares distanciados del ecuador. La coincidente excepción resultante en una y otra lista, la constituye la sociedad andina, extendida de uno a otro hemisferio, desde Colombia hasta el norte de Chile y Argentina, con su centro en el Perú. Prescendencia hecha de sociedades inferiores, esta civilización fue, pues, la única, en cuanto civilización originaria, que tuvo acceso a la visión de los dos polos celestes a través de una común conciencia cultural: la única, a la vez, que pudo contemplar el polo celeste sur.

Se comprende entonces la emoción de los descubridores renacentistas inmediatamente posteriores a la hazaña de Colón, que —todavía en vida de éste— tuvieron por primera vez la revelación completa del cielo austral. Por primera vez, claro está, como hombres de la sociedad europea de Occidente, personera en aquel instante excepcional de todas las septentrionales que venían del fondo de las edades, desaparecidas unas, todavía coexistentes con ella, otras.

Dicho sea a reserva de las eventuales incursiones anteriores de aislados navegantes, particularmente la de los árabes en las regiones equinociales del Indico, que explican la clásica referencia a la Cruz del Sur anticipada por Dante.

IV

El deslumbrante descubrimiento del hoy llamado hemisferio occidental, o sea América, ha oscurecido la enorme significación del prácticamente simultáneo, a la vez que igualmente revolucionario, encuentro efectivo con el hemisferio meridional y su correspondiente cielo.

Aquella emoción se halla solemnizada en uno de los más memorables textos de toda la escritura geo-cósmica de Occidente. En un pasaje de la *Carta* que el 18 de julio de 1500 dirigiera desde Sevilla a Lorenzo di Pier Francesco de Medici, expresaba Vespuccio:

Y porque, si bien me recuerdo, sé que Vuestra Magnificencia entiende bastante de cosmografía, pienso escribiros hasta dónde fuimos en nuestra navegación en longitud y latitud: digo que navegamos tanto hacia la parte del mediodía que entramos en la zona tórrida y dentro del Círculo de Cáncer; y habéis de tener por cierto que en pocos días, navegando por la zona tórrida hemos visto las cuatro sombras del Sol, por cuanto el Sol se hallaba en el cenit al mediodía, digo que estando el Sol en nuestro meridiano, no teníamos sombra ninguna; que todo esto sucedió muchas veces mostrarlo a toda la tripulación y tomarla por testigo a causa de la gente ignorante, que no sabe que la esfera del Sol va por su círculo del zodíaco; que una vez veía la sombra al mediodía, y otra al septentrión, y otra al occidente, y otra al oriente, y alguna vez, una hora o dos del día, no teníamos sombra alguna. Y tanto navegamos por la zona tórrida hacia la parte del austro, que nos encontramos bajo la línea equinoccial y teniendo un polo y el otro al final de nuestro horizonte, y la pasamos por seis grados perdiendo totalmente la estrella tramontana; que apenas se nos mostraban las estrellas de las Osa Menor, o por mejor decir, las guardias que giran alrededor del Firmamento; y deseoso de ser yo el autor que señalara la estre-

lla del Firmamento del otro polo, para señalar cuantas de ellas tuviesen menor órbita y se hallasen más cerca del Firmamento, y no pude con tantas malas noches que pasé y con cuantos instrumentos que usé, que fueron el cuadrante y el astrolabio. No advertí estrella que tuviese menos de diez grados de movimiento sobre su órbita, de modo que no quedé satisfecho conmigo mismo de nombrar ninguna que señalase el polo sur a causa del gran círculo que hacían alrededor del Firmamento: y mientras que en esto andaba, me acordé de un dicho de nuestro gran poeta Dante, del cual hace mención en el primer capítulo del Purgatorio, cuando finge salir de este hemisferio, y encontrarse en el otro, y queriendo describir el polo Antártico dice:

*Y a la derecha vuelto, alcé la mente
al otro Polo, y vide cuatro estrellas
que sólo vio la primitiva gente
¡Qué alegre el cielo de sus chispas bellas!
¡Oh viudo Septentrión que estás privado
eternamente de la vista de ellas!*

Que según a mí me parece, que el poeta en estos versos quiere describir por las cuatro estrellas el polo del otro Firmamento, y no dudo hasta ahora que aquello que dice no sea verdad: porque yo observé cuatro estrellas formando como una almendra, que tenían poco movimiento, y si Dios me da vida y salud, espero volver pronto a aquel hemisferio, y no regresar sin señalar el polo.¹

¹ Américo Vespucio, *El Nuzvo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, estudio preliminar de Roberto Levillier, Ed. Nova, Buenos Aires, 1951, págs. 101-105. (El subrayado es nuestro. A. A.).

Universalizada como ha sido la terminología latina, el convencionalismo de llamar septentrión al norte en el hemisferio sur, no es lógicamente contradictorio: aunque invisible, es en tal dirección que se hallan las siete estrellas de la Osa Menor. Lo es, en cambio, el de llamar meridián, o mediodía al sur: la natural significación léxica de estos términos, en el mencionado hemisferio, es la opuesta.

La contradicción se hace todavía más patente o chocante cuando en el hemisferio sur se llama meridional, no ya al punto cardinal, sino al propio hemisferio en cuanto tal. Este resulta meridional para quien observa el Sol desde el hemisferio norte; para quien lo hace desde el hemisferio sur, es el hemisferio norte el que resulta naturalmente meridional.

Se trata apenas de uno de los tantos casos de imposición de la cultura sobre la naturaleza por el camino de la historia.

Como se trata también de un convencionalismo explicable por las mismas razones históricas de prioridad regional de la civilización, el uso consagrado, por lo menos desde los tiempos de Eratóstenes en el siglo III a. de C., de destinar en los mapas la parte superior al punto cardinal norte; o, en la calificación de ciertas situaciones psicológicas o morales, hablar en cualquier hemisferio de tener "un norte", o carecer de él, o haberlo perdido, o hallarse "desnortado".

O todavía, decir, también en cualquier hemisferio, que la aguja imantada de la brújula "se dirige al norte", cuando en realidad lo que siempre hace es colocarse en la línea norte-sur (o sur-norte) del meridiano magnético correspondiente, inclinándose además verticalmente hacia uno u otro de los subterráneos polos magnéticos, según su proximidad a los mismos: por convencionalismo inverso, curioso en una civilización también septentrional, hacia el siglo XII decían los chinos que la aguja imantada se dirige al sur.

Según lo visto, históricamente han sido los puntos cardinales norte y sur los de menos espontánea definición sensorial. Por paradoja, sin embargo, son los más definidos en el orden natural, si a lo que se atiende es a la estructura misma del globo terráqueo. En la línea oriente-occidente, este-oeste, no hay polos; en ella, entonces, los puntos cardinales no son estables más que en cuanto a la dirección, siendo esta misma parcialmente variable en el curso del año, para el sentido común, por el recorrido de ida y vuelta de la salida del sol entre los solsticios de verano e invierno. En la línea septentrión-meridión, norte-sur, por virtud de la existencia de los polos, extremidades no sólo funcionales sino también morfológicas del eje de rotación de la tierra, los puntos cardinales tienen una referencia de estabilidad constante, en cuanto a la posición, además de en cuanto a la duración.

La expresada paradoja tiene su explicación en que la estructura del planeta resulta insospechada para la inmediatez de los sentidos, no siendo establecida sino muy tarde, tanto empírica como científicamente. De la existencia misma de los polos terrestres, con todas las características que les son propias, se pudo tener idea cabal —aunque manejada desde mucho antes— recién en la primera mitad del siglo XVI: la redondez de la tierra, si bien ampliamente prevista, es entonces que por primera vez se experimenta de hecho por el viaje de Magallanes-Elcano (1519-1522); y la rotación alrededor de su eje, es también por los mismo años que la define Copérnico, varios lustros antes de su muerte y simultánea publicación de su obra máxima (1543).

Para Aristóteles como para Tolomeo, patrones hasta entonces de la representación del cosmos, la tierra era inmóvil. Y si desde la antigüedad se hacía abundante mención de los polos, era refiriéndose inicialmente a los celestes, como extremos del eje de rotación de la llamada esfera de las estrellas fijas. La idea de polo terrestre fue producto de la aplicación a nuestro globo de la originaria idea de polo celeste, y no a la inversa, como el sentido común de la con-

ciencia natural actual tiende a suponerlo. Los propios términos ártico y antártico, de procedencia griega (ártico, derivado etimológicamente de Osa; antártico, por oposición, de ártico), fue para calificar a los polos celestes que surgieron, trasladándose sólo más tarde a los terrestres, y por extensión a las regiones de tierra firme o marítimas, que les corresponden; acaso por eso —mantenidos siempre en su función de adjetivos— han servido para indicar pero no para nombrar a los puntos cardinales respectivos.

Fue así aunque, en verdad —lo que aumenta la paradoja— en el plano no ya de la idea sino de la realidad, los únicos polos reales son los terrestres, efectivamente determinados por el mismo movimiento de rotación de la tierra que sólo por una apariencia óptica determina a su vez los inexistentes o ficticios polos celestes. Los únicos polos reales son aquéllos, con su complemento, claro está, de los no menos reales polos magnéticos también norte y sur, en la consabida declinación que hace que el eje terrestre magnético no coincida exactamente con el eje terrestre de rotación; o sea, que no pase sino en forma aproximada por el centro de la tierra. Por paradoja, hemos dicho, los puntos cardinales norte y sur del horizonte terrestre, sensorialmente los menos espontáneos, son los más definidos y constantes en el orden natural, atento a la mencionada bipolaridad estructural del planeta. Por paradoja a segundo grado, o si se quiere contraria, dichos puntos cardinales tienen, en un distinto sentido conceptual, menos constancia que los de la otra pareja, precisamente por la fijeza que para ellos deriva de la existencia —y consecuente referencia— de los polos. En la línea este-oeste, cualquiera sea el sentido en que se avance, será siempre hacia el mismo punto cardinal, tanto en el ecuador como en cualquiera de los paralelos: mientras no se cambie la dirección de la marcha, será esta oriental u occidental, y por lo tanto constante, aunque se dé la vuelta completa de la tierra, y aunque, una vez dada, se la continúe en el mismo sentido recorriendo indefinidamente la circunferencia de un paralelo, mayor o menor. En la línea norte-sur, en cambio, por cualquier meridiano que se marche, el

punto cardinal hacia el cual se avanza se invierte totalmente al traspasar el polo, si es que se continúa en el mismo rumbo, o dirección, o sentido; es decir, cuando se llega al término de la semicircunferencia en que el meridiano consiste y se continúa por el meridiano opuesto.

Desde ese punto de vista, los puntos cardinales referidos a los fenómenos astronómicos de la salida y la puesta del sol, tienen la constancia que deriva de ser siempre los mismos por más que se prosiga circunvalando sin término el planeta en el sentido de la longitud. Los referidos a los fenómenos geográficos de la ubicación de los polos terrestres, en cambio, se invierten con toda regularidad al llegarse a uno de ellos, cuando la circunvalación es en el sentido de la latitud: en su caso, la máxima extensión posible de marcha continua en la dirección de un mismo punto cardinal, es la que va exactamente de polo a polo, o sea, la extensión de un meridiano.

La terminología latina clásica, complementada, ya que no suplantada —salvo en el estricto lenguaje científico— por la anglosajona moderna, en las condiciones históricas que se ha visto, era una terminología astronómica: la originaban el sol y las estrellas. Al cuajar, tuvo para los hombres que la forjaron una significación ecuménica. Es decir, aplicable a toda la Ecumene, la Gran Isla del Mundo rodeada por los mares, tal como este concepto fue heredado de los griegos por la civilización europea de origen mediterráneo y manejado por ésta hasta las grandes transformaciones de la época del Renacimiento. Siendo el área de esta civilización, no ya pequeña sino muy pequeña, es obvio que en su periferia, y con mayor razón en las zonas que le eran por completo ajenas, la terminología fuera distinta, según las lenguas; lo era, aunque los mismos fenómenos celestes diurnos y nocturnos, con variedad de representaciones, ya míticas, ya racionales, siguieran siendo los rectores empíricos de la idea natural de los puntos cardinales. Es el caso, por lo pronto, del en proporción dilatado aunque disperso orbe germano, fuente de la mencionada terminología anglosajona universalmente impuesta en la modernidad.

VI

Sin embargo, en el propio abreviado centro de aquella civilización, es decir, en el arco de costa greco-romana del Mediterráneo, una terminología de otro origen natural, llamada también a formas de universalidad, se añadió, con carácter subsidiario, a la astronómica. Fue la que podría llamarse terminología meteorológica. Las exigencias de la navegación —por supuesto sólo mediterránea— llevaron a tomar en cuenta para la orientación, además de las regularidades celestes, el régimen de los vientos. Por sí mismos, tenían éstos particular importancia náutica; a ello se sumaba la variedad de las direcciones prácticamente constantes de sus tipos principales, que permitía establecer, con notorio provecho, junto a los cardinales, puntos intermedios o sub-cardinales. El léxico que así se desarrolla, en cuanto denominación de los vientos, tiene su génesis en la primaria existencia social de tierra, bajo los iniciales estímulos de la caza, la guerra, la arquitectura; pero lo que lo promueve a la condición de fijador de comunitarios puntos de referencia respecto al horizonte, es el arte de la navegación, con su perentoria necesidad de orientaciones lo más precisas posibles.

Tal el caso de boreal y austral, derivados de bóreas y austro (u ostro), respectivamente, términos latinos de origen griego el primero e incierto el segundo. Denominando al principio a los vientos que en aquella circumscripita parte europea del Mediterráneo soplan del norte y del sur, han alcanzado —en su forma adjetiva, o en su mucho menos usada forma sustantiva— la reconocida significación universal de los puntos cardinales correspondientes.

A ellos se agregan, con igual sentido, aunque con muy inferior difusión histórica, los nombres de muchos otros vientos. Para la mitología helénica, seguida por la romana, Eolo, dios de los Vientos, tuvo seis hijos y seis hijas casados entre sí, símbolos de los doce vientos principales y sus combinaciones. Tanto como vientos, eran referencias cardinales y sub-cardinales. De ahí el dominante significado de orientación geográfica, particularmente en el mar de la

tradicional Rosa de los Vientos, o Rosa Náutica. Cuando la renacentista concepción de los puntos cardinales, se convirtió ella, sin perder dichos nombres empíricos, en indicadora de treinta y dos rumbos de fundamento astronómico, no ya meteorológico. Habían preparado tal conversión en la llamada rosa azimutal sideral, los árabes navegantes del océano Indico, desde posiciones próximas al ecuador, privilegiadas para referir matemáticamente aquellos rumbos a una pluralidad de estrellas combinadas con la polar.

No obstante, por una lógica inercia histórica, los grandes nautas descubridores de fines del siglo XV y principios del XVI, oriundos del Mediterráneo, trasladaron al Atlántico tales cuales, los viejos nombres greco-latinos de los vientos cardinales e intermedios que eran propios de aquel mar interior. Es notable el caso de Vesputio. A diferencia de Colón, que los maneja con más amplitud, apenas hace uso en sus escritos de los términos anglosajones este, oeste, norte, sur y sus combinaciones; con abrumadora supremacía se valió para los puntos propiamente cardinales, de los astronómicos clásicos de la percepción común, oriente, occidente, mediodía, septentrión; y para los intermedios o sub-cardinales, dio preferencia, en una tácita extensión convencional, a los meteorológicos, o eólicos, que en rigor sólo tenían sentido en la cuenca mediterránea. Designa así en pleno océano, y a veces en el hemisferio sur, por ejemplo, a la dirección SE dirección siroco o lebeche, y a la NO dirección maestra (mistral), nombres todos de vientos de dicha cuenca.

Esa nueva manera de imposición de la cultura sobre la naturaleza, a propósito de los puntos cardinales, ofrece todavía una aplicación más singular. Es cuando, también en pleno océano, el mismo Vesputio llama a la polar estrella tramontana, nombre del más estricto sentido literal mediterráneo: en tal región, y sólo en ella, tramontano ha equivocado milenariamente a septentrional, por el prolongado lienzo montañoso que se atraviesa en esa dirección, observada ésta desde la costa o desde el mar. El femenino tramontana, como adjetivo de la estrella polar, llegó aun a sustantivarse a secas, en el carácter de sinónimo de septentrión o norte. Es

una forma de nominación no ya astronómica, ni siquiera meteorológica, sino simplemente orográfica, de un punto cardinal —habitual tal vez en reducidas áreas lugareñas de pueblos primitivos— que por curiosa excepción, alcanzó a la hora de la expansión europea los honores de una efímera universalidad. (Un destacable antecedente del mismo orden orográfico lo constituye el término boreal, que si bien se originó en la denominación griega de un viento, fue con el significado etimológico de viento de la montaña, desde luego septentrional).

VII

Los tradicionales términos de origen latino —oriente, occidente, meridián o mediodía, septentrión— no por haber quedado al margen del repertorio de las ciencias exactas, agotan su significado en los límites del saber natural, en los cuadros del lenguaje corriente. Con sus irremplazables connotaciones propias, se incorporan al léxico de las ciencias históricas, sociales, humanas, de la cultura o del espíritu; y todavía a los de la filosofía de la historia y la filosofía de la cultura.

Desde el ángulo de la cultura —hoy universalizada— que ha tenido por eje a Europa, con punto de llegada y de partida en el Mediterráneo, la dualidad Oriente y Occidente recorre toda la historia humana desde la antigüedad a nuestros días. La correlación entre ambos términos, es desde la posición geográfica de Europa que se establece, considerada ella misma el centro de Occidente. No ha sido así sin que la natural relatividad inherente a los puntos cardinales este y oeste, por el simultáneo desplazamiento con el observador de los sitios de salida y puesta del sol, haya determinado un largo cortejo de paradojas históricas.

La lógicamente primera y tal vez más llamativa, está constituida por la propia voz Europa. Como denominación del continente de los blancos, se la supone derivada de la muy blanca y bella mujer mitológica así nombrada, hija de

un rey de Fenicia, raptada por Zeus, u otros, y llevada a Creta donde fuera divinizada a la vez que fecundada. De tal personaje puntualizaba ya Herodoto: "Pero es cierto que esta Europa es originaria de Asia". A lo que se suma que por su etimología griega —al margen del inacabado debate sobre sus fuentes filológicas— envuelve a la voz Europa una resonancia, precisamente, de orientalidad, por lo mismo que para los helenos era Euro el nombre del viento cardinal que soplabla de oriente. Todo esto encierra una paradoja acaso sólo comparable, por su radicalidad, a la resultante más tarde de la oriundez también asiática del cristianismo, "ese costado oriental de nuestra cultura", que decía Amiel; no ya meramente adoptado por los pueblos de Occidente, ha llegado a constituir lo que muy a menudo se considera una de las notas más definidoras de la naturaleza espiritual de la occidentalidad.

Sería prolijo entrar aquí en otra clase de paradojas de la dualidad cultural Oriente-Occidente, producto casi siempre de la relatividad que le impone la propia relatividad posicional, ya que no direccional, de los puntos cardinales este y oeste. O sea, de aquellos puntos no condicionados o enmarcados por la fija existencia de los polos geográficos, en cuya virtud, mientras los hemisferios septentrional y austral son únicos por naturales, los occidental y oriental son múltiples por convencionales. Recordemos apenas en este lugar que la totalidad de Europa, corazón de Occidente, aparece como parte de un hemisferio que resulta ser oriental cuando al conjunto de las Américas se le llama, como es frecuente, "el hemisferio occidental". Y a la otra punta, si bien existen criterios más o menos establecidos para el deslinde geográfico-físico entre Europa y Asia, no ocurre lo mismo cuando se trata de la delimitación geográfico-cultural entre Oriente y Occidente. De más está decir que no es consecuencia sólo de la polivalencia histórica de la interna división, tan socorrida, entre Europa occidental y Europa oriental, aun sin la adicional complicación contemporánea de la antítesis política Este-Oeste, en la que el área del Este incluye nada menos que a las ciudades de Copérnico y de

Kant. Por el norte de Africa el oriental Islam se extiende hasta el Atlántico.

La terminología del contraste entre Oriente y Occidente, ella misma de cuño occidental, se remonta a la antigüedad clásica, latina más que griega. Para los helenos, el antagonismo de su mundo propio con el vasto de los para ellos bárbaros que circularmente lo rodeaba, careció, por marcado que fuera, de tan tajante referencia a dos de los puntos cardinales. Distinto fue para los romanos impulsados a sobreponer a la diferenciación genérica de civilización y barbarie, la resultante de dos grandes rumbos culturales, a la vez que políticos. Impuesta ésta, arrastró desde el origen, explícita o implícita, la idea del primado de Occidente. Primero, por la sola oposición estática de uno y otro término, hecha desde la óptica de uno de ellos. Más tarde, a compás del desarrollo de la historiografía moderna, por la concepción de una gran marcha de las sociedades humanas de dirección y destino inexorables.

*La historia universal va de Oriente a Occidente.
Europa es absolutamente el término de la historia universal.*

sentenció Hegel, fijando en expresiones lapidarias su más encumbrada enunciación. Todo un orbe especulativo se instala entre los aledaños de ese punto y los del no menos lapidariamente establecido —con todas sus largas proyecciones en nuestro tiempo— por la fórmula spengleriana de la "decadencia de Occidente".

Apenas un lustro después de la muerte de Hegel, el sansimoniano Michel Chevalier hacía la obvia observación de que ya no la historia universal, sino sólo la civilización occidental marchaba de Oriente a Occidente. Por lo que a la civilización oriental respecta, "al revés de la nuestra, ha marchado ella de Occidente a Oriente". Más que las consecuencias que extraía —de interés desde otros puntos de vista— importa aquí señalar que a continuación traía a primer plano, acaso por vez primera de modo tan significa-

tivo en las conceptualizaciones de filosofía de la historia, el juego cultural de los puntos cardinales norte y sur. La corriente que avanza "del Este al Oeste", tenía a su juicio por "fuerza motriz" la procedente de otras dos "venidas para confundirse, una del Mediodía, la otra del Norte". Sus impulsos se alternan.

De ahí viene que nuestra civilización, en lugar de avanzar en línea recta de Oriente a Occidente, se ha balanceado del Norte al Sur y del Sur al Norte.

Era la hora de la exaltación historiográfica, para la conciencia romántica, de las antítesis y síntesis entre los pueblos germánicos y románicos. Los dos principios, añadía Chevalier, se reproducen en el Nuevo Mundo, prolongación del Occidente. Pero a través de otras etnias, el fenómeno se repite también en el seno de la civilización oriental; ella:

se ha regenerado en diversas épocas, igual que la de Occidente, por una nueva mezcla de los hombres del Norte con los del Mediodía.

Cuando eso escribía Chevalier en 1836, ¿pudo imaginar el advenimiento de un día en que a la tierra entera se le iba a aplicar un solo cuadrangular ordenamiento, étnico y cultural tanto como político y económico, en función de los cuatro puntos cardinales? Todo el tercer cuarto del siglo XX estuvo dominado por la imperiosa antinomia *Este-Oeste*, heredera a su modo de la milenaria Oriente-Occidente, por la referencia ahora a un muy convencional "meridiano" político. En el preciso año 1975, poniéndose en acción una terminología inédita, vino a agregársele *por primera vez a escala planetaria*, la antinomia transversal *Norte-Sur*, referida por su parte a un "paralelo" —ya que no al ecuador— no menos políticamente convencional. En el léxico de la especulación internacionalista, dentro de un sistema de relaciones llegado a ser verdaderamente global, el insurgente problema Norte-Sur (en el que el "Sur" comprende una importante

franja del hemisferio norte) ha venido por lo menos a emular el clásico *Este-Oeste*. Habida cuenta de los aludidos convencionalismos, la cruz resultante es quizá, en nuestro tiempo, el más saliente compromiso entre naturaleza y cultura en el marco de los puntos cardinales. No por su dependencia de cambiantes circunstancias históricas, deja de constituir, en la apertura de la era cósmica, una reacomodación profunda, axiológica tanto como lógica y psicológica, de tradicionales conceptos sobre la marcha de la historia universal.

1980

Sucesión y simultaneidad

*Todos los días son días,
no hay más que un día /
en el mundo;
luego son todos los días
no más que uno.*

UNAMUNO, 1928

I

La relación, o correlación, entre los conceptos de *sucesión* (el “antes-después”) y *simultaneidad* (el “al mismo tiempo”), ha planteado diversos problemas a lo largo de la historia de la filosofía. Por un lado, en torno a la sola idea de tiempo, desde la ontología de la temporalidad a la filosofía gramatical de los tiempos del verbo. Por otro, alrededor de la sola idea de causalidad. En fin, a propósito de dos fundamentales entrecruces: uno, el de tiempo y espacio, especialmente, aunque no exclusivamente, a partir del advenimiento de la teoría de la relatividad y la noción de espacio-tiempo; otro, el más complejo de espacio, tiempo y causalidad.

Nos circunscribiremos aquí a una cuestión que es apenas un detalle —por lo menos a primera vista— respecto a la vastedad de los grandes problemas abarcados en el párrafo anterior: la habitualmente llamada sucesión del día y la noche, “la sucesión más antigua” al decir de Schopenhauer.

Pero no sin recordar que mucho tiene que ver con ella una idea que constantemente interviene, como común denominador, en todos y cada uno de aquellos problemas: la idea de movimiento. Con el recuerdo, además, de que dicha particular "sucesión", vinculada desde el siglo XVIII al debate sobre la causalidad, se ha mantenido de alta en el mismo hasta nuestros días. Es como aproximación a este debate que abordaremos nuestro asunto.

Varias circunstancias han resultado filosóficamente inquietantes, después de ser naturalmente impresionantes. La universalidad de aquella secuencia, en el más literal sentido, al reflejar en la instancia nocturna la inmensidad del universo; su imponente regularidad; la gradación de sus recíprocas contigüidades. Y todavía, circunstancia la más impresionante de todas, su estricta alternancia cotidiana: el día sigue a la noche y la noche sigue al día.

Eterno doble retorno de la luz y la sombra cósmicas, reducido a la unidad por la primacía sensorial y vital del sol; fuente primera, en tanto que retorno, más todavía que el ciclo anual de las estaciones, de reiterados mitos, filosóficos o no. Esa alternancia debió ser la principal y más remota motivación por la cual fue desechada tradicionalmente en el caso, la relación de causalidad en su sentido lógico también tradicional, de poder productor: el efecto resultaría reconvertido en causa de su causa. Doctrina habrá en nuestro siglo que con otra lógica no halle en eso ninguna dificultad.

La vinculación de la llamada sucesión del día y la noche al problema de la causalidad, se ha hecho desde concepciones muy diversas respecto a la naturaleza última del nexo causal. No obstante han coincidido todas ellas en un punto: en que entre el día y la noche —o entre la noche y el día, según se quiera decir— existe *sucesión*.

Pues bien, del punto de vista cosmológico, aun restringido a nuestro solo sistema planetario, tal llamada sucesión es aparente.

Sin internarnos en los dominios de la relatividad, es tan copernicanamente aparente como el movimiento diario

del sol: en realidad —en la objetiva realidad cosmológica— entre el día y la noche existe *simultaneidad*. Más aún; no sólo son simultáneos el día y la noche, sino que para nuestro planeta son únicos: hay un solo día y una sola noche, dados al mismo tiempo.

Sin embargo, en el plano antropológico, no ya cosmológico, las consecuencias vuelven la cuestión mucho más compleja.

II

Cuando Hume llevó a cabo su clásica crítica de la causalidad como idea de conexión naturalmente necesaria, reduciendo el vínculo a simple sucesión constante —necesaria sólo psicológicamente por el hábito— fue pronta la respuesta de Reid:

*Si la causalidad no fuese más que una sucesión constante, se miraría la noche como la causa del día y el día como la causa de la noche.*¹

Descartaba que nunca se pensaba eso. Por supuesto, no lo pensaba Hume, menos que nadie. Pero quizá fue un giro suyo el que sugirió a Reid el argumento, al haber mencionado entre otros futuros sólo *probables* —ya que no demostrada ni probadamente necesarios— el de que "el sol saldrá mañana".² En cualquier caso, desde posiciones teóricas antagónicas sobre la causalidad, tanto uno como otro consideraban la relación entre el día y la noche como una sucesión: implícitamente Hume, explícitamente Reid.

A mediados del siglo siguiente, en su histórica *Lógica*

¹ Versión de A. Bello, en su *Filosofía del Entendimiento*, T. III de sus *Obras Completas*, Caracas, 1951, p. 138.

² D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, trad. de Juan Adolfo Vázquez, Buenos Aires, 1939, p. 99.

de 1843, retomó Stuart Mill la línea de Hume sobre la inexistencia en la causalidad de un lazo misterioso entre el fenómeno antecedente llamado causa y el consecuente llamado efecto. Pero se apartó de aquél, devolviendo la objetividad a la necesidad causal, al requerir para la correspondiente sucesión el carácter de incondicional además de constante o invariable. No le basta la idea de causa como el "antecedente después del cual la cosa *ha llegado* invariablemente en la experiencia pasada".

Comenta:

Esta manera de concebir la causalidad sería expuesta a esta objeción muy plausible de Reid, que en tal caso la noche sería la causa del día y el día la causa de la noche, puesto que estos fenómenos se han sucedido invariablemente desde el comienzo del mundo.

A continuación, el paso más allá de Hume al tiempo que la puesta en camino del rechazo de la explicación de Reid:

*Pero para que la palabra causa sea aplicable, es necesario creer, no sólo que el antecedente ha sido siempre seguido del consecuente, sino también que mientras dure la constitución actual de las cosas, será siempre así. Ahora bien: esto no será verdad del día y de la noche.*³

El argumento de Reid, analizado de inmediato por Stuart Mill con algún detalle, vino a ser el más decisivo elemento en la conformación de su teoría de la causa. Retengamos lo esencial.

Dice:

³ J. Stuart Mill, *Sistema de Lógica*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Madrid, 1917, pp. 335-336.

La existencia del Sol (o de un cuerpo luminoso semejante) y la ausencia de un cuerpo opaco colocado en línea recta entre este astro y el lugar de la Tierra en que nos encontramos, son las únicas condiciones; y la reunión de estas condiciones, sin otra circunstancia superflua constituye la causa.

Puntualiza:

Secuencia invariable, pues, no es sinónimo de causación, a menos que la secuencia no sea, al mismo tiempo que invariable, incondicional. Hay secuencias tan uniformes como otras cualesquiera en el pasado, que no son sin embargo, consideradas como casos de causación. Tales, por un razonamiento exacto, el del día y la noche.

Conclusión:

*La causa de un fenómeno puede, por consiguiente, ser definida: el antecedente o la reunión de antecedentes cuyo fenómeno es invariablemente e incondicionalmente el consecuente.*⁴

En el mismo año 1843 inició Andrés Bello en Santiago de Chile la publicación periódica de su tratado *Filosofía del Entendimiento*. Aunque de entera publicación póstuma mucho más tarde, en 1881, se considera redactado en lo esencial en aquella década del 40. Respecto a la causalidad, rechaza igualmente la existencia de un vínculo misterioso entre la causa y el efecto, ateniéndose a la concepción de sucesión constante y explicando su necesidad —más allá del probabilismo escéptico de Hume— en razones teístas últimas. No lo hace sin refutar a Reid, de que "se miraría la

⁴ *Ibidem*, pp. 336-337.

noche como la causa del día y el día como la causa de la noche"; y de paso a Mill, que había encontrado esa objeción "muy plausible" de limitarse la causalidad a la constancia de la sucesión.

Agudamente dice Bello:

Este argumento se funda en una torcida inteligencia de lo que se llama fenómeno anterior en la sucesión constante que constituye la causalidad... El que busca la causa del día busca un fenómeno que sobreviene a la oscuridad, y es una condición indispensable para que a la oscuridad suceda la luz.

A lo que hay que acudir,

...no es, pues, ni a la noche ni al día, sino a un fenómeno superviniente, esto es, a la presencia o a la ausencia del sol...⁵

No es ahora el problema de la causalidad en sí, lo que nos interesa colocar delante. Es por el momento, la persistencia de la idea de sucesión del día y la noche, más de una vez traída a colación con motivo de dicho problema, aunque más no sea que para desechar —desde tal o cual punto de vista— el carácter causal de semejante sucesión. El paralelo recurso a ella, si bien con criterios distintos, por parte de Mill y Bello, casi un siglo después de Hume y Reid, como punto de apoyo de la reflexión sobre la causalidad, vino a ser acompañado en forma prácticamente coetánea por Schopenhauer, en uno de sus "Apéndices", precisamente de 1844, a *El mundo como voluntad y representación*. En su caso, la idea de sucesión (del día y la noche), resulta no sólo reiterada, sino enfatizada:

Asimismo, la teoría de Hume, según la cual el

⁵ A. Bello, *op.cit.*, ed. cit., pp. 138-139.

concepto de causalidad nace de la costumbre de ver dos estados sucederse constantemente el uno al otro, queda refutada por la sucesión más antigua, a saber: la del día y la noche, que a nadie se le ha ocurrido considerar como sucesión causal.⁶

A principios del presente siglo, eso se le iba a ocurrir, sin embargo, nada menos que a Bertrand Russell. Dos veces, por lo menos, volvió a la idea de dicha sucesión con referencia al problema de la causalidad. No sólo le dio a éste una solución distinta a las de sus antecesores —también distintas entre sí— sino que empezó por alterar su planteamiento mismo. Impugna expresamente a Mill, quedando más cerca del probabilismo de Hume; pero enriqueciéndolo con la idea de *función*, a su juicio desatendida hasta entonces por los filósofos. Entiende que debe rechazarse "la noción usual de causación". En lo que a nuestro presente tema importa, ello lo lleva a concluir, entre otras cosas:

...cualquier caso de sucesión lo suficientemente frecuente, será causal en nuestro sentido actual; por ejemplo, no nos negaremos a decir que la noche es la causa del día.⁷

Consciente de lo revolucionario de su aserción, agregaba en el mismo lugar:

Nuestra resistencia a decirlo débese a la facilidad con que podemos imaginar que la sucesión deje de producirse, pero en razón del hecho de que causa y efecto deben estar separados por un intervalo temporal finito,

⁶ A. Schopenhauer. *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, 1960, T. I. p. 133

⁷ B. Russell, *Conocimiento y causa*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, 1975, pp. 62, 63, 64. (Escrito originariamente incluido en el volumen *Misticismo y lógica y otros ensayos* de la ed. inglesa de 1918).

cualquier sucesión de esta índole podría dejar de producirse por la intromisión de otras circunstancias en el intervalo.

Tal decía en escrito publicado en 1918. Tres años después, volviendo sobre la causalidad, entendía ilustrarla

...con la antigua discusión respecto a si es posible decir que el día causa la noche, sobre la base de que el día es siempre seguido por la noche.

Y de nuevo a conciencia de su heterodoxia, continuaba:

La respuesta ortodoxa decía que el día no podía llamarse causa de la noche, porque aquél no sería seguido por ésta si la rotación del globo terrestre cesara o bien se hiciera tan lenta que una vuelta completa llevara un año.⁸

No hizo Russell alusión expresa a lo que se ha llamado la "circularidad" del proceso, aunque sí tácita: en su texto de 1918 la noche es causa del día; en el de 1921, el día es causa de la noche. En 1976, en un ambiente intelectual de "vuelta a Hume", el bicentenario de la muerte de éste motivó, entre otras recordaciones, el afinado reverdecimiento de su crítica de la causalidad; y no sin tenerse presente a Russell, se sintió, sí, como dificultad aquella llamada circularidad. Para superarla en la integración de la idea de causa, se añadió a la noción de sucesión constante, la de *irreversible*, así como Mill —también con el propósito de completar a Hume— había añadido la de incondicional.

La verdad es que en el caso del día y la noche, no existe, de hecho, tal reversibilidad, ni por tanto, la supuesta circu-

⁸ B. Russell, *Análisis del espíritu*, trad. de Eduardo Prieto, Buenos Aires, 1972, p.101. (Obra de 1ª ed. inglesa en 1921).

laridad: la noche que sigue al día no es la misma que lo antecedió, ni el día que sigue a la noche es el mismo anterior a ésta. No hay regreso o "retorno", ni siquiera aparente, como es, en efecto —en tanto que aparente— el del sol. El sol que vuelve, además de que parece, es siempre el mismo; en cambio el nuevo día o la nueva noche, parecen y efectivamente son "otro día" u "otra noche", respecto al anterior o la anterior. Al margen del mítico "eterno retorno", para el sentido común hay un avance continuo de los días y las noches, a lo largo de un camino recto o una línea recta sin principio ni fin.

Se equivoca el sentido común al concebir ese camino o esa línea como rectos y estrictamente temporales, cuando se trata, en realidad, de un ovillado recorrido espacial; pero acierta en la novedad constante —y por tanto en la irreversibilidad— de cada día y de cada noche.

III

Todos los clásicos mencionado difieren entre sí, así sea sólo en parte en algunos casos, en la explicación del nexo causal: Hume y Reid, Mill y Bello, Schopenhauer y Russell. Es a su vez el caso de los aludidos debates recientes sobre la causalidad que se han encarado también con la llamada sucesión del día y la noche. Pero siempre, ayer y hoy, se coincide en afirmar, sin ninguna salvedad, dicha sucesión.

Sin embargo, en el orden cosmológico —el que importa a los efectos de la causalidad— el día y la noche no se suceden, ni circular ni rectamente, como no asciende ni descende el sol en giro alrededor de la tierra. Así como el sol *no pasa* —prescindencia hecha de otra clase de movimientos suyos— *tampoco pasan* el día y la noche. Somos nosotros quienes *pasamos* sucesivamente a diario por una sola zona de luz y una sola zona de sombra, constantes a la vez que *simultáneas*.

En ese nosotros incluimos a nuestro planeta, nave cósmica en la que hacemos el trayecto que atraviesa aquellas

dos estables zonas, no afectadas en cuanto tales por la variante anual de la precesión de los equinoccios. De ahí nuestra ilusión de sucesión del día y la noche: la misma que nos hace ver desde el tren correr los árboles a lo largo de la vía; pero sobre todo, literalmente, la misma que nos hace ver al sol en un movimiento de ascenso y descenso de la mañana a la tarde. Así como no hay sucesión real en dichos desplazamientos, en tanto que tales, tampoco la hay en el día y la noche. En el caso del sol, la apariencia psicológica es la misma, no por similitud sino por identidad: se trata de representaciones indivisiblemente generadas por la rotación de la tierra en torno a su eje.

De sucesión entre el día y la noche, como problema de nexo causal entre uno y otra, no debió haberse hablado jamás después de la inversión copernicana. No obstante, se ha seguido hablando aun en el ámbito einsteniano de la relatividad, con su revolucionaria concepción de la relaciones entre simultaneidad y sucesión en el espacio-tiempo, que tanto inquietó al Bergson de *Duración y simultaneidad*.

¿Significa esto que genéricamente —sobrepasando la cuestión de la causalidad— carezca de sentido hablar de sucesión del día y la noche? De ninguna manera. Nos enfrentamos aquí con un obligado replanteo de la relación entre realidad y apariencia en el solo marco de la percepción sensorial, más acá de la metafísica oposición de lo sensible y lo suprasensible: del kantiano “océano de la apariencia” y la realidad última de la cosa en sí.

Sin salir del mundo de los sentidos, realidad y apariencia se entrecruzan, en una como intersección de planos. Un plano hay en que la realidad cosmológica (simultaneidad del día y la noche), se nos encubre bajo la forma de ilusoria apariencia perceptiva (sucesión del día y la noche). Pero hay otro plano en que esa apariencia psicológica, resulta ser vital realidad antropológica.

El ritmo cósmico de la luz diurna y la sombra nocturna, resultante de un *movimiento nuestro*, productor de tantas engañosas apariencias, determina, por otra parte, ritmos biológicos y psíquicos tan reales como profundos,

presididos, aunque no monopolizados, por el grande de la vigilia y el sueño.

Esos ritmos, que alcanzan a la naturaleza entera dentro del sistema, se manifiestan no sólo en el contraste día-noche, sino aun en el seno de uno y otro término. No es mero convencionalismo hablar de salida, ascenso cenital, descenso y puesta del sol, fenómenos todos de más trascendente significado que el de ilusión sensorial; el ritmo biopsíquico de mañana y tarde, sólo en el grado de intensidad se diferencia —realmente, no aparentemente— del de día y noche. Menos, pues, es mero convencionalismo hablar de este último como sucesión. Pero esta imperativa realidad antropológica, aunque de inevitable fundamento cosmológico, nada tiene que ver cuando tal sucesión es introducida en la forma en que se lo ha hecho, en el debate sobre la causalidad, haciéndola ocupar el sitio de una simultaneidad cosmológica pasada por alto.

Crisis de la idea de historia como geo-historia

En las especulaciones de filosofía de la historia producidas en la época moderna, hay un tópico recurrente, vuelto muy manifiesto en nuestros días. Lo constituye la idea de unificación de la humanidad, o del espíritu humano, o de la historia universal, o del mundo. En la última variante la expresión "mundo" es empleada en el doble sentido, no siempre bien distinguido, de mundo histórico y mundo físico, pero éste referido exclusivamente a nuestro planeta.

No se trata, en todas sus aplicaciones, de la idea abstracta e intemporal de unidad, sino de *unificación*, en cuanto idea de un proceso, conducente a un resultado. Ese proceso, hecho patente en la época moderna, sobre todo en nuestros días, es cumplido por la especie humana sobre la Tierra, en cuanto habitante de la misma y creciente pobladora de su ámbito. Por esta circunstancia la mencionada idea ha venido a resultar inseparable de otra, que se presenta —más implícita que explícitamente— como su fundamento: la idea de la historia como *geo-historia*. Es decir, la idea del radical condicionamiento de la Historia *Uni*-versal por la Tierra *una*. Del punto de vista del espacio, aparece esta última como el lugar necesario a la vez que como el límite inexorable de aquélla.

Pues bien, la idea de historia como geo-historia, en el expresado sentido, ha venido a ser puesta bruscamente en crisis por la apertura de la era cósmica. No ya como simple observador sensorial, o como emisor de radiaciones, o como impulsor de sondas cósmicas desde la corteza o la atmósfera

terrestres, sino en sí mismo, en su propia entidad psico-corporal, el hombre resulta autoproyectado hacia otros mundos, naturales o artificiales, diferentes de su planeta originario. Independientemente de la antigua, proteiforme y siempre renovada doctrina de la pluralidad de los mundos habitados por seres racionales, la era cósmica instaura así, de golpe, la perspectiva de una pluralidad de mundos *habitables* por la especie humana. Desde tal momento, la historia universal que ella protagoniza deja de ser la geo-historia con rigurosa clausura espacial concebida por el pensamiento moderno.

Muy variados hechos han conducido a la idea de unificación de la humanidad (o del espíritu humano, o de la historia universal, o del mundo), en el sentido indicado. Pueden ellos ser referidos a dos momentos, determinantes a su vez de dos momentos en las aludidas especulaciones modernas de filosofía de la historia. En primer lugar, el descubrimiento de América y la circunnavegación del globo hacia el 1500; paradójicamente, al mismo tiempo que impusieron la dualidad entre el Viejo y el Nuevo Mundo, hicieron de ambos, hasta entonces históricamente separados, uno solo.

En segundo lugar, ya en nuestro siglo, el advenimiento de guerras "mundiales", de las que surgieron la Sociedad de las Naciones y las Naciones Unidas, primeras grandes tentativas de ordenar en una sola supra-comunidad jurídica la totalidad de los grupos humanos organizados. Entre uno y otro momento, todo lo acontecido desde el Renacimiento en los más diversos campos de la actividad humana. Muy especialmente, del punto de vista que ahora nos interesa, en el campo de las comunicaciones, tanto físicas, en cuanto transporte de personas y cosas, como mentales. En las físicas, desde las marítimas abiertas por Colón y Vasco de Gama, hasta las aéreas, pasando por las terrestres de la locomotora y el automóvil; en las mentales, desde la imprenta hasta la televisión, pasando por el telégrafo, el teléfono y la radiotelefonía.

Todo ese conjunto de comunicaciones, progresiva-

mente incrementado por el subyacente impulso revolucionario de la ciencia, la técnica y la industria, ha constituido el más ostensible factor de unificación histórica de la humanidad hasta el umbral de la era cósmica.

Pues bien, la idea de *unificación*, manejada como equivalente de *universalidad*, que todos esos hechos han introducido e impuesto en las modernas especulaciones de filosofía de la historia, ha tenido siempre el sentido que hemos llamado *geo-histórico*: la unificación ha sido entendida invariablemente como de la especie humana *alrededor de o en torno a* el planeta Tierra, a partir del hecho decisivo de la experimentación de su esfericidad y su totalidad, por el descubrimiento de América y el acceso al Oriente marchando en una u otra dirección. Ejemplos representativos del ciclo clásico son los casos de Condorcet y Comte, por un lado y de Hegel y Humboldt, por otro; del ciclo contemporáneo, los de Toynbee, Teilhard de Chardin y Jaspers. Puede apreciarse a través de ellos la conmoción que para la filosofía de la historia significa —por significarlo para la historia a secas— la apertura de la era cósmica.

El título de la obra de Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, insinúa ya su idea fundamental: la unificación alcanzada por el espíritu humano como consecuencia de la marcha incesante del progreso a través de la historia. Conforme a la inspiración racionalista del iluminismo, ese progreso era fruto ante todo de la razón, concebida como factor de avance a la vez que de convergencia de las sociedades humanas en el tiempo y en el espacio. El "cuadro histórico" se distribuía en diez épocas. Es a la octava que corresponden, junto con la invención de la imprenta y la emancipación renacentista de las ciencias y la filosofía, los grandes hechos del descubrimiento de América y la comunicación directa con las partes orientales de Africa y Asia. El influjo de estos hechos geográficos "sobre el destino de la humanidad entera", no debe tener de término sino la duración de ésta. Hombres intrépidos "habían hecho retroceder para Europa los límites del universo".

Conforme a ello,

solamente en esta época ha podido conocer el hombre el globo que habita, estudiar en todos los países la especie humana.

Ese conocimiento, ese estudio, se consolidaron en la novena época, que corrió desde Descartes hasta la Revolución Francesa, es decir, hasta el momento en que Condorcet escribe. En cuanto a la décima y última, pertenecía al porvenir. El capítulo que le dedica es, acaso, atendida la lucidez con que prevé las grandes direcciones de la marcha ascendente seguida luego por la humanidad, el más admirable de toda la obra. Cabe considerar a sus páginas, por la feliz combinación de concepciones científicas, anunciaciones técnicas e ideales sociales luego realizados, verdaderamente prefiguradores de lo que viene llamándose hoy la "futurología". Nada, sin embargo, en ellas que imagine la evasión del hombre algún día, de aquel globo conquistado y dominado por la razón.

Continuador directo de Condorcet se sintió Comte. "Mi precursor Condorcet", lo llama a menudo sin perjuicio de reconocer dos antecesores de éste en la idea de unificación progresiva del género humano: Pascal y Leibniz. En otra escala, histórica y filosófica, lo guía el mismo pensamiento del progreso constante y necesario por el ensanche de la razón. Ese progreso, visto siempre desde el ángulo de la sociedad occidental, es el de la humanidad entendida como un solo ser, con conciencia creciente de su unidad y solidaridad, también recientes. En distintos lugares de sus escritos, mayores y menores, destaca la significación en ese proceso, del gran hecho renacentista de la unificación geográfica del planeta. Así en el decimotercero y último de los "Diálogos" del *Catecismo positivista*:

Por fin el descubrimiento de América y de un camino marítimo a las Indias suministra vasto campo a la extensión decisiva de las relaciones industriales, de modo propio a caracterizar y consolidar la nueva vida occidental.

El occidente, protagonista supremo del progreso, hace de la humanidad, bajo el signo del desarrollo industrial, una entidad concreta única, por la comunicación cada vez más estrecha de todos sus individuos sobre toda la superficie del globo. En términos que parecen del léxico reciente de Teilhard de Chardin, expresa admirablemente ese destino geohistórico de la humanidad, al definirla como "*el conjunto de los seres convergentes*".¹

Sin embargo, del punto de vista estrictamente espacial, la posesión de este globo es el término del progreso positivo de la especie, aunque este progreso esté llamado a continuarse indefinidamente en otros órdenes: científico, técnico, social, moral, espiritual.

Llevado Comte a su doctrina de la Religión de la Humanidad, esta última es, no ya un solo ser, sino el Gran Ser, objeto de adoración y culto: "la Humanidad sustituye definitivamente a Dios". Pues bien, la más absoluta certidumbre le asiste de que ese Gran Ser tiene en nuestro planeta su única e inexorable morada. El misterio cristiano de la Trinidad encuentra su sustituto en la Trinidad positiva constituida por el Gran Ser, la Humanidad, asentada en el Gran Fetiche, la Tierra, que se mueve en el Gran Medio, el Espacio. Ello determina las fronteras prácticas que en distintos escritos imponía, de acuerdo con su concepción de lo útil en el conocimiento, al objeto de los estudios astronómicos. Muy expresivamente, en el séptimo "Diálogo" del ya citado *Catecismo*:

La religión positiva define la astronomía como el estudio celeste del planeta humano; es decir, el conocimiento de las relaciones geométricas y mecánicas con los astros susceptibles de afectar nuestros destinos, modificando el estudio de la tierra.

¹ A. Comte, *Système de Politique Positive*, 1854, T. IV, p. 30 (el subrayado es del propio Comte).

Como consecuencia obligada, nada de lo que está más allá del sol debía interesar ni ocupar a la astronomía.

Por el lado alemán —prescendencia hecha del antecedente de Leibniz y de variadas manifestaciones iluministas y románticas a partir de Kant y Herder— la idea de la unificación del género humano en la historia universal, alcanza su expresión cumbre en Hegel.

El autodespliegue dialéctico de la realidad última, concebida como Idea absoluta, se convierte en la autoconciencia creciente del Espíritu. Identificado éste con la Razón, sus manifestaciones superiores, sinónimas de universalidad, se producen en la época moderna.

Se siente Hegel mismo el órgano culminante de esa autoconciencia.

Su teoría se va gestando desde sus primeros escritos, hasta coronarse en la *Fenomenología del espíritu* y reiterarse en sus obras posteriores, en especial en las póstumas *Lecciones de filosofía de la historia*. En especial, hemos dicho, porque en cierto modo, toda su filosofía del espíritu es filosofía de la historia.

En las citadas *Lecciones*, junto con el contemporáneo renacimiento de las ciencias y las artes, los grandes hechos del descubrimiento de América y el nuevo camino hacia las Indias Orientales reaparecen como decisivos. Observación concluyente del punto de vista geo-histórico:

El hombre averiguó que la tierra es redonda, o sea, algo cerrado para él.

Pero hay algo más. Esa instancia de clausura marca, por otro lado, el solemne momento en que el espíritu alcanza la autoconciencia de su universalidad. El sujeto de esta universalidad es, como en los pensadores antes mencionados, el hombre europeo:

La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal.

Así es porque

si bien la tierra es una esfera, la historia no describe un círculo alrededor de ella,

como lo hace el sol en su marcha aparente. Este “sol exterior, sol físico”, nace en Asia y se pone en Europa. Pero el pasaje de Asia a Europa del otro sol, el del espíritu en la historia, no es de un orto a un poniente, sino de la noche al día. Es en Europa

donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso.

Es en ella, y sólo en ella que alumbra

el gran día del espíritu, por obra del espíritu que el espíritu mismo realiza en la historia universal.

Se comprende que conforme a tal criterio, América quede al margen de esa historia universal. Si bien la ve Hegel como tierra del porvenir, su porvenir es sólo el de realizarse como anexo o prolongación de Europa. Con mayor razón se comprende que para nada se prevea la continuidad de la historia por el autodesenvolvimiento del espíritu más allá del planeta Tierra.

El criterio geo-histórico como fundamento de la idea de unificación progresiva del espíritu humano, se presenta a otra escala en Alejandro Humboldt. Será así a través de las relaciones de aquellos conceptos con la que él llama idea del Universo, en el sentido del Cosmos. Por su título, y por las especializaciones más notorias del autor, hay una tendencia a pensar que los cuatro tomos de su obra maestra *Cosmos*, tratan sólo de ciencia y filosofía de la naturaleza. La verdad es que hay además allí, a partir de ellas, una filosofía de la historia. Aparece en el tomo segundo, dividido en dos partes complementarias: “Reflejo del mundo exterior sobre la imaginación del hombre” y “Ensayo histórico sobre el desa-

rollo progresivo de la idea del Universo". La idea del Universo, o del Cosmos, no es una idea más, entre otras, cuya historia se proponga. Es una idea privilegiada, no sólo con relación al conocimiento físico del mundo, sino también con relación al devenir de la historia universal. Su progreso es inseparable del general progreso histórico, y aun de la meta histórica de la humanidad. Es que la idea del Cosmos no se circunscribe a la naturaleza, sino que resume a todas las otras, del mismo modo que la Ciencia del Cosmos —cuya fundación entiende Humboldt hacer— es la ciencia general que planea sobre todas las ciencias particulares.

Pues bien, en el desarrollo progresivo de esa idea, el descubrimiento de América no es, por su parte, un hecho más, entre otros más o menos importantes. Es el capítulo clave de la historia universal, significativo de un acontecimiento culminante, por lo que tiene de conquista de la razón y del espíritu humano, a través del conocimiento científico del mundo exterior. Opera una trasmutación fundamental en el devenir histórico inserto en el devenir cósmico, quedando como su verdadero centro: gran punto de llegada a la vez que de partida. Pero, por eso mismo, considera Humboldt que con ese episodio se cierra definitivamente la expansión humana en el mundo exterior, es decir, en el espacio. En su filosofía del Cosmos, filosofía de la historia a la vez que de la naturaleza, ningún asomo del advenimiento de la que hoy llamamos era "cósmica". El siguiente pasaje se nos presenta ahora como la concordante conclusión de todo un clásico ciclo especulativo en la materia:

Con la toma de posesión de todo un continente, que había permanecido oculto hasta entonces, con los más grandes descubrimientos que haya sido dado a los hombres cumplir en el espacio, se cierra para mí la serie de acontecimientos que han agrandado por sucesivas sacudidas el horizonte de las ideas, que han incitado a los espíritus a la búsqueda de las leyes físicas y han sostenido los esfuerzos intentados para abrazar definitivamente el conjunto del mundo.

En lo sucesivo, como se ha dicho más arriba, la inteligencia no tendrá más necesidad, para hacer grandes cosas, de la excitación de los acontecimientos; ella se desarrollará en todas las direcciones por el solo efecto de la fuerza interior que la anima.²

La que venimos llamando idea de unificación de la humanidad sobre un fundamento geo-histórico, llegó a conocer su clímax al promediar el siglo XX, a continuación inmediata de la Segunda Guerra Mundial. Puede verse en tres obras altamente representativas, de un inglés, un francés y un alemán, producidas en forma simultánea: *La civilización puesta a prueba*, de Toynbee, 1948; *El fenómeno humano* de Teilhard de Chardin, libro impreso en 1956, después de su muerte, pero con advertencia y apéndice fechados por el autor en 1947 y 1948; *Origen y meta de la historia* de Jaspers, 1949.

En el *Estudio de la Historia*, empezado a publicar en 1933, había puesto Toynbee el acento en el pluralismo de las civilizaciones y la discontinuidad de la historia, haciendo agudas críticas del egocentrismo de la sociedad occidental. En *La civilización puesta a prueba*, recopilación de ensayos, la mayoría escritos en "los quince meses anteriores a enero de 1948", lo puso, en cambio, en la idea de la *unificación del mundo*. Esta unificación, preparada por la expansividad de otras civilizaciones, resultó completada al fin en la época moderna, precisamente por la acción del Occidente. Además de en toda la obra, la idea llega a figurar en el título de uno de los ensayos: "La unificación del mundo y el cambio en la perspectiva histórica". Alude en él al "dramático y revolucionario efecto" de la hazaña de los marinos del Renacimiento:

Produjo nada menos que una completa transformación del mapa del mundo; no, por cierto, del mapa

² A Humboldt, *Cosmos*, ed. 1866-1867, T. II, pp. 429-430 (el subrayado es nuestro A. A.).

físico, sino del "cubrimiento humano" de esa porción de la superficie del planeta que es transitable y habitable por el hombre y que los griegos acostumbraban llamar la *ecumene*.

Más adelante:

La humanidad estuvo siempre dividida; en nuestro tiempo hemos llegado por fin a la unión.

Puntualiza todavía más el criterio geo-histórico en el ensayo que da título a todo el volumen:

La expansión de la Cristiandad Occidental muestra dos rasgos especiales: siendo oceánica, constituye la única expansión de una civilización que, hasta la fecha, ha sido literalmente mundial en el sentido de extenderse sobre toda la porción habitable de la superficie de la Tierra; y, debido a la conquista de "espacio y tiempo" por los medios mecánicos modernos, la difusión de la red de la civilización material occidental ha puesto a las diferentes partes del mundo en un contacto físico mucho más íntimo que jamás.

Sólo en el grado —y eso apenas— se diferencian estas conclusiones de las de los autores de los siglos XVIII y XIX mencionados antes: la historia universal se ha unificado espacialmente al expandirse el Occidente a la totalidad del "mundo", tomado este término en el sentido de nuestro planeta. En cuanto a las perspectivas futuras del progreso humano, subsiste también una coincidencia fundamental. Cree Toynbee que "el mundo" —es decir, la Tierra— "va a unificarse políticamente, sea como fuere, en el futuro cercano"; pero por encima de todo cree que, clausurada la expansión física, el progreso tendrá por escenario el campo subjetivo de la conciencia. Es lo que pensaban los Condorcet, Comte, Hegel, Humboldt, para seguir limitándonos a ellos. Sólo que éstos, en una u otra forma, veían ese progreso subjetivo en

el desenvolvimiento de la razón, en tanto que Toynbee, desde su fe cristiana, lo ve en la religión revelada. En el último ensayo, "El sentido de la historia para el alma", concibe al planeta históricamente unificado por la cristiandad occidental, como una "provincia" del Reino de Dios. Idea favorita suya en esa etapa de su pensamiento, la había anticipado ya en el prefacio, acotando: "Y así la Historia cede el paso a la Teología".

Al frente de *El fenómeno humano*, pedía Teilhard de Chardin que fuera leído,

no como una obra metafísica, todavía menos como un ensayo teológico, sino única y exclusivamente como una memoria científica.

La verdad es que, aun prescindiendo del resto de la producción del autor, este solo libro participa, de mayor a menor, del triple carácter de científico, metafísico y teológico. Encierra una especie de recorrido a la inversa, y en orden decreciente, de los tres estados de la clásica ley de Comte. En lo que tiene de filosófico, a su vez, contiene entre tantos aspectos, una forma de filosofía de la historia universal. Tal filosofía de la historia, en la medida en que allí existe, está dominada por la idea de unificación creciente del espíritu humano. Y esta idea, por su parte, aparece muy típicamente regida por el criterio geo-histórico, en el sentido dado a esta expresión en estas páginas. La idea de "Unificación" a lo largo de la evolución histórica, le resulta tan decisiva que gusta escribirla con mayúscula. Unificación por la "Convergencia" que conduce al logro de la "Humanidad" una, como "Espíritu de la Tierra", es decir —acuñando el término que considera necesario— como *Noosfera*.

El proceso, en cuanto fenómeno, arranca de la materia inanimada:

Bajo las pulsaciones de la geo-química, de la geotectónica, de la geo-biología, un solo y mismo proceso de fondo, siempre reconocible.

De la Geogénesis a la Biogénesis, y de ésta a la Psicogénesis. La marcha de la historia desemboca al fin en la constitución de la Noosfera, envoltura o membrana pensante del planeta. Por delgada y granular que fuera en el primer momento, esta membrana quedó constituida ya, circundando la Tierra, cuando en el alba del Neolítico, por Alaska y otras vías tal vez, el hombre penetró en América. Pero se integró definitivamente y empezó a hacerse apretada y densa, cuando por virtud del “ascenso del Oeste” Europa descubre el Nuevo Mundo y se expande en él. Por eso:

No es simple candor celebrar como un gran acontecimiento el descubrimiento de América por Colón...

¿Podría este hecho ser sobrepasado, alcanzando el hombre el espacio exterior y llegando a otros astros? Admite la posibilidad teórica, pero la estima tan débil que “no vale la pena” tomarla en cuenta. Su previsión es otra:

*Imagino que nuestra Noosfera está destinada a ce-
rrarse sobre sí misma, y que es en una dirección no
espacial, sino psíquica, que ella encontrará, sin tener
que dejar ni desbordar la Tierra, la línea de su evolu-
ción.*

La historia, entonces, reducida a geo-historia, expresión que no usó, pero que está de acuerdo no sólo con su pensamiento sino también con su léxico.

La obra de Jaspers, *Origen y meta de la historia*, es especialmente indicada para el término de la revisión que venimos haciendo. Lo es por varias razones: la jerarquía filosófica del autor; la expresa preocupación, en el título mismo, por la *meta* de la historia; la relación, también expresa, que hace entre *historia* y *cosmos*; y todavía la circunstancia adicional de ser, tal vez, la más importante obra de filosofía de la historia, en su sentido clásico, publicada prácticamente en el momento mismo —ocho años antes, apenas— en que iba a producirse para y por el hombre, es

decir, para y por la historia universal, la súbita apertura de la era cósmica.

La idea de unificación histórica de la humanidad, aparece tratada, con muy diversos desarrollos filosóficos, en dos capítulos, significativamente titulados “Unidad del mundo” y “Unidad de la historia”. En el primero dice Jaspers:

*La técnica ha producido la unificación del mundo
al hacer posible una rápida comunicación nunca cono-
cida anteriormente. La historia de la humanidad
“única” ha comenzado.*

Dice en el segundo:

*La unidad del hombre se desarrolla por virtud de
la comunidad del suelo natural (la unidad del plane-
ta) y la comunidad del único tiempo.*

En todo ese típico enfoque geo-histórico, el descubrimiento de América y los que le acompañan, vuelven a resultar capitales:

*Los descubrimientos geográficos llevaron a la pri-
mera circunnavegación terrestre y a la averiguación
de que viajando hacia el Oeste se pierde un día. Esto
ocurrió hace cuatrocientos años. Nunca antes había
sabido el hombre de la forma esférica de la Tierra, en
este sentido de realidad y no meramente de sospecha.*

Sobre tales bases, una categórica conclusión a propósito de la *meta* de la historia: la expansión espacial del hombre está definitivamente clausurada.

Admite Jaspers la posibilidad de existencia de seres racionales en otras partes del universo, o sea, la vieja y siempre actualizada idea de la pluralidad de los mundos habitados. Pero no deja ningún resquicio para una entrada de la nueva idea de la pluralidad de los mundos habitables

por el hombre terrestre. En el capítulo "La pregunta por el futuro", escribe:

¿Sentirá un día el hombre el globo terráqueo como una angostura? Ya no hay ninguna lontananza abierta para él. En punto a espacio y materia, únicamente puede moverse girando en círculo.

Uno de los últimos apartados de la obra se titula "Historia y Cosmos". Allí se lee:

Con la accesibilidad del planeta, como un todo, se ha cerrado el camino del espacio.

Y todavía:

Ahora la morada de la existencia está cerrada, exactamente conocida en sus dimensiones.

En fin:

Este aislamiento en el cosmos es un límite real de la historia.

Entre los filósofos de la historia que se ha visto — escogidos no como únicos, ni tampoco al azar, sino como algunos ejemplos particularmente representativos de sus respectivas épocas— hay un notable contraste entre los primeros y los últimos.

Los del primer ciclo, Condorcet, Comte, Hegel, Humboldt, fueron ajenos a la tradición teológica de la religión sobrenatural, sostenedores todos ellos de la idea iluminista del progreso por la razón; los del ciclo contemporáneo, en cambio, Toynbee, Teilhard, Jaspers, de un modo u otro participan de la fe cristiana, elemento influyente en sus concepciones no sólo del origen sino también de la meta de la historia. Pues bien, no obstante esa profunda divergencia teo-filosófica, unida a la distancia que los separa en el tiempo, resulta

sorprendente la similitud del planteamiento, desarrollo y conclusión, bajo el ángulo que hemos llamado geo-histórico: sustancialmente la misma idea de unificación de la humanidad, del mundo y de la historia, a través de un proceso en el que actúan de clave el descubrimiento de América y la circunnavegación del globo, con clausura espacial definitiva de toda historia en la corteza del planeta Tierra.

Ocho años apenas después de publicada la última de las obras mencionadas, acontece el advenimiento de la era cósmica, y con ella, la incipiente *experimentación* de la pluralidad de mundos habitables por la humanidad terrestre.

En frase que era conclusión suya, pero que expresaba también la de sus antecesores y coetáneos, había dicho Jaspers de aquella supuesta clausura espacial, que era un *límite real de la historia*. Real en el sentido de escenario físico u objetivo de la misma, aunque —por él y los otros— se reservasen posibilidades ilimitadas para el avance espiritual o subjetivo. La era cósmica rompe bruscamente ese límite *real*. Pero no sólo eso. Al hacerlo, lo aleja de tal modo en el espacio, que tal ruptura viene a significar potencialmente, la desaparición o eliminación de todo límite en ese mismo sentido. Para la historia, se trata de una apertura al infinito comparable a la que, para la cosmología, significó el revolucionario pensamiento de Giordano Bruno, al sacarla del encierro de la esfera de las estrellas fijas que el propio Copérnico había dejado subsistente.

Las consecuencias en el campo de la filosofía de la historia son inmensas. No sólo porque la *meta* de la historia universal aparece por fuerza bajo otra perspectiva, sino también porque la luz arrojada por los nuevos hechos —o acontecimientos— obliga a considerar igualmente bajo otro ángulo filosófico, su *origen* y su desarrollo hasta hoy. En cuanto replanteo de problemas, todo ello se impone para criterios tanto teológicos como no teológicos, así como también, con alcance más amplio, para criterios tanto espiritualistas como materialistas. Y si en cualquier caso la filosofía de la historia es inseparable, no ya de la antropología filo-

sófica, sino de la propia ontología, ahora la relación con ellas se presenta bajo aspectos nuevos.

De todas maneras, cualesquiera sean las consecuencias en esos planos, es ya cierta del punto de vista estrictamente fáctico, la prolongación de la historia humana más allá de nuestro planeta. No ha sido con quebranto, sino, por el contrario, con fortalecimiento de la idea de unificación de la humanidad (o del espíritu humano, o de la historia universal, o del mundo, conforme a las formulaciones ya vistas). Ha sido con quebranto, en cambio, del fundamento sobre el cual venía reposando: la idea de historia como *geo-historia*, en el sentido de devenir circunscripto a la Tierra de modo fatal. En ese sentido —ya que no en otros que convencionalmente podría dársele al término— la *geo-historia* sucumbe ante el advenimiento de la *astro-historia*. Iniciada ya ésta en el campo de la historia-hecho, en lo sucesivo habrá que dársele también un sitio en el de la historia-conocimiento. Al hacerse cargo esta última de la era cósmica, un sector tendrá necesariamente que asumir la condición de *astro-historia*. No se trata de un ensanche meramente acumulativo. Constituye ello para el conocimiento histórico una radical novedad cualitativa, un *novum* que confiere una significación distinta al concepto mismo de historia universal.

1972

Praxis y espacio exterior

La vieja idea de la pluralidad de los mundos habitados, primero mítica, después filosófica, ha ingresado desde hace tiempo en el dominio de la ciencia. Pero aun en su más actualísima modalidad científica, no ha trascendido la condición de hipótesis no verificada, por muy poderosa que algunos consideren su verosimilitud.

Distinto es el caso de la nueva idea de la pluralidad de los mundos habitables por el hombre de nuestro planeta. Por lo pronto, a su respecto, verificación equivale a realización. En aquella antigua idea, la verificación experimental, de producirse, lo sería de una preexistente realidad, independiente del hombre terrestre. En esta nueva idea la verificación sólo puede tener lugar por un enriquecimiento de la realidad, incorporando a ella misma dicha idea, por obra de la acción humana.

Pues bien, su verificación experimental, con ese carácter, ha tenido un comienzo efectivo con el de la conquista del espacio exterior, y en particular con el descenso del hombre en la Luna; por más que todas sus ulterioridades sigan siendo hipotéticas, ese comienzo de verificación en la praxis la distingue esencialmente de la primera. Aunque la vieja idea no llegara a alcanzar jamás ninguna forma de verificación-comprobación, la nueva está llamada, muy probablemente, a conocer un inmenso desarrollo, a partir del comienzo de verificación-realización que ha tenido ya. Por sí mismo y por sí solo, viene esto a conmover el pensar filosófico tradicional.

Si tal conmoción se produce, es ante todo por el hecho de que la proyección —o autoeyección— del hombre más allá de su morada terrestre, es el resultado de condiciones revolucionarias en los dominios del conocimiento positivo de un conjunto de ciencias. En última instancia, la revolución filosófica que se avecina es producto de la revolución científica que se ha producido ya, y de la que la filosofía no ha podido todavía hacerse verdadero cargo. El hecho de la expansión del hombre más allá de su planeta, y las perspectivas que abre, es lo que objetiva y unifica, a los ojos de la filosofía, los elementos o episodios dispersos de aquella revolución científica. Los problemas de la materia, la vida, la psique, la razón, y sus relaciones recíprocas, gnoseológicas y ontológicas; los de la antropología filosófica y la filosofía de los valores; los de la filosofía de la historia, de la sociedad y de la política, todo resulta replanteado por la modificación acelerada de los datos de hecho, en base a los cuales se han desenvuelto los debates filosóficos clásicos.

A primera vista, la expresión hombre de nuestro planeta, u hombre terrestre, parece pleonástica. En el plano de la posibilidad, estrictamente racional, no lo es. Puede haber o no seres racionales extraterrestres; en caso afirmativo, puede serles o no, a su vez, aplicable a todos o a algunos de ellos, nuestro concepto de humanidad. En cualquier caso la posibilidad —la mera posibilidad racional— de dicha aplicación, supuesto el acuerdo sobre las notas integrantes de la comprensión del referido concepto, no es discutible. Esa posibilidad ha sido manejada dogmáticamente como realidad por algunas doctrinas filosóficas —ejemplo típico, el krausismo— para las cuales la humanidad terrestre no es más que un sector de la humanidad universal.

Al margen de semejante convicción metafísica, la sola posibilidad, no ya filosófica, sino científica, de extenderse el concepto de hombre a seres pertenecientes a otros mundos que la Tierra, obliga a hablar restrictivamente de hombre terrestre a propósito de la idea de pluralidad de mundos habitables por nuestra especie; de otro modo, o sea, hablándose de hombre sin más —y sin más aclaración— se corre el

riesgo, al quedar incluido un hipotético tipo de hombre extraterrestre, de confundirse la nueva idea de la pluralidad de los mundos habitables por el hombre, con la vieja idea de la pluralidad de los mundos habitados.

La noción de hombre terrestre, en relación con el pasaje de la unidad a la pluralidad de los mundos habitables por él, impone todavía otras precisiones. El hombre de nuestro planeta, vocado a habitar otros mundos, es, por lo pronto, el hombre tal y como es hoy, o sea, tal como existe en la presente etapa de su evolución, por no decir de la evolución del planeta mismo. El sujeto de aquella habitabilidad se halla entonces considerado directamente. Pero considerado indirectamente, en el devenir del tiempo, ese sujeto puede ser —además— un ser también natural derivado de él por evolución biológica, o seres artificiales igualmente derivados de él, es decir, por creación suya, conforme a los ilimitados horizontes abiertos por la cibernética.

Pueden ser aún, en esta última línea, seres en parte naturales y en parte artificiales, y hasta seres en que la distinción entre lo natural y lo artificial pierda todo sentido; es lo que resulta de las posibilidades de reorganizar el organismo biológico del ser humano que ofrece la cibernética en combinación con la genética y la biología molecular.

Actual o potencial, presente o futuro, en todos esos casos se trata siempre del hombre terrestre; es siempre desde la Tierra desde donde se proyectará al espacio cósmico, sea en su actual entidad psico-corporal, sea bajo la forma de entes naturales, o artificiales, o naturo-artificiales que, por derivar de él, lo representarán eventualmente en el carácter de continuadores o herederos suyos. El concepto de hombre terrestre es, en el plano teórico, más restringido que el de hombre sin más, u hombre universal, en sentido cósmico; pero, por otro lado, entendido del modo arriba expresado, es más amplio que el de hombre ya realizado o definido conforme a las actuales condiciones del planeta, es decir, fijado o inmovilizado en el marco de esas mismas condiciones, concebidas éstas como estructuras rígidas e inmodificables. Aquel hombre universal o cósmico es hipoté-

tico; este hombre terrestre, en la mencionada amplitud, también lo es; pero en este último caso la hipótesis no se desprende de razones analógicas especulativas, sino de una situación de experiencia concreta, resultante, por una parte, de las tendencias positivas de la evolución biológica, y por la otra, de la real dinámica prospectiva de la ciencia y la tecnología. En el estado actual, la antropología filosófica puede o no, según las preferencias teóricas, tomar en cuenta aquel concepto de hombre universal o cósmico; no puede prescindir, en cambio, de ahora en adelante, de este concepto amplio, en cuanto potencial y no meramente actual, de hombre terrestre.

La antropología filosófica de tradición teológica y la antropología filosófica de tradición metafísica, han tenido, no obstante todas sus divergencias, dos grandes notas comunes, correlacionadas entre sí: la distinción por la esencia entre la naturaleza y el hombre, y la concepción actualista, es decir, definitivamente realizada en el orden de la inmanencia, de éste.

La antropología filosófica de tradición científica ha eliminado el carácter esencial de aquella distinción, a la vez que ha sustentado del hombre una concepción potencialista, es decir, ontológicamente abierta, conforme a la idea positiva de la evolución. Pero hasta nuestros días esta misma concepción potencialista estuvo reducida a los términos de la evolución biológica en sentido estricto, o sea, natural. Ahora se trata de otra cosa: por determinados caminos de la ciencia y la tecnología, este ente biológico que es el hombre, ha comenzado —apenas comenzado— a orientar voluntariamente la evolución, ordenando la materia en por ahora incipientes organizaciones, llamadas a desarrollar formas de conciencia de grado creciente; y aun incorporando a su propio organismo, en plano visceral, piezas artificiales llamadas, a su vez, con mucha probabilidad, no ya a yuxtaponerse, sino a sintetizarse con órganos naturales.

Se abre entonces la posibilidad de que la distinción entre lo natural y lo artificial, es decir, entre lo natural y lo humano, se disipe por una vía tan concluyente como no lo

había previsto ni siquiera la propia antropología filosófica de tradición científica, anterior a nuestros días. Claro está que por esa vía puede llegarse a trascender, en el sentido positivo de la expresión, el concepto de lo humano. Sería para el hombre una forma de trascendencia, por ejemplo, literalmente inversa a la imaginada por Bergson, en su hipótesis de la corriente de conciencia del impulso vital traspasando, en última instancia, el obstáculo constituido por la materia. Literalmente inversa, decimos, porque la materia, lejos de ser obstáculo, sería el medio mismo de la trascendencia a formas superiores, bien que positivas, de conciencia; lejos de ser lo que se opone al tránsito trascendente de ésta, sería lo que lo hace posible. Y sin embargo, por más que hipotéticamente se trascienda el concepto de hombre, éste permanece como el centro obligado de referencia, porque será siempre a partir de cualidades potenciales suyas, autodirigidas por él mismo, que tendrán lugar —de tenerlo— las transformaciones cualitativas de su entidad, a la vez que biofísica, pensante.

En cualquier caso, la sola habitabilidad por el hombre terrestre en su más estricto estado actual, de otros cuerpos celestes, naturales o artificiales, tiene por sí misma el significado de volver irreversible la modificación del sistema solar, para no entrar aquí en la eventualidad de que tal modificación se prolongue a otros sistemas estelares. Con espíritu de arquitectos proyectistas vienen expresándose así matemáticos, astrónomos e ingenieros del espacio.

La modificación del sistema solar ya fue iniciada con la existencia de satélites artificiales, no sólo de la Tierra. Es hasta aquí una modificación puramente física. En cualquier momento será biológica, de instalarse la vida terrestre, de modo estable, más allá de nuestro planeta. Y desde el momento en que la habitabilidad extraterrestre, también estable, por parte del hombre, pase de lo potencial a lo actual, aquella modificación trascenderá de lo físico y biológico a lo psíquico y social. Más aún: dejará de ser una mera modificación o alteración para convertirse en una verdadera reorganización planeada y dirigida por la razón humana.

Cada uno de los futuros y escalonados emplazamientos cósmicos de la especie, previstos o simplemente previsibles, resultaría, a su turno, la estación cada vez más avanzada de un orden de racionalidad ascendente, por lo menos del punto de vista de la técnica.

Más allá de lo operacional, sin embargo, no sólo la relación entre ciencia pura y ciencia aplicada, sino la más radical en el campo del conocimiento, entre filosofía y ciencia, entra en una fase de proyecciones inesperadas. Después del impacto filosófico de la gran revolución científica moderna, con su primer episodio físico-matemático de los siglos XVI a XVIII y su culminación en la pasada centuria con la idea de evolución universalizada a partir de las ciencias biológicas, se ha asistido a una vasta contrarrevolución en los dominios de la filosofía.

Se ha traducido ella, por parte de ciertas tendencias, en una actitud ora indiferente, ora reticente, cuando no hostil a las inspiraciones naturalistas de las ciencias, incluso las humanas. Ahora la nueva revolución científica, que se duplica en revolución tecnológica, desquicia a esa forma de filosofía por la interpenetración cada vez mayor de ciencia humana y ciencia natural, y la vuelta de los contenidos de la ciencia positiva, más que nunca, en antecedente obligado del pensar filosófico.

Se trata, en el fondo, de una profundización dialéctica del proceso evolutivo, es decir, constitutivo, de la razón. Por paradoja, las categorías lógicas de ésta, con sus formas extremas de conceptualización matemática, se alían cada vez más a dos términos biopsíquicos tradicionalmente ajenos al formalismo lógico: la acción volitiva y la imaginación creadora.

El conocimiento como factor de acción y la acción como factor de conocimiento, se enriquecen por transformación no ya cuantitativa, sino cualitativa; de igual modo, la imaginación, de la que en su modalidad mítica debió en su momento desprenderse la razón para afirmar su autonomía, resulta ahora, con otro carácter, inseparable elemento integrante de sus más exigentes formulaciones lógicas. La tecnología,

expresión la más avanzada de las relaciones entre el conocimiento y la acción, extrema su inventiva, por no decir su fantasía, basada en la pura imagen sensorial, en el acto mismo de extremar su racionalidad matemática; todo el planeamiento, por un lado, y la ejecución por otro, de la conquista del espacio, lleva impreso ese doble sello, a primera vista contradictorio.

El fenómeno mismo, como fenómeno contemporáneo, es analíticamente deslindable de la era cósmica, en tanto que lo es también la contemporánea revolución científico-tecnológica. Pero la apertura histórica de dicha era es lo que le da el carácter de mutación cualitativa. Lo ilustra el giro semántico que en las instancias activas viene a adoptar la idea de progreso, en relación con las nociones cognoscitivas de previsión y de prognosis. Si bien siempre montada sobre la previsión científica, la prognosis tecnológica pasa cada vez más de la subordinación a la dirección de la marcha y el sentido del progreso.

El conocimiento científico, en su sentido más lato, como saber racional metódicamente fundado, aspiró siempre, desde el origen de la epísteme filosófica, a servir de instrumento de transformación de la realidad. Empero, la organización y aun institucionalización de la actividad voluntaria en él basada, como resultado de toda una conciencia cultural deliberadamente prospectiva, es un producto de la época moderna. De Leonardo y Copérnico, muertos en 1519 y 1543, a Kepler y Galileo, muertos en 1630 y 1642, se echan las bases de la "Ciencia Nueva" de la naturaleza, es decir, de la físico-matemática.

En la menos recordada de las partes del *Discurso del Método*, la sexta y última, sintetizó Descartes en 1637, el programa que conforme a esa ciencia, como aprovechamiento de la naturaleza por la relación conocimiento-acción, iba a adoptar y realizar, primero lentamente, después aceleradamente, la modernidad. El pasaje en que lo hizo, al mismo tiempo que programa fue profecía: junto con la intuición de las posibilidades prácticas de la nueva física, la vocación ético-comunitaria de la ciencia; junto con la idea utilitaria

del conocimiento, la conciencia de la ilimitada reserva energética de la naturaleza; junto con la premonición de la civilización mecánica, la del advenimiento de la medicina moderna con sus actuales promesas de perfectibilidad de la especie.

Todavía en la primera fase del cumplimiento de ese programa, surgió en el siglo XVIII y se expandió en el XIX la idea —o categoría— de progreso, técnico-material tanto como socio-cultural. El conocimiento científico, en cuanto potencial de acción en aumento constante, fue representando su papel a través de la función de previsión. El conocimiento de las leyes o simplemente regularidades de la naturaleza y de la sociedad, permitía prever, bajo la égida del determinismo, sus comportamientos respectivos.

Prescindencia hecha de la diferencia de los logros según los campos, la acción humana se enriquecía por tal conocimiento anticipado, tanto en los comportamientos espontáneos, ajenos a cualquier pre-intervención humana, como en los provocados deliberadamente por ésta para llegar a resultados deseados; en el primer caso, por el solo hecho de poder aprovechar o eludir a tiempo efectos beneficiosos o perjudiciales; en el segundo caso, por la rápida multiplicación de efectos beneficiosos obtenidos mediante la manipulación técnica adecuada. Para todos ellos resultaba —y sigue resultando— válida la consabida fórmula del padre del positivismo: "Ciencia, de donde previsión; previsión, de donde acción".

Durante buen tiempo, eso solo bastó con holgura para la sustentación científica del progreso. Ahora, con la nueva revolución científica-tecnológica, avanzándose en la misma línea o tendencia, un brusco salto cualitativo se produce en las relaciones entre conocimiento y praxis, o más precisamente entre ciencia y praxis. Sin perder su condición de básica, la idea de previsión resulta coronada por la de prognosis, recibiendo a su vez una fisonomía nueva la categoría misma de progreso.

La clásica previsión científica, de acento puesto en la ciencia pura, abre el camino a las más llamativas formas de

la prognosis tecnológica, de acento puesto en la ciencia aplicada. Y por ese puente se pasa de la tradicional mera confianza, y hasta si se quiere, tranquila seguridad determinista en un progreso más o menos nebuloso en sus direcciones y configuraciones, a una especie de videncia anticipada del mismo. Ocurre así por la constante apelación —no hace mucho impensable— a un intrincado y premioso juego de opciones, cada vez más matemáticamente precisas, entre los más probables de los futuros posibles.

La previsión científica tradicional, por sí sola, hizo dar al progreso humano un gigantesco paso desde la modalidad que tuviera a partir de los tiempos prehistóricos hasta el Renacimiento, a la modalidad que asume en la época moderna conforme al programa-profecía de Descartes. Pero por muy grande que haya sido y tenga que seguir siendo su papel en la impulsión del progreso, no es más que anticipación del comportamiento genérico de la realidad, según su legalidad propia, capaz por eso mismo de orientar en una dirección u otra la acción humana. En consecuencia, solo previsión abstracta, sin pre-videncia concreta de los resultados últimos y globales de las metas particularmente, o analíticamente, o anárquicamente, perseguidas y alcanzadas. La prognosis tecnológica, en cambio, es esta pre-videncia concreta lo que proporciona o aspira a proporcionar.

El concepto de prognosis venía siendo manejado por la ciencia aplicada en campos limitados, como los de la medicina y la meteorología. Ahora se difunde a todo el ámbito tecnológico, en una especie de combinación de las ideas de previsión y de pronóstico, para expresar la capacidad humana de modelación o configuración de su destino, mediante el doble ejercicio de la creatividad inventiva y de la opción decisoria.

Tal transformación de las condiciones y relaciones del conocimiento, va unida a una transformación ontológica de la realidad; más que mera secuencia del devenir, radical peripecia del ser del devenir. Unida, porque la transformación empieza por serlo de la propia razón humana, como realidad ella misma. En cuanto función psicológica, la razón

establece el orden subjetivo del conocimiento; pero es ella misma una realidad biopsíquica objetiva, no ajena, como tal, al proceso universal de la evolución, por el que sus contenidos de saber, a medida que crecen o se renuevan, la ensanchan o la profundizan.

Es desde luego por la razón, como función subjetiva, que el espíritu humano ha incorporado a sus categorías la idea de evolución; pero la razón misma, como realidad objetiva, no escapa a lo que es, no ya la idea, sino el hecho de la evolución. Y contrariamente a supuestos metafísicos tradicionales, es por y a través de la dinámica de la materia que la razón, en su modalidad actual, realiza o actualiza las virtualidades inherentes a su propia revolucionaria e incesante dinámica. Es primero del seno de aquélla, pasando por la vida, que emergió naturalmente; y es después por la artificial manipulación científico-tecnológica de la misma, culminada en la cibernética, que se vigoriza, se desarrolla y, en definitiva, avanza hacia una forma de auto-trascendencia.

En la filosofía europea posbergsoniana, la idea de evolución sufre un eclipse, que no es uno de los signos menores de la aludida contrarrevolución filosófica de nuestro siglo. Tendencias de diverso origen han venido a marcar la necesaria reacción. En lo que a nuestro tema importa, por el salto evolutivo de la razón misma, resulta típica entre ellas la representada por la obra de Teilhard de Chardin. Su defensa de la idea de evolución, al invocar, obviamente, el hecho universal de ésta, insistió en la cada vez más perentoria planetarización de sus formas superiores, es decir, de sus formas humanas, y dentro de éstas, de sus formas psico-sociales.

El concepto de planetarización resulta tan dominante, que pasa a ser implícito a través de la reiterada imagen sensorial de la esfera. En lo inanimado, las sucesivas barisfera, litosfera, hidrosfera, y atmósfera. Luego, la "membrana-viviente" de la biosfera, término éste más reciente, pero como los anteriores, recibido por Teilhard de la ciencia anterior a él. En fin —neologismo y concepto de su aporte

personal— la noosfera, es decir, la esférica envoltura "pensante" del planeta.

El pensamiento no surge inicialmente con carácter planetario, o sea, siguiendo con la imagen, como "esfera". Fruto de la evolución prehumana, es luego la evolución humana la que lo convierte poco a poco, cuando llega a envolver la totalidad del planeta, de simple "noos" en "noosfera".

El solo aparato científico que en la obra de Teilhard sustenta a este término, lo acredita, prescindencia hecha de lo que se piense de los demás elementos filosóficos y teológicos de la misma. Y así adoptado, con tal prescindencia, véase lo que el propio autor concluía respecto a la hipótesis del establecimiento por el hombre terrestre de una pluralidad de noosferas:

Imagino que nuestra Noosfera está destinada a cerrarse sobre sí misma, y que es en una dirección no espacial sino psíquica, en la que ella encontrará, sin tener que dejar ni desbordar la Tierra, la línea de su evolución.

Aunque terminado de imprimir en 1956, *El fenómeno humano*, su libro básico en que eso dice, tiene por última fecha 1948, la de su apéndice. Nueve años antes de la colocación del primer satélite artificial y veintiuno antes de la llegada del hombre a la Luna, se estaba en la inminente víspera de la formal inauguración de la era cósmica. Semejante revolucionario acontecimiento ha tenido lugar primariamente en el ámbito del hecho, no ya de la idea de la evolución, aunque esta idea haya resultado en seguida revolucionada como consecuencia.

La obra de Darwin, por ejemplo, significó toda una revolución mental entorno a la idea de evolución, idea sometida a partir de él a distintas tensiones intelectuales. La obra de Teilhard, para seguir con su ejemplo, ha sido una de ellas, radicando toda su significación en el campo de la misma idea, referida a una realidad en proceso de millones de años.

Ha sido así aunque haya incorporado a esa especulación hechos recientes, incluso contemporáneos suyos, en particular los de naturaleza psíquica y social. Pero todos esos hechos, por acelerados que hayan sido, se han ajustado a la clásica gradación de la evolución histórica.

El inmediato súbito advenimiento de la era cósmica tiene otro carácter. En cuanto puro hecho evolutivo, al margen de cualquier reflexión o idea sobre la evolución, puede no ser el mayor acontecimiento de la vida, como se ha sostenido, desde su ingreso a la atmósfera a partir del agua; pero constituye, por lo menos, el jalón más importante marcado por la expansión de la vida humana sobre el planeta Tierra.

Verdadero estallido trasplanetario por lo que a escala histórica ha tenido de repentino, esa expansión de la vida humana ha sido ante todo una expansión de la noosfera. Su resorte determinante ha estado en la razón; ha sido, pues, ante todo un hecho evolutivo de la propia razón humana y, por lo tanto, de la conciencia humana.

La ciencia y la tecnología prepararon el salto en los planos del conocimiento puro y aplicado. Una forma de acción voluntaria no menos gobernada por la razón lo puso en obra. En conjunto no se ha tratado de una mera progresión acumulativa de la energía racional, sino de una brusca transformación cualitativa de la misma, resultante de la dilatada acción recíproca entre la noosfera y las planetarias esferas antecedentes.

Importa unificar conceptualmente el conjunto de las esferas inanimadas. Su efectivo orden de superposición física, desde luego relativa, carece del significado de una secuencia genética. Por lo mismo, barisfera, litosfera, hidrosfera, atmósfera, se reducen en definitiva a la unidad primordial que llamaremos aquí "hilosfera", es decir, la nuda esfera de la materia sin más. Sobre ella, la biosfera de Suess, y sobre ésta la noosfera de Teilhard. *Hilosfera, biosfera, noosfera*, éstas sí en secuencia genética, o sea, sencillamente, en *emergencia*, de la materia a la vida y de la vida a la conciencia.

La puesta en órbita de satélites artificiales, aun los no tripulados, pero con mayor razón los tripulados, aumentó de golpe, a estricta medida matemática, el radio de la noosfera. El hecho de haber sobrepasado el campo gravitacional del planeta, pero con mayor razón el descenso en la Luna, significó para la noosfera algo más: el salto fuera de sí misma. Sólo que ese salto arrastró también fuera de ella misma, en orden de retroacción —reacción dialéctica— a la biosfera y a la hilosfera.

La evolución de la razón y, por lo tanto, de la conciencia, ha venido a ser, en tránsito igualmente cualitativo, evolución de la vida y evolución de la propia materia. Objetivación sorprendente de la hiperactividad que ha llegado a tener el orden superestructural, de lo poderosamente determinante de su capacidad de respuesta. "La razón, factor cósmico", se ha inclinado a decir, desde la propia óptica del materialismo dialéctico, el astrónomo Chklovski.

Es la razón, es decir, la noosfera en su forma superior, la que ha venido a modificar —biosfera mediante— las condiciones de existencia de la hilosfera. Y para no entrar aquí en problemas de otra índole, evitamos la distinción entre razón en sentido estricto, e inteligencia; distinción que, sin embargo, sería de real utilidad para expresar el más arriba aludido enriquecimiento de la lógica con elementos extralógicos, y de la que resultaría que el gran "factor cósmico" de que en tal contexto se habla, es con más propiedad la inteligencia.

La vida —la vida terrestre— accede a nuevos ámbitos cósmicos; pero también la materia —la materia terrestre— accede dialécticamente, no ya mecánicamente como en los fenómenos de meteoritos o aerolitos, a esos nuevos ámbitos. Para la materia terrestre, este acceso se enriquece todavía por la incorporación a ella a través de la praxis humana deliberada, de porciones de materia pertenecientes a otros astros.

La gran novedad ontológica reside en que hasta ahora la evolución de la materia, la vida y la psique, se había hecho desde un centro a su periferia; ahora, cerrada la envoltura

final de ésta, y puesta en tensión creadora su densidad energética, estallan las estructuras esféricas buscando nuevo equilibrio en otros círculos espaciales.

Y he aquí que para la noosfera madre, la relación entre esos círculos, después de gnoseológica y ontológica, se anuncia, finalmente, como histórico-social. Puesta a un lado la especulativa preexistencia de otras noosferas, de lo que se trata positivamente ahora es de la inminencia de nuevas noosferas emergentes de la nuestra y en relación de filiación con ella, de nuevas noosferas que han de ser prolongación y continuidad de la historia de la especie humana. En otros términos, de la expansión cósmica del fenómeno humano terrestre en lo que tiene, no ya de fenómeno físico, biológico y psíquico, lo que ya ha acontecido, sino de fenómeno histórico-social establemente organizado, lo que está todavía en embrión.

En el terreno positivo de la ciencia, se pasó de la astronomía matemática a la astronomía física, ahora llamada astrofísica, con tantas direcciones especializadas; de ella a la astroquímica y a la astrobiología, sin hablar de ciencias aplicadas como la rápidamente desarrollada medicina espacial, y en particular la medicina lunar. Se está ya en la psicología del espacio, que correspondería llamar la astropsicología; pero sobre todo se está en el inminente advenimiento de las que tendrán que llamarse la astrohistoria y la astrosociología: historia y sociología de la especie humana y sus comunidades más allá de su planeta originario.

La astrohistoria se incorpora a la historia universal como proceso de hecho y como sector del conocimiento. Por lo pronto, la conquista del espacio se está convirtiendo rápidamente en el más poderoso agente del fenómeno de unificación de la historia, fenómeno ya dominante o rector en el mundo contemporáneo antes de la iniciación de dicha conquista.

Pero en el plano más profundo, la previsible continuación progresiva de la historia más allá de la Tierra, hace que la hasta ahora llamada historia universal aparezca, en determinado sentido, sólo como una prehistoria, y en otro

sentido, sólo como una historia parcial, vocada a formas de universalidad de las que hasta ahora no se había tenido idea.

Por otro lado, la astrosociología se inaugura con toda certidumbre también como proceso de hecho y como sector del conocimiento. A esta altura se ha dado ya la experiencia, todo lo limitada que se quiera, de comunidades humanas extraterrestres en misión, en complicadas relaciones ellas mismas con comunidades asentadas en el planeta, constituyendo el conjunto, en el fondo, una sola comunidad especializada. Todo un nuevo tipo de hechos comunitarios de radical novedad para la ciencia social; pero al fin de cuentas apenas significativos, comparados con la promesa de comunidades permanentes establecidas por el hombre en calidad de habitante de otras esferas que la terrestre.

Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, ante la perspectiva de una pluralidad de noosferas derivadas de la noosfera terrestre madre, toda reflexión, no ya sobre la meta de la historia, sino simplemente sobre su desarrollo futuro, se abisma en interrogantes insospechados por la filosofía anterior. Baste mencionar la relación entre esas distintas noosferas, para el caso de que lleguen a adquirir, en la sucesión de las generaciones, determinado grado de desarrollo propio: desde el problema político del mantenimiento de centros de poder, hasta el intercambio de toda clase de valores culturales. Tradicionales nociones como, por ejemplo, las de nacionalidad y patria, o las de imperio y colonia, apenas pueden ofrecer frágiles puntos de apoyo para pensar por anticipado una serie de realidades que no tendrán parangón con ninguna clase de experiencias precedentes.

1979

De la sacralización a la secularización *

Lo que, para poder fundarla, necesitaría la humanidad, la de la Tierra, tendría que ser una ampliación de religión, o, habría que atreverse a decirlo, una creación de religión, en escala con las galaxias.

VAZ FERREIRA, 1952

I

Del punto de vista de la historia universal, y con mayor razón de la filosofía de la historia, la secularización de la sociedad occidental se inscribe en un proceso de secularización más amplio: en un proceso que abarca la totalidad de la historia conocida. En el punto de partida, sociedades primitivas intensamente *sacralizadas*, donde la religión, en sus formas elementales, penetra y rige todas las instituciones y actividades sociales. En la época actual, imposición creciente de las sociedades *secularizadas*, aun fuera de la órbita de la cristiandad occidental.

La secularización de la sociedad occidental se recorta,

* Dada la índole del tema, no es tal vez superfluo aclarar que este trabajo ha sido realizado desde una posición espiritual ajena a toda confesión religiosa.

pues, en el tiempo y en el espacio, como fragmento de un proceso de secularización sociológicamente único. Lo que este proceso tiene de único resulta de una especie de constante en la evolución de la conciencia humana, por la progresiva reducción del papel social que desempeña en ella la representación de lo sobrenatural, y por tanto progresiva ampliación del papel social de las ideas de naturaleza y razón. Históricamente, sin embargo, es muy diverso, como obvios avances y retrocesos, comienzos y recomienzos, como consecuencia del pluralismo de las formas religiosas, de las sociedades y de las culturas.

En esa diversidad, la secularización de la sociedad occidental, en relación con la forma religiosa cristiana, configura la manifestación más alta —por más rica y orgánica— del fenómeno. Por lo pronto, la idea misma de secularización y el término correspondiente, a partir del concepto teológico de *el siglo*, son una creación del propio cristianismo institucionalizado en Iglesia. Es sólo por un convencionalismo analógico que la idea y el término resultan aplicables por extensión a otras sociedades y formas religiosas.

Por otra parte, dicha creación tiene en el origen una funcionalidad que es interna a la misma Iglesia, como hecho normal y no conflictual. Es a determinada altura de la evolución histórica que la secularización adopta una modalidad conflictual con la Iglesia aunque no todavía con el espíritu cristiano. A otra altura, el conflicto es con este espíritu y aun con todo espíritu de religiosidad.

Pero paralelamente, en el seno de la propia Iglesia la secularización va asumiendo también nuevas formas sucesivas de funcionalidad interna, en cuanto la Iglesia misma se ve obligada a buscar por su lado sucesivos reacomodamientos, o readaptaciones, o reencuentros con *el siglo*, siempre cambiante.

En nuestros días, precisamente, asistimos al más vasto y espectacular de esos empeños eclesiásticos que pueden ser llamados de auto-secularización. La puesta *al día* perseguida por el célebre *aggiornamento* de la Iglesia contemporánea ¿qué es, sino una puesta *al siglo*?

En el origen medieval, la dualidad canónica entre la Iglesia y *el siglo* es una proyección social de la dualidad teológica entre el orden de la gracia y el orden de la naturaleza. *El siglo* es el mundo, no en el sentido natural o cósmico, sino de sociedad civil, el mundo de los hombres. Pero esta sociedad civil —o laica, en el significado originario de este término— se completa y corona con la sociedad eclesiástica, del mismo modo que la naturaleza se completa y corona con la gracia. La sociedad civil —el mundo, *el siglo*— forma parte de la cristiandad tanto como la sociedad eclesiástica, aunque en condición subordinada. *La secularización* de un bien o de una persona, es entonces, una operación normal de la propia Iglesia, desde que ésta, en su sentido lato, es el órgano de la cristiandad entera.

La continuidad o el puente se expresa bien en el llamado *clero secular*: en cuanto clero, está en el orden eclesiástico; en cuanto secular —que, desde luego, no significa lo mismo que secularizado— está en *el siglo*. Siglo, secular, secularizar, secularizado, secularización, forman, pues, una línea de ideas que integra el sistema conceptual y funcional de la Iglesia. Esta misma actúa eventualmente como órgano natural de *secularización*.

Con el Renacimiento y la Modernidad, la secularización pasa a convertirse en una tendencia —primero potencialmente y luego realmente— externa y hostil respecto a la Iglesia. Sin que quede abolido el inicial sentido canónico de la secularización, surge —inspirándose en su sentido formal y apropiándose de su terminología— una corriente de secularización de signo no sólo distinto sino también contrario: en lugar de operar normalmente desde la sociedad eclesiástica sobre la sociedad civil subordinada, opera conflictualmente desde la sociedad civil sobre la sociedad eclesiástica, erosionándola y reduciéndola. La sociedad civil reivindica para sí determinados sectores de la sociedad eclesiástica, e irá de ese modo ensanchándose a expensas de retaceos y limitaciones impuestos a ésta.

En el plano institucional, el órgano natural de esta corriente de secularización será el Estado. En el seno de la

cristiandad medieval se hallan las lejanas raíces del fenómeno, en los conflictos entre el Papado y el Imperio, por más que este Imperio fuera entonces naturalmente "Sacro" (o "Santo").

Los nacientes Estados nacionales que la misma Edad Media trasmite a la Moderna, se hallarán en otra situación. Las monarquías absolutas, expresión máxima del orden secular —del brazo secular— heredan el fundamento providencialista del origen divino del poder; la cristiandad sigue siendo una sociedad cerrada eclesiástico-civil, de base teológica. Pero los conflictos de poder —entre el poder espiritual y el temporal, el poder eclesiástico y el secular— aumentan bajo el signo del regalismo, dando alas al impulso de secularización. La Revolución liberal moderna y el constitucionalismo que ella trae consigo, le darán luego a ese impulso su mayor fuerza de expansión.

La inicial fórmula liberal y constitucional de "Unión de la Iglesia y el Estado", importaba ya, paradójicamente, un primer grado de secularización, porque en la cristiandad tradicional el Estado, o si se quiere proto-Estado, no se hallaba "unido" a la Iglesia sino subsumido en ella. El segundo grado o meta de la secularización, se definirá por la fórmula de "Separación de la Iglesia y el Estado".

El Estado secularizará ocasionalmente, como en todo tiempo ha podido hacerlo la propia Iglesia, bienes y aun personas. Pero la secularización propiamente dicha será la de instituciones civiles sustraídas al orden eclesiástico — desde las universidades y colegios a los cementerios, desde la organización de la familia a la salud pública y la asistencia social, desde los registros y códigos a los días feriados y los juramentos cívicos— hasta culminar con la secularización de la institución máxima, o sea, el Estado mismo, *separado* finalmente de la Iglesia.

Esa culminación, allí donde se produce, es el punto terminal de un proceso milenario. La sacralización cristiana del Estado en la sociedad occidental, prefigurada por primera vez por Constantino en las postrimerías del Imperio Romano y de la Edad Antigua, se impuso desde la erección

del Sacro (o Santo) Imperio Romano-Germánico. La progresiva secularización de las instituciones durante la Modernidad, cierra el ciclo de esa sacralización en la sociedad occidental, con la llamada *separación* de la Iglesia y el Estado. De la *sacralización* total en un extremo histórico, a la *secularización* total en el otro.

II

Tal secularización puramente institucional, a la que a menudo se circunscribe toda la idea de secularización, es, sin embargo, tan sólo su manifestación más externa y menos sustantiva. Llegamos ahora al corazón mismo del problema. La secularización de las instituciones es el resultado de una previa *secularización de las conciencias*. Y en esta secularización de las conciencias —cuyos primeros pasos se remontan a la fase final de la Edad Media, afectando tanto a laicos como a eclesiásticos sin mengua alguna de la ortodoxia, muy al margen todavía de lo que iba a ser más tarde la crisis de la fe— radica la significación más profunda de la secularización de la sociedad occidental.

Como modificación de conciencia, el fenómeno es inseparable de toda la vasta transformación espiritual que, a través del Renacimiento, conduce de la conciencia medieval a la conciencia moderna. La secularización se instala desde entonces en la más recóndita intimidad de la trama histórica, mucho antes de proyectarse a las instituciones, o sea, en el seno del espíritu subjetivo, mucho antes de pasar a formar parte del espíritu objetivo.

Los factores del cambio tienen toda la complejidad de los factores que condicionan el advenimiento de la Modernidad: los intereses políticos de los Estados nacionales en formación; el nacimiento de la burguesía con el comienzo de disolución del régimen económico-social del feudalismo; la revolucionaria cosmovisión que trae la ciencia nueva de la naturaleza; el humanismo clásico que sirve de pórtico a las modernas formas del pensamiento y la cultura. La totalidad

del cambio rota en torno a un eje de secularización espiritual, de secularización de las conciencias. Del siglo XV al XVII, hay un profundo giro de los espíritus hacia *el siglo*, es decir, el mundo de los hombres inmersos en el mundo de la naturaleza, bien antes de que el iluminismo hiciera de la secularización un principio pragmático de destrucción de las antiguas ideas y del antiguo orden. Nada más decisivo, tal vez, en el curso de ese proceso, que la final capitulación de la mentalidad común más todavía que de la autoridad tradicional, ante la cósmica revolución copernicana. Dominándolo todo, el progresivo cambio en la representación del cosmos.

Con anterioridad histórica al hecho de que instituciones civiles tradicionalmente regidas por la Iglesia, entraran en un sistemático proceso de secularización por el órgano del Estado, la religión misma en cuanto tal, o sea en cuanto creencia, no ya en cuanto Iglesia, había quedado sometida a una determinada forma de secularización subjetiva. La Reforma protestante, tomada en conjunto —aboliendo el clero regular y secularizando el sexo del clero secular— constituyó de por sí un modo de excomunión, y por lo tanto de secularización de la experiencia religiosa cristiana.

La reacción moderna desde sectores liberales de la propia cristiandad, incluso católica, contra la superstición y la milagrería, en un esfuerzo por replegar lo sobrenatural salido de cauce, en nombre de la razón identificada con la naturaleza (en el mundo hispánico la gran batalla del benedictino Feijóo), constituyó otro modo. La idea de tolerancia, desde antes y después de Locke, igualmente.

El cristiano de la época va ordenando a su alrededor un *mundo* cada vez más aligerado de la densidad teológica medieval. Ese nuevo mundo histórico es resultado de un ensanche de la esfera secular, por la creciente penetración de *el siglo* en la intimidad de la creencia. En definitiva, secularización de la creencia misma, y si así puede decirse, de la propia fe, antes de la efectiva crisis de ésta como fenómeno cultural.

La crisis racionalista de la fe, centrada en el siglo XVIII, culmina la secularización de la creencia: el deísmo de

la religión natural es el teísmo cristiano secularizado. Refiriéndose al católico europeo evolucionado de aquella centuria, ha escrito Groethuysen:

Cuando la fe disminuyó de fuerza, tuvo que acercarse Dios a la sensibilidad humana, si había de seguir siendo objeto de la fe. Resultó necesario secularizar hasta cierto punto la idea de Dios... Aunque se confiese miembro de la Iglesia Católica, el burgués representa algo nuevo; no sólo cree otras cosas y de otra manera, sino que incluso, como cristiano, no es ya efectivamente lo que era antaño.¹

Si en el seno del propio catolicismo hay conforme a eso un principio de *secularización de la idea de Dios*, el deísmo vino a constituir su secularización completa. Voltaire lo expresa gráficamente en estas palabras que hace decir a Rousseau:

...he suprimido todo lo que los protestantes condenan en la religión romana; en seguida he suprimido todo lo que las otras religiones condenan en el protestantismo; no me ha quedado más que Dios; lo he adorado...²

Otras ideas correlativas resultan igualmente secularizadas por el deísmo: revelación, oponiendo a la sobrenatural, la natural, hecha por Dios a todos los hombres mediante el lenguaje racional de la naturaleza; fe, oponiendo a la extrarracional, la que provendría de la sola luz de la razón; dogma, sustituyendo a los de la creencia tradicional, los verificados por dicha luz del entendimiento de cada uno; religión, en fin, erigiendo frente a las históricas o positivas, la verdadera, la racional o natural. Toda esa secularización subjetiva de la conciencia religiosa, resulta sobrepasada por

¹ *La Conciencia Burguesa*, México, 1943, pp. 78 a 80.

² *Oeuvres complètes*, París, 1903, t. 26, p. 25.

la ulterior crisis del deísmo en el agnosticismo y el ateísmo. Pero había tenido su fase inicial en el ámbito del propio cristianismo, aun católico.

Luego de la esfera estrictamente religiosa, la secularización se manifiesta en la filosofía, en el arte, en la moral, en las costumbres.

La emancipación renacentista de la filosofía respecto a la teología revelada de la escolástica, no fue sino una secularización de la filosofía, que culmina entre los siglos XVII y XVIII, con el reemplazo del latín por las lenguas europeas modernas como lenguas filosóficas.

El latín venía siendo desde un milenio atrás la lengua universal de la filosofía occidental, porque esta filosofía era la filosofía cristiana de la Iglesia, de la que el latín era y seguiría siendo la lengua oficial. Bacon, Descartes, Wolff, Vico y Feijóo —todos cristianos— inauguran respectivamente el inglés, el francés, el alemán, el italiano y el español, como principales lenguas filosóficas sucesoras del latín. Es éste uno de los más importantes capítulos de la secularización de la cultura, uno de los rescates más esenciales llevados a cabo por *el siglo*, es decir, por la sociedad civil, a costa de la sociedad eclesiástica. Dicho de otro modo, una de las bajas más ruinosas experimentadas por ésta en su patrimonio espiritual tradicional, por la acción secularizadora de la conciencia moderna.

Se seculariza el arte, al liberarse progresivamente, en especial en las artes plásticas y en la música, de la hegemonía del motivo religioso. La moral y las costumbres propias de la conciencia burguesa, bajo nuevas, cambiantes, y en cierto momento revolucionarias condiciones económicas, sociales y políticas, representan también una secularización respecto al mundo histórico feudal.

Todas estas distintas manifestaciones de la secularización de las conciencias, que sirve de prólogo a la secularización anti-eclesiástica de las instituciones, se insertan originariamente en el cuadro de la ortodoxia cristiana, cuya auto-secularización se volverá irreversible.

Saltando históricamente por encima de aquella secu-

larización antieclesiástica, referida no sólo a la Iglesia Católica sino también a las Iglesias protestantes, el ecumenismo de nuestros días constituye una nueva modalidad de la secularización de la creencia, en cuanto fenómeno interno del propio cristianismo. La idea de *diálogo* a mediados del siglo XX, marca un paso más avanzado que el de mera *tolerancia* en los siglos XVII y XVIII.

El ecumenismo inter-cristiano, el ecumenismo extendido desde el cristianismo, primero a la religiones bíblicas no cristianas y luego a religiones no bíblicas, y aun el diálogo hasta con la irreligiosidad y el ateísmo, son otras formas de adentramiento eclesiástico en el mundo histórico de los hombres, en la esfera de *el siglo*; otras formas, por lo tanto, de la secularización interna.

En semejante línea, la manifestación más profunda y sustancial de esta secularización, o auto-secularización, radica en el empeño de adaptación de la letra bíblica a la ciencia moderna. En el plano de las formas, la más notoria es tal vez, la reciente decisión de la Iglesia Católica de nacionalizar hasta cierto punto sus ritos, especialmente por el reemplazo en la misa, del latín por los idiomas nacionales. La más humana, en un orden que conjuga lo sustancial y lo formal, reside sin duda en el movimiento que lleva, en el clero, del sexo sacralizado al sexo secularizado.

III

La secularización de la sociedad occidental trasciende pues, la antítesis Iglesia-Estado laico, en que se inscribe la secularización liberal, racionalista, anticlerical, anti-eclesiástica, como secularización de instituciones civiles.

Constituye un movimiento profundo y envolvente de la historia, al que no escapa la misma Iglesia, es decir las Iglesias; movimiento no separable, en definitiva, de la progresiva planetarización del cristianismo, a compás de la planetarización de los sistemas y valores de la propia sociedad occidental en la época moderna.

Secularización se ha considerado a menudo equivalente a descristianización. Pero hay una secularización constante del propio cristianismo, que fue prólogo histórico y luego proceso paralelo al de la secularización anti-eclesiástica. La sociedad occidental se ha secularizado y se seculariza como sociedad en proceso de descristianización, pero se ha secularizado y se seculariza también como sociedad cristiana. La básica secularización de las conciencias, nunca ha dejado de ser secularización también de las conciencias cristianas ortodoxas. La distancia que separa al cristianismo medieval del cristianismo actual, pasando del cristianismo feudal al cristianismo burgués, y de éste, ahora, a formas de cristianismo socialista y aun comunista, puede medirse por todo lo que el propio cristianismo ha voluntariamente secularizado a costa de lo sacralizado.

Cabe, con todo, preguntarse: esa misma secularización inter-cristiana o auto-secularización, por la que el cristianismo se adapta y readapta constantemente a *el siglo* ¿no estará llamada a actuar a la larga como una modalidad oculta de la descristianización? En otros términos: la auto-transformación del cristianismo por la presión de *el siglo*, presión tanto más fuerte cuanto más entran en la escena histórica las sociedades de masas, ¿no es en el fondo inseparable de la descristianización resultante de la crisis de la fe?

Entendida con semejante universalidad la secularización de la sociedad occidental, el esclarecimiento de su significación compromete toda la filosofía histórica del espíritu moderno en su expansión espacial tanto como temporal. La secularización de las conciencias ha corrido paralela al desarrollo de la conciencia individual.

La creciente secularización es indivisible de la creciente *concienciación* del hombre moderno como hombre, creyente o no; es decir, del creciente ahondamiento de su conciencia individual en el confrontamiento intelectual y volitivo a la vez —conocimiento y acción— que sostiene con el mundo de las cosas, o sea la naturaleza, y con el mundo de los propios hombres, o sea la sociedad, es decir *el siglo*, en la vieja terminología teológica. Para cristianos y no cristianos, el

crecimiento de la conciencia humana en su doble dimensión teórica y práctica de inteligencia y voluntad, ha alejado y aleja constantemente de la vida cotidiana, en la sociedad occidental como en ninguna otra —aunque también en las otras— el horizonte de lo sobrenatural.

El hombre en cuanto objeto axiológico

I

Toda valoración —o evaluación, o estimación— se instala sobre una cognición —o representación cognoscitiva— enriqueciéndola desde un determinado punto de vista. Es una cognición calificada. Tanto, que la relación axiológica entre el sujeto que valora y el objeto que es valorado no es sino una forma de la relación gnoseológica entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido; una especie dentro del género. Esto crea distintos vínculos entre una y otra. Es de uno de esos vínculos que hemos de partir.

En la relación cognoscitiva, el hombre, siempre *sujeto gnoseológico*, puede ser, además, *objeto gnoseológico*. Del mismo modo, en la relación valorativa, el hombre, siempre *sujeto axiológico*, puede ser, además, *objeto axiológico*.

Claro está que es objeto axiológico, en la medida en que simultánea e indivisiblemente es objeto gnoseológico. Servirá esto de guía para algunas distinciones capitales en la complejidad de situaciones con que se ofrece la valoración del hombre por el hombre.

II

El *conocimiento* del hombre por el hombre posee sentido y alcances diversos.

Se da como autognosis cuando el hombre se conoce a

sí mismo en tanto que individuo, por la cognición de un aspecto o del todo de su propia entidad o de su propia actividad (no importa aquí el plano de dicho conocimiento, desde la primera toma de conciencia del niño hasta el socrático "conócete a ti mismo"). Y se da como heterognosis, cuando el hombre conoce a otro u otros de sus semejantes, también en tanto que individuos. Desde un punto de vista genético, esta heterognosis conduce a un segundo grado de autognosis: tal conocimiento de otro u otros hombres, precisamente como "semejantes", hace al hombre conocerse a sí mismo, no ya en tanto que individuo, sino en tanto que miembro de la especie humana.

De las básicas formas mencionadas de conocimiento del hombre por el hombre derivan otras secundarias: el conocimiento de uno mismo o de otros, en tanto que miembros de un mismo grupo accidental o de una misma comunidad permanente (esta última desde la familiar a la nacional, y desde ésta a una cualquiera supranacional, sea religiosa, étnica, histórico-cultural, etc); y el conocimiento de otros en tanto que miembros de un grupo o de una comunidad extraña.

La *valoración* del hombre por el hombre posee a su vez, igualmente, sentidos y alcances diversos.

Pues bien, todas las situaciones de los mismos corresponden con exactitud a las que se acaba de ver respecto al conocimiento. Las mencionadas formas de autognosis y de heterognosis, tienen por correlato, una a una, formas de autoaxiognosis y de heteroaxiognosis. Por supuesto, éstas se asientan sobre aquéllas. El hombre en cuanto objeto axiológico, sigue paso a paso todas las modalidades del hombre en cuanto objeto gnoseológico, desde que este objeto es, siempre, la condición de aquél.

III

Si bien todo objeto axiológico empieza por ser objeto gnoseológico, no todo objeto gnoseológico es siempre objeto axioló-

gico: no todo conocimiento de un objeto lleva siempre consigo su valoración.

Igual cosa acontece en el conocimiento y la valoración del hombre por el hombre. Hay, sí, múltiples situaciones en que el hombre se conoce —en sí mismo o en sus semejantes— sin que el conocimiento vaya acompañado de una correlativa valoración: desde luego, cuando se trata de la ciencia, en las distintas maneras del conocimiento científico antropológico; y también, en tales o cuales representaciones del hombre, perceptivas o conceptuales, por parte de la conciencia natural, o sólo conceptuales por parte de la conciencia filosófica.

Pero hay determinadas situaciones límites en que el hombre inevitablemente se valora en el acto mismo de conocerse. Puede añadirse que tal sucede cuando el hombre, al mismo tiempo que se conoce, se reconoce.

La primera, por muchos motivos, de esas situaciones límites, se produce cuando el hombre se reconoce individualmente a sí mismo como personalísimo sujeto de un yo; cuando toma conciencia existencial de sí. La segunda, cuando se reconoce miembro o parte de la especie humana; reconocimiento, este último, que va desde la primitiva autodiferenciación consciente del hombre prehistórico, respecto a los otros seres, hasta la reflexiva concepción de la humanidad universal como un todo genérico. En esas situaciones, más todavía que simultaneidad, existe identidad entre la cognición y la valoración; esta última no se superpone o adiciona a aquélla, sino que le es inherente, se funde con ella en un acto único. El conocimiento, o reconocimiento, de sí, implica una entrañable autoestima —autoestima positiva— que penetra cualitativamente la totalidad de la representación intelectual en que aquel autoconocimiento consiste. Ni como individuo ni como especie, puede el hombre reconocerse como tal, es decir, autopersuadirse como ser, sin al mismo tiempo y por el mismo hecho, autoestimarse.

Semejante identificación, en dicho plano de situaciones límites, lleva de modo directo, de la gnoseología y la axiología, a la metafísica. Tanto más cuanto que aquella compenetración incluye un término anterior, hasta ahora

sólo insinuado: el término ser, en su doble condición de verbo y sustantivo. Ser, conocer y valer, ecuación de ser, conocimiento y valor, en una conjunción indiscernible, en última instancia ontológica.

Ella importa, no sólo como metafísica del valor referido a la relación en que el hombre aparece como objeto axiológico —valor del hombre— sino como metafísica del valor, a secas. En la experiencia, la autovaloración humana es la más radical fuente de valoración. De valoración: es decir, del único camino, también en la experiencia, de acceso al valor en cuanto valor, cualquiera sea la esencia —empírica o transempírica; subjetiva u objetiva— de éste. En aquel plano último, o primero, las convergencias gnoseoantropológica y axioantropológica se resuelven, o disuelven, en convergencia ontológica.

IV

De la identificación expresada se desprende una consecuencia necesaria: el hombre es, entre todos los objetos axiológicos dados en la experiencia, el único capaz de atribución, no ya de tal o cual valor, sino del valor, sin más.

Se hizo más arriba la obvia comprobación de que no todo conocimiento de un objeto lleva consigo su valoración. Ello no impide que todo objeto gnoseológico sea siempre por lo menos en potencia —en todos los casos en que no lo es ya en acto— objeto axiológico. Todo objeto de conocimiento que no lo sea a la vez de valoración, no por eso deja de tener la posibilidad de ser valorado —o evaluado, o estimado— de manera positiva o negativa. No obstante, con la sola excepción del hombre, esa valoración será hecha siempre —en el caso del hombre no siempre— desde el punto de vista de un particular valor. Este valor, por su parte, podrá estar ubicado más o menos alto, más o menos bajo, en la escala de la correspondiente tabla de valores que circunstancialmente se adopte o se maneje, pero por encumbrado que sea, o se le coloque, en cualquier caso su aplicación será particular. Y lo

será, no por lo particular del objeto, que puede serlo o no, sino por lo particular del valor aplicado. Particularidad, a la vez, de este valor, al margen de su generalidad conceptual, por el hecho de que inevitablemente se tratará de *un* valor y no *del* valor.

Hay un plano en que el hombre, en cuanto objeto axiológico, se halla comprendido en el condicionamiento mencionado. En sí mismo o en sus semejantes, en situaciones de autoaxiognosis o de heteroaxiognosis, el hombre hace constantemente valoración del hombre en función de tal o cual particular valor. Juzga a *x* —que puede ser él mismo— bueno o malo, veraz o mendaz, bello o feo, para referir ante todo a la convencional clásica trilogía de bien, verdad y belleza; y asimismo aplica a dicho objeto hombre —como individuo, él u otro; como comunidad, propia o ajena— el conjunto de valores en que se funda la gama, prácticamente inagotable, de las valoraciones con que se teje y desteje la urdimbre de la coexistencia humana.

Pero hay otro plano en que el hombre, en cuanto objeto axiológico, escapa radicalmente no ya a ese, sino a todo condicionamiento: aquel plano de convergencia ontológica en que, como individuo o especie, se autoestima en el acto mismo de reconocerse.

Tanto escapa a todo condicionamiento, por la directa atribución, no de un valor, sino del valor, que en tal valoración se libera ésta de la general polaridad de los valores. Prácticamente infinitos son, es cierto, los casos y modos de autoestimación positiva en contraposición a la negativa, y viceversa; pero tienen lugar, sin exclusión alguna, respecto a tal o cual valor. Cuando la autoestimación es la del hombre en su entidad ontológica, en su ser individuo o su ser especie, siempre es positiva: *la autoestimación, en esas situaciones, es siempre autoestima.*

Una suerte, entonces, en el campo de la antropología, de inseparabilidad ontológica entre ser y valer —entre ser y valor, concebible este último sólo como positivo— de analogía sólo formal con el tradicional argumento ontológico de la teología. Kant, gran refutador de este argumento, es a la vez

el gran afirmador de aquella inseparabilidad, en su clásico enunciado del hombre "fin en sí".

V

Fin en sí, el hombre, como resultado necesario de la *dignidad* de la condición humana. No de cualquier dignidad. Puede juzgarse a alguien poco o nada digno de tal o cual distinción o premio, consideración o destino. Es más: puede juzgarse globalmente, hombre indigno u hombre sin dignidad. En ninguno de estos casos se trata de aquella dignidad inalienable e imprescriptible de que, después de todo — ocurra lo que ocurra, haga lo que haga— ese alguien es titular por su sola calidad de hombre: la dignidad *de la condición humana*.

En todos aquellos casos la dignidad de que se trata es la dignidad moral, la que se conquista o no se conquista, y conquistada se conserva o se pierde, se incrementa o se amengua, a través de la conducta regida por la responsabilidad, en la medida en que esta última supone la imputabilidad. En la edad primerísima, antes de llegar al nivel de conciencia que lo hace sujeto de responsabilidad moral; o en circunstancias de conciencia normal abolida, el hombre no es moralmente digno ni indigno. Empezará a ser, o volverá a ser, una cosa u otra —o ambas, según las situaciones— a la hora de la conducta responsable. Pero en todo momento, cualquiera sea su edad o su normalidad —y cualquiera sea su grado de dignidad o de indignidad moral— ostenta aquella anterior dignidad que le viene, no de ser *un hombre de dignidad*, sino de tener *la dignidad de hombre*.

Semejante dignidad, anterior e independiente de la dignidad moral; semejante dignidad, que ni se conquista ni se pierde, ni se altera, es una dignidad, a diferencia de aquella, ontológica tanto como axiológica. En otros términos: no ya axioética como la dignidad moral, sino, originariamente, axioontológica.

Pone en el camino de dicha distinción, la habitual entre individuo y persona. La hemos eludido hasta ahora, en primer término, por no ser de manejo unívoco; y en segundo, porque tiene el riesgo —cierto que sólo el riesgo— de colocar en un plano de universalista abstracción racional la noción de persona, a costa de lo concreto del individuo de carne y hueso. Preferimos seguir eludiéndola en tanto que distinción, sin perjuicio de dar entrada convencional al término persona. La dignidad axioontológica de hombre, o del hombre, o de la condición humana, podemos llamarla también la dignidad de la persona; o, conforme al no inútil pleonasma consagrado: de la persona humana. Pero entonces con el mismo sentido y alcance de dignidad del individuo humano.

La dignidad en que se fundaba el enunciado kantiano del hombre "fin en sí" no era sino esa. En su línea, "la eminente dignidad de la persona humana", se ha convertido en frase hecha; así, tanto en contextos especulativos, como en particulares aplicaciones prácticas de carácter moral o, incluso, jurídico. *Eminente*, por lo pronto, en el usual sentido de superior en máximo grado; pero más especialmente, en el sentido técnico que la filosofía tradicional le daba, de principio productor de una realidad de carácter real, en consecuencia, de aquella dignidad individualmente concretada. Hay una dignidad de *cada* hombre que deriva de la eminente dignidad *del* hombre. Cada hombre, persona o individuo humano, según quiera decirse, posee una dignidad que le es *intrínseca*, aparte de la eventual, o aleatoria, dignidad moral.

La dignidad intrínseca exige primariamente su respeto, también intrínseco, por parte del individuo mismo y por parte de los demás: este respeto es al individuo humano por lo que genéricamente tiene de humano; a la persona por lo que tiene de persona. *La dignidad moral* exige primariamente su propia activa conquista por parte del individuo; y con ella, secundariamente, la de su respeto, por parte del individuo mismo y de los demás: este respeto es al individuo humano por lo que específicamente tiene de individuo; a la persona por lo que tiene de personal.

La distinción que precede determina la existente entre los dos órdenes fundamentales —ya que no únicos— de la valoración del hombre por el hombre; y por lo tanto, de la consideración del hombre en cuanto objeto axiológico.

De la dignidad eminente o intrínseca extrae su razón de ser un conjunto de principios cuyo titular no es ni la humanidad en su abstracción genérica ni un determinado tipo de hombre, sino cada hombre en su personal concreción: los derechos humanos, la igualdad de derechos y, en definitiva, entre los seres humanos, la *igualdad natural*.

Es en ese primario orden de valoración del hombre por el hombre que se radica la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, aprobada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948. El primer considerando hace expreso

reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana;

y el quinto afirma la

fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres.

Conforme a ello, la primera parte del artículo primero sienta apodóticamente:

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos.

Toda la restante pormenorización normativa del articulado de la Carta descansa sobre esas esenciales bases axiológicas, que aplican a la persona humana en tres lugares el concepto de "dignidad" y en uno el de "valor". Ciertamente

que el valor ahí mentado no es tal o cual valor, sino el valor, sin más, del hombre, independientemente de su conducta; pero él pone en acción todo un repertorio de valores subyacentes que orientan y regulan a dicha conducta.

De la dignidad moral, en cambio, deriva un desigual tratamiento axiológico del hombre por el hombre, en el campo de la ética. Dignos o indignos; más o menos dignos, más o menos indignos: tal la cotidiana valoración —muchas veces con consecuencias jurídicas en el dominio penal— no sólo de los actos humanos, sino de las personas o individuos mismos.

Valoración en función, no ya del valor, sin más, del hombre, sino de uno o varios singulares valores de signo moral: bien, justicia, rectitud, honradez, gratitud, benevolencia, solidaridad, tolerancia, etc.; valores que el hombre realiza o no realiza, afirma o niega en la práctica de su conducta. Por supuesto, la conducta personal respecto a los derechos del hombre, en el área de la normatividad impuesta por la intrínseca dignidad de la persona humana, tiene preponderante papel en la valoración de la dignidad o la indignidad moral. En cualquier caso, esta valoración se adiciona a la de la igualdad natural sin conmovérsela. Es así, aunque desde su punto de vista deba reconocer desigualdades humanas de otro carácter, estableciendo entre los hombres una *diferenciación moral*.

Esos dos órdenes fundamentales de valoración del hombre por el hombre, tienen de común el reposar respectivamente sobre sendos significados de la dignidad humana: dignidad intrínseca, o eminente, o natural, siempre positiva —desde el santo al criminal— de la persona humana; dignidad moral, positiva o negativa, de las personas humanas. La relación entre uno y otro orden plantea distintos problemas, cuyo centro lo constituye la adicional relación entre uno y otro significado axiológico del concepto de dignidad. Uno de esos problemas es, no ya si existe una jerarquía entre ambos, sino si dicha eventual jerarquía puede tener algún sentido.

Incuestionable, en cambio, parece ser la existencia de otros órdenes de valoración del hombre por el hombre,

jerárquicamente subordinados a los dos primeros. Yendo a lo que tienen de esencial, esos otros órdenes pueden ser reducidos igualmente a dos.

VII

Tales dos órdenes subordinados son ellos mismos de muy distinta naturaleza.

Está, por lo pronto, aquel orden de operaciones valorativas, de ejercicio no menos cotidiano que el de las morales, que se cumplen en torno a uno o varios singulares valores, carentes —en sí mismos— de signo ético. Esos valores se reflejan en cualidades que pueden ser naturales o adquiridas, pero que, separadas o combinadas, regulan el ordenamiento, sea libre, sea institucionalizado, de las relaciones sociales.

A pura vía de ejemplo: desde el temperamento, la vitalidad o la belleza, hasta la elocución, la sensibilidad o la inteligencia, distinguida esta última de la estricta razón; desde la manualidad, la destreza o la energía, hasta la capacidad, la experiencia o el saber. Las valoraciones de este tipo concurren, junto con las morales, a la continua selección, tácita o expresa, sin la cual la existencia social organizada —del modo que sea— es imposible. Juegan su legítimo papel en las instancias formativas a la vez que en las competitivas, tan inevitables unas como otras, de esa misma existencia: en el campo educativo como en el laboral, en el artístico como en el científico, en el deportivo como en el político. Muchas veces en la espontaneidad de formas libres, como las que simplemente llevan, por ejemplo, a juzgar mejor que otro a un operario o un atleta, a un artista o un profesional; pero también a través de formas institucionalizadas, con las que tienen que ver directamente conceptos como los de examen, concurso, justa, certamen, credencial, diploma, premio, designación, elección.

De esta clase de valoración del hombre por el hombre, que tampoco conmueve a la que es propia de la igualdad

natural, cabe decir que establece entre los seres humanos una *diferenciación reguladora*.

Reguladora, porque su tarea es la de regular objetivamente, ante la propia conciencia o ante la conciencia social —aunque no siempre se cumpla con objetividad— desigualdades humanas que no pertenecen a la moral y que por lo mismo no la afectan. La moral puede resultar afectada, claro está, por el criterio o el modo de la valoración; pero esto se instala en otro terreno, soslayado a lo largo de este escrito: el del hombre, no ya en cuanto objeto axiológico, sino en cuanto sujeto axiológico de sí mismo.

Hay, en fin, otro orden de valoraciones, también subordinado a los dos primeros, pero desprovisto, en cambio, de todo fundamento a la luz de la razón. Tiene una poderosa gravitación real; tanta, que lo convierte en constante perturbador de los tres anteriores. Es el de aquellas valoraciones que el hombre hace del hombre, conforme a patrones estimativos resultantes sea de privilegios, sea de intereses, sea de prejuicios.

Privilegios sociales, económicos, raciales, nacionales, más o menos distinguibles de intereses o de prejuicios de connotación paralela. Semejantes privilegios, intereses o prejuicios, reposando sobre situaciones que van desde el mero distanciamiento a la opresión brutal, inspiran valoraciones de superioridad o inferioridad, de calificación o descalificación, por la oriundez o la fortuna, la piel o la nacionalidad; y hasta por las creencias, ideas u opiniones, desde las religiosas a las filosóficas y desde éstas a las políticas. Vulneran de ese modo, antes que toda otra cosa, la igualdad natural fundada en la intrínseca dignidad de la persona humana; igualdad y dignidad en sí mismas no comprometidas, como se vio, por los dos precedentes órdenes de diferenciación valorativa.

Pero, además, conducen a injustas valoraciones de índole moral, por la deformación que introducen en los propios valores éticos, desde la óptica de una clase, un grupo, una sociedad, una nacionalidad, una cultura; y todavía, muchas veces, distorsionan la racionalidad axiológica de la

moralmente neutra, al mismo tiempo que natural y socialmente inatacable, diferenciación reguladora.

De esta cuarta clase de valoración del hombre por el hombre, se puede decir, convencionalmente, que establece entre los seres humanos una *diferenciación discriminadora*.

Discriminadora, en el significado específico que la praxis socio-histórica contemporánea ha acabado por agregar, en el lenguaje corriente, a la originaria concepción genérica de esta expresión. Por un lado registra ella, y por otro consagra o crea, odiosas por injustas, desigualdades humanas. De más está puntualizar todo lo que ese tipo de enjuiciamiento del hombre en cuanto objeto axiológico, repercute en todos los casos sobre el hombre en cuanto sujeto axiológico de sí mismo.

VIII

Igualdad natural; diferenciación moral; diferenciación reguladora; diferenciación discriminadora —determinantes estas tres últimas de formas diversas de desigualdad humana—: he ahí los cuatro desenlaces, de razón o de hecho, de la valoración del hombre por el hombre; de la autoaxiognosis que constantemente hace de sí mismo como individuo, y de la heteroaxiognosis que no menos constantemente hace de los demás.

Vasta es la cuestión, tanto de sus naturalezas respectivas, como de sus relaciones recíprocas, como de sus consecuencias en la organización de la existencia social, empezando por la organización política.

Inherente a la democracia es el principio de la dignidad intrínseca de la persona humana, de donde la natural igualdad de derechos entre todos los hombres. Pero tan inherente a ella como ése, es el principio de selección, por la diferenciación moral y la diferenciación reguladora. No en vano, en su ejercicio práctico, el concepto de democracia se halla íntimamente ligado al de elección, tomado éste en su más lato sentido, es decir, aplicado a todos los órdenes de la

vida colectiva, no sólo al político. Extraña a la democracia, en cambio, hasta el punto de constituir su negación, es la diferenciación discriminadora.

Para todos los problemas de la axiología, el hombre en cuanto sujeto axiológico —no sólo de sí mismo— constituye un dato originario que lo vuelve obligado punto de partida. Un momento llega, sin embargo, en que la consideración del hombre en cuanto objeto axiológico, retrotrae todos aquellos problemas, incluso el de la propia esencia del valor, a una fuente más radical.

Ser y espacio

En el poema, tan hermoso como curioso, por suyo, en que Francisco Romero cantó a Heráclito el Oscuro, uno de los versos dice: "Tú, de Tales a Kant, fuiste el único hereje". Del contexto de aquellas entusiasta exaltación lírica, "desde este rincón del sur americano", fluía la convicción de que a la ortodoxia tradicional (digamos así ya que se habló de herejía), había seguido una ya consagrada ortodoxia heracliteana, más que el simple aumento del número de los herejes. Cabe admitirlo. Pero con toda conciencia del extremado convencionalismo aquí del término ortodoxia.

Al santuario de Artemisa, donde según la leyenda depositó Heráclito su perdido libro, han acudido por muy diversos senderos de devoción, pensadores tan dispares como, en el siglo pasado, Hegel o Kierkegaard, Marx o Nietzsche, Lasalle o Dilthey; y en éste, Spengler o Heidegger, Lenin o Berdiaeff, Ortega o Sartre. Peregrinaje de creyentes y ateos, racionalistas e irracionales, vitalistas, fenomenólogos, existencialistas, marxistas, historicistas. O, dicho en una escueta antinomia, de más uso pero no más fiel, idealistas y materialistas¹. Simbólico resulta que por vías no

¹ Desde su eminencia idealista aseguró Hegel: "No hay una sola proposición en Heráclito que yo no haya adoptado en mi *Lógica*"; del Fragmento 30 dirá luego Lenin en sus *Cuadernos Filosóficos*: "Muy buena

ya distintas sino opuestas, y hasta contrapuestas, se ingrese y se circule entre los dispersos "fragmentos" del filósofo de la identidad de los "contrarios".

De semejante paradójica ortodoxia, no excluyente de formas de beatería, es que se trata. El lejano hereje, es de ese modo que ha pasado a ser el tal vez más universal patrono filosófico del tiempo nuestro y de los próximos. Sucesivas moradas tiene su santuario, de las cuales sólo dos son las más accedidas. El pórtico o propileo, encuentro de todos, es el *devenir*; en orden sensiblemente decreciente le sigue la *dialéctica*. Después, las moradas más herméticas, por laberínticos pasajes que divergen.

Pieza maestra de la concepción eleática milenariamente triunfante en la tradición occidental, fue la incompatibilidad entre el ser y el movimiento: el ser, por esencia, inmóvil. Esa esencia la determinaban los mecanismos racionales de la lógica formal de la identidad. Revisión gnoseológica mediante, de la naturaleza y funcionalidad de la razón, la vasta y diversificada especulación ontológica de las centurias pasada y actual, ha vuelto a conferir, como el Oscuro, la movilidad al ser. Semejante reacción contra el inmovilismo eleático ha sido resumida en lapidarias fórmulas: "La inmovilidad y rigidez sólo existe en las esencias ideales de la antigua ontología...El problema del ser no es, pues, el del mundo imaginado de lo inmóvil, sino al contrario: es el del ser del devenir"²

En el fondo, lo que a eso conduce es la propia lógica clásica, cuando su puro desenvolvimiento intrínseco, llevado a sus extremos, la empuja al fin fuera de sí misma. Consa-

exposición de los principios del materialismo dialéctico". Obviamente, uno y otro, por lo menos, exageraban.

² N. Hartmann, *La nueva ontología*, cap.III.- Para la tradición eleática el Universo era un cerrado anfiteatro, pero ha resultado ser una avenida de flecha única. Zenón de Elea creyó inmóvil a esta última porque la miró en el muro, donde sólo era símbolo fijado por la razón, en lugar de ver el tránsito mismo; es decir, el devenir, donde hasta la propia razón deviene subsumida en la inteligencia.

bida es su dificultad de definir al ser, conforme a sus cánones, por medio del género próximo y la diferencia específica. Concepto el más general de todos, su máxima extensión vuelve su comprensión tan mínima que deja sin asidero a la definición, en cuanto está necesitada ésta, para la diferencia específica, de alguna forma de relación, de predicación. Pero la dificultad, más que lógica es ontológica.

Lo es, no porque se trate de la definición del ente. Calificar de ontológica a la dificultad sólo por esto, sería mera tautología. La dificultad es ontológica porque en el ascenso hacia la máxima generalidad en la escala de los entes, cuando se llega al concepto de ser, automáticamente el pensamiento lógico se encuentra atrapado por lo real, el ente se convierte en acción y el sustantivo en verbo. Esta trasmutación encierra el más íntimo secreto del ente. Si "ser" resulta a la vez sustantivo y verbo, no es porque se trate de dos concurrentes pero separables funciones del mismo término. Es que lo que caracteriza al ser (sustantivo), no es más que *ser* (verbo). La cosa ser no es más que el hecho de *ser*.

Alcanzada la cúspide lógica de la pirámide de conceptos relacionados, la pirámide misma, hasta entonces estática, se pone de golpe en *movimiento*. Piedra sobre piedra, *substan*-tivo sobre *substan*-tivo, ente sobre ente, en creciente generalidad: pero al colocarse en la cima la última piedra lógica, la más general, el sustantivo resulta *a la vez* verbo, es decir, acción.

En el orden del conocimiento la movilidad queda introducida entonces, y sólo entonces, trasmitiéndose de arriba a abajo a todo el conjunto, en un vasto estremecimiento ontológico. El ascenso, por lógico, fue externo, por la cara de las piedras yuxtapuestas o sumadas; el descenso, por ontológico, es interno, por el cuerpo mismo de la pirámide, súbitamente transformada de suma en unidad en el acto de completarse. No ya el ser como simple sustantivo, sino el *ser* como verbo a la vez que sustantivo, desciende de la cúspide a la base comunicando a su paso la dinámica que le es inherente.

En cada una de las etapas del ascenso fue posible, en

la operación definitoria, la forma canónica de la predicación: S es P. En el ápice, cuando el sujeto es el ser mismo, desaparece la P. El juicio de la definición se reduce a decir: S es. O sea: el ser *es*. Pero más que la imposibilidad del predicado, lo que hay ahí es la integración del predicado en la cópula y de ésta en el sujeto. Más que la mutilación del juicio por la amputación del tercero de sus términos, lo que hay es la reducción de los tres términos a uno solo, sin que el juicio deje de ser juicio. Decir, el ser *es*, es tanto como decir: el ser *es ser*. La minúscula cópula, habitualmente comprimida y oscurecida entre las mayúsculas S y P, invade y absorbe a la vez al sujeto y al predicado.

Tal rebelión es la rebelión de la ontología *real* respecto a la lógica *formal*, para abrir paso a la inteligente integración dialéctica de lógica y ontología en el seno dinámico del ser. Emparedada la cópula entre los estáticos S y P, la intrínseca actividad del verbo se halla frenada. En la cima, cuando S es el ser mismo, la cópula se libera. Su contenida plenitud ontológica estalla. El modesto *es* se expande en el opulento Ser, cuyo esencial carácter es *ser*. Todo se vuelve verbo, es decir acción. El ser *es*, está *siendo*; y todo lo que es o está siendo, por lo mismo que es sujeto de una acción —la acción universal de *ser*—, se halla en actividad, en proceso, en movimiento. Dicho de otro modo: el ser no es sino el devenir; y es entonces que el problema del ser no es más que el problema del ser del devenir, cuestión para la dialéctica de la inteligencia antes que para la lógica de la razón.

En la movilidad en sucesión del devenir, las substancias se vuelven ins-tancias; lo subs-tante, ins-tante. De ahí el asalto de la tentación temporalista. Sucumbiendo a ella se ha explayado en el pasado reciente la promoción ontológica del tiempo a costa del espacio. Rápidamente se ha identificado el devenir con la temporalidad, por el olvido de la creciente revisión científica y filosófica de los conceptos tradicionales de espacio y tiempo.

“El tiempo fluye y pasa por la mente...”, está dicho en el encumbrado verso de Emilio Oribe. La verdad poética no es en este caso la verdad ontológica. Es la mente la que fluye.

Pero, todavía, si fluye no es por otra cosa que por ser —ella misma— parte *integrante* del espacio, única fluyente realidad, único ser en devenir. La fluencia del espacio es precisamente el tiempo.³

Inteligencia y razón

- Cuando Pascal distinguía entre *esprit de géométrie* y *esprit de finesse*, era entre razón e inteligencia que distinguía.
- La razón, pensar explícito, ex-plica; la inteligencia, pensar implícito, com-prende.
- La razón relaciona, armonizando o contrastando desde afuera; la inteligencia penetra, apropiando o desechando desde adentro.
- La razón no es especulativa; la que especula es la inteligencia.
- La comunicación por la razón es comunidad; por la inteligencia, comunión.
- La irracionalidad es infralógica; la racionalidad es lógica; la inteligibilidad es supralógica.
- Racionales, razonantes, razonadores, son los hombres del

³La nacida clásica *Historia del tiempo*, 1988, del legendario Stephen Hawking, ostenta, por supuesto, un título válido (Prescindimos de las dos palabras iniciales del original inglés, omitidas en la versión española: “A brief...”). Pero más puntual hubiera sido el de *Historia del espacio y el tiempo*, conforme al preciso comienzo de las páginas de “Agradecimientos”, las estrictamente primeras del libro: “Decidí escribir una obra de divulgación sobre el espacio y el tiempo...”

O mejor *Historia del espacio-tiempo*, consagrado concepto científico que el texto reitera.

O mejor aún, a secas, *Historia del espacio*: la dimensión temporal resulta satisfactoriamente contemplada por el vocablo “Historia”, aparte de que es el espacio el verdadero primordio ontológico. Ningún otro título expresaría de manera más cabal lo que el libro tiene de impacto, en armonía con el subtítulo, enunciado en dos términos espaciales tan revolucionarios como espectaculares: “Del *big bang* a los agujeros negros”. (Nota de la 2ª edición).

mismo modo en el orden lógico; en el orden supralógico son además, cada uno de modo distinto, inteligentes.

- Razonables o no, son los hombres por el ejercicio, no de la razón sino de la inteligencia.

- Desde su condición supralógica, la inteligencia juzga y valora lo racional y lo irracional.

- Racional es la doble legalidad de la naturaleza y de la mente; inteligente es la conciencia de esa legalidad en sus relaciones, en sus posibilidades y en sus limitaciones.

- La razón es originariamente objetiva, en tanto que legalidad matemática del cosmos, y secundariamente subjetiva, en tanto que legalidad lógica de la mente, concordante con —¿o derivada de?— aquélla; la inteligencia, por su parte, siempre sólo subjetiva.

- Rodea a los conceptos, los juicios, los raciocinios, un halo semántico no visible por la estricta razón, por la pura lógica; la inteligencia no sólo lo capta, sino que encuentra en él su dominio favorito.

- La razón, en sí misma, no es ni más ni menos aguda, ni más ni menos vivaz; la agudeza y la vivacidad son cualidades de la inteligencia.

- El vazferreiriano buen sentido hiperlógico, la orteguiana razón vital, tienen un nombre más breve: inteligencia.

- La inteligencia es la razón, cuando ésta deja de ser estática, geométrica, abstracta, formal, para volverse dinámica, vital, concreta, intuitiva.

- La inteligencia no se confunde con la razón, pero tampoco con la intuición; no por ello es opuesta ni distinta por esencia ni de la una ni de la otra.

- La inteligencia abarca a la lógica porque incluye a la razón; pero la sobrepasa al incluir al mismo tiempo a la intuición.

- La inteligencia es la razón enriquecida por la intuición, en lo que ésta tiene conjuntamente de imaginación, sentimiento e instinto, es decir, de experiencia.

- La inteligencia es a la vez experiencia y razón; incluye y distingue al mismo tiempo lo empírico y lo racional.

- La razón aporta al pensamiento su estructura lógica; la intuición su espontaneidad psíquica; la inteligencia, la unidad psico-lógica de ambas.

- La inteligencia debe a la razón su claridad y su rigor; a la intuición, su penetración y su plasticidad.

- Ni la razón ni la intuición, en sí mismas, experimentan la duda: la duda es miseria y grandeza de la inteligencia.

- La razón es la necesidad y la intuición la contingencia del pensamiento: la inteligencia es la libertad.

- La gran ordenadora de las intuiciones no es la razón; es la inteligencia.

- La inteligencia ama el caos: lo ama por el placer que le produce ordenarlo.

- En la inteligencia, la intuición es el eros del logos.

- La sabiduría, no ya el saber, es inaccesible por la sola razón o la sola intuición; es por la inteligencia que se accede a la sabiduría.

- La razón es autognosis del espacio supuesto en reposo; la inteligencia lo es del espacio en movimiento: en su real fluencia temporal.

- Son ígneos los más distantes extremos del Universo: la luz de la estrella y la lumbre de la lámpara.

- Entre la estrella y la lámpara, todo el devenir de la materia, de la vida, de la conciencia: la naturaleza y la historia.

- La nuda luz es nuda naturaleza; la lumbre es prolongación de la naturaleza en el hombre.

- La naturaleza misma deviene lumbre en el hombre.

- No todo fuego del hombre es lumbre: no lo es todavía la hoguera paleolítica, incendiada antes que encendida.

- La lumbre comienza cuando la hoguera deviene fogata.

- No toda lumbre es lumbre del hogar: no lo es todavía la fogata.

- La lumbre del hogar comienza cuando la fogata deviene resguardado fogón.
- La razón es luz; es lumbre -fogata o fogón, candela o lámpara- la inteligencia.
- La luz de la razón aclara; la lumbre de la inteligencia esclarece.
- La luz de la razón ilumina; la lumbre de la inteligencia ilumina y calienta.
- Es en la lumbre de la inteligencia que saltan las chispas de las intuiciones.
- En la lumbre de la inteligencia todo es alternativamente pedernal, eslabón, yesca: todo es alternativamente tesis, antítesis, síntesis.

- Las metáforas, desde las poéticas a las filosóficas, pasando por las coloquiales, no le hablan a la razón: le hablan a la inteligencia.
- No se puede razonar sin ejercer la inteligencia; pero se puede ejercer la inteligencia sin razonar.
- La razón no es creadora; creadora es la inteligencia, en la acción, en el arte, en la ciencia, en la filosofía.
- La razón, a secas, no es inventora; inventora es la inteligencia.
- No se es ingenioso por la razón; se lo es por la inteligencia.
- La razón es una herramienta de la inteligencia; herramienta contundente y eficaz, siempre que su equivocado manejo no conduzca a paralogismos.
- Es la inteligencia la que primero detecta los paralogismos, asumidos luego por la propia razón.
- Toda crítica de la razón, en sentido kantiano u otro, no es ella misma obra de la razón: es obra de la inteligencia.
- En la mirada del hombre brilla, cuando brilla, la inteligencia; no la razón.
- Ni por la sola razón, ni por la sola intuición, se accede a la metafísica; se accede a ella —lléguese o no a convicciones— por la inteligencia.

- A la observación pascaliana —hecha desde la inteligencia— “el corazón tiene sus razones que la razón no conoce”, cabe agregar: pero que la inteligencia comprende.
- Ciertamente, la razón no conoce las “razones” del corazón; pero tampoco las “razones” de la inteligencia.

- La razón encuentra su mayor complacencia en lo abstracto; la inteligencia en lo concreto.
- La razón *razona*, la inteligencia *intelige*; aunque emparentados y solidarios, no son lo mismo razonar e inteligir.
- La razón razona en dirección horizontal, la inteligencia intelige en dirección vertical: el *razonamiento* discurre, llegando más o menos lejos; la *intelección* penetra, alcanzando mayor o menor profundidad.
- La sensación capta lo sensible; la razón lo racional; la inteligencia lo inteligible.
- Llamándose a la sensación intuición sensible, la llamada intuición racional —puesta directa de un juicio sin previo razonamiento inmediato o mediato— debe llamarse intuición inteligible: es obra de la inteligencia, no de la razón.
- En su operatividad psico-lógica —no ya estrictamente lógica— la extensión y la comprensión de un concepto, la evidencia racional de un juicio, los enlaces de un razonamiento, son razón fluyente por la dinámica de la inteligencia.
- La psicología apela más a la inteligencia que a la razón; la lógica, a la inversa.
- La llamada “inteligencia artificial” debió —debe— llamarse “razón artificial”: algoritmia mediante, es la razón, no la inteligencia, la que viene siendo ensayada por las computadoras.
- En toda explicación natural la razón excluye el misterio; pero a los ojos de la inteligencia la misma explicación natural resulta ser recónditamente misteriosa.
- Para la inteligencia, lo llamado natural por la razón no es menos misterioso que lo llamado sobrenatural.

- En diálogo con la razón, advierte la inteligencia: todo lo natural es sobrenatural; valga el oxímoron.
- La *evidencia* natural, la *certidumbre* científica, la *convicción* filosófica, la *creencia* religiosa: muy distintas a la luz de la razón; a la lumbre de la inteligencia, cuatro nombres de la *hipótesis*.

- La flecha de Zenón de Elea resulta en reposo para la razón, pero no para la inteligencia.
- Es la razón la rígida regla recta de la mente; la inteligencia, su plástica regla de Lesbos.
- La razón ostenta capitel dórico; la inteligencia, corintio; la conjunción de ambas, jónico.

Apéndice

La idea del proyectil cósmico de Descartes a Feijóo

El primero en formular el proyecto científico de lanzar un proyectil que fuera capaz de liberarse de la gravedad terrestre, fue Descartes. Los términos y circunstancias en que lo hizo, medio siglo antes de la obra de Newton, constituyen un injustamente olvidado capítulo de la historia de la ciencia.

Allá por 1634 vivía Descartes en Amsterdam, en el oscuro retiro que había buscado para entregarse libremente a la meditación. “¿Hay otro país donde se goce más plenamente la libertad?, escribía a un amigo de París, desde el mismo lugar —sólo treinta metros de distancia— donde trescientos años más tarde Ana Frank iba a sufrir su encierro y escribir su diario. Desde allí se mantenía en contacto con sus amigos, intercambiando noticias y reflexiones científicas y filosóficas.

En el mes de abril, en una carta al sabio Padre Mersenne, que fue por muchos años uno de sus más asiduos y valiosos corresponsales, le dice:

*Y por lo que usted me había escrito antes, que conocía personas que me podrían ayudar a hacer las experiencias que yo desease, le diré que he leído últimamente una en las **Recreaciones Matemáticas** que quisiera que algunos curiosos, que pudiesen tener la comodidad, emprendieran hacerla exactamente, con una gran pieza de cañón apuntada bien derecho hacia el Cenit, en medio de alguna llanura. Porque el autor dice que esto ha sido ya experimentado varias veces sin*

*que la bala haya vuelto a tierra; lo que puede parecer muy increíble a muchos, pero yo no lo juzgo imposible, porque creo que es una cosa muy digna de ser examinada.*¹

Recreaciones Matemáticas es el título de una obra del jesuita Jean Leurechon, que éste publicó bajo el seudónimo de Van Etten y cuya primera edición es de 1626. Menciona, en efecto, la experiencia a que alude Descartes. Pero no como experiencia deliberada, ni menos en la idea de que el proyectil escapase a la gravedad. Esto, ni siquiera como hipótesis pasó por la cabeza del autor. La cuestión que le interesaba era la de si un cañón apuntado hacia el Cenit debía o no tirar con más fuerza que en otra posición. Formulada la pregunta decía:

*Los que estiman que la bala de un cañón tirada de esa manera, se licúa, se pierde y se consume en el aire a causa de la violencia del golpe y actividad del fuego, responderán fácilmente que sí, y sostendrán que se ha hecho a menudo la experiencia sin que jamás se haya podido saber que la bala haya vuelto a tierra. Pero yo, que encuentro dificultad en creer en esta experiencia, convencido más bien que la bala cae bastante más lejos del lugar donde se ha tirado, respondo que no, porque en tal caso, aunque el fuego tenga un poco más de actividad, la bala tiene mucho más resistencia.*²

La mención ocasional en ese pasaje, de la supuesta no caída de la bala, fue lo que retuvo la atención de Descartes, para darle en su espíritu una proyección que no había tenido en el del autor. Desde luego, en el caso concreto, éste estaba

¹ Carta LIII en la edición de las *Obras de Descartes* por Adam y Tannery, T. I. (París 1897), p.287.

² *Recreaciones Matemáticas*, edición de 1628, París, p. 171 de la parte primera, apartado del problema N° 86.

en lo cierto al suponer que la bala había caído, y a bastante distancia. Pero el pensamiento de Descartes toma genialmente otro rumbo. La cosa, “que puede parecer muy increíble a muchos”, le parece “muy digna de ser examinada”. No es en que la bala

se licúa, se pierde y se consume en el aire a causa de la violencia del golpe y actividad del fuego,

en lo que está pensando. Piensa, aunque por ahora no lo diga, en la eliminación de la gravedad.

Descartes quiere hacer la experiencia en términos científicos, y acude a Mersenne recordándole el ofrecimiento que por su intermedio le habían hecho algunas personas.

Ya dos años atrás, en una carta de mayo de 1632 le había hecho un pedido similar, comenzando así:

*Usted me había comunicado que conoce gentes a quienes gustaría trabajar para el avance de las ciencias, hasta querer aún hacer toda clase de experiencias a su costo...*³

Vale la pena retener estas circunstancias de lo que podría llamarse la sociología de la investigación científica en el siglo XVII.

Mersenne hizo hacer en seguida la experiencia y no se observó la caída de la bala. Así se lo comunicó a Descartes. Este esperaba precisamente eso, que la bala no cayese, pero quiere tener completa seguridad científica. Tan apriorista como era en la especulación metafísica, tenía en el terreno científico un extraordinario celo experimental. A cada momento propone experiencias a unos y a otros, programándolas con todas las precauciones y detalles prácticos de que es capaz.

³ Carta XLIII, *lug. cit.*, p.251.

En la ocasión, vuelve a escribir a Mersenne el 15 de mayo del mismo año:

*Os agradezco la experiencia que habéis hecho hacer con un arcabuz, pero yo no la juzgo suficiente, para sacar algo de cierto, a no ser que se la hiciese con una gran pieza de batería que llevase una bala de hierro de 30 ó 40 libras, porque el hierro no se funde tan fácilmente como el plomo, y una bala de este grosor sería fácil de encontrar en caso de que ella cayese. Ahora bien, a fin de hacer esta experiencia bien exacta, sería necesario plantar de tal modo la pieza que ella no pudiese retroceder más que perpendicularmente de arriba a abajo, y a este efecto sería necesario hacer un foso por debajo de ella y tenerla suspendida en el aire entre dos anillos o círculos de hierro, por medio de algunos contrapesos bastante pesados...*⁴

A continuación presentaba Descartes en forma gráfica su proyecto de cañón suspendido sobre un foso y apuntando al cielo. Todos los detalles del artefacto eran cuidadosamente señalados cada uno con una letra, en una figura geométrica. Esto, concluía, sería más conducente "que tirar simplemente tiros de arcabuz". Tal diseño constituye el primer plan científico de una máquina arrojadora de proyectiles enviados por el hombre al espacio cósmico con el intento de vencer la atracción de la tierra. En otras palabras, constituye en el siglo XVII el primer esbozo, todo lo rudimentario e ingenuo que se quiera, pero con espíritu científico al fin de cuentas, de las complicadas instalaciones del siglo XX en el Cáucaso y La Florida. Hecho a mano el dibujo por Descartes en 1634, fue impreso ya en 1659.⁵

⁴ Carta LIV, *lug. cit.*, pp. 293-94.

⁵ Véase el T. II de la edición Clerselier de las Cartas de Descartes, París 1659, donde aparece con el n.º 106 la citada carta LIV de la edición Adam y Tannery. Esta última edición reproduce el mismo dibujo.

En otra carta a Mersenne, fechada en Leyde en marzo de 1636, Descartes le habla del asunto por tercer vez:

*Os agradezco también la (experiencia) de la bala tirada hacia el Cenit, que no cae, lo que es muy admirable.*⁶

Se habrá observado que en las tres ocasiones se ha limitado a admitir la posibilidad del fenómeno y a expresar su admiración, sin proponer ninguna explicación del mismo. Para nada ha hablado de la superación de la gravedad y ni siquiera ha mencionado a ésta. Es lo que hará al fin, rotundamente, en su cuarta y última referencia, en la correspondencia con Mersenne, a la bala de cañón que no cae.

Se halla en una extensa carta fechada el 13 de julio de 1638, que lleva por título: "Examen de la cuestión a saber: si un cuerpo pesa más o menos estando próximo del centro de la tierra que estando alejado de él". A esa carta pertenece el siguiente fragmento:

*Y, en fin, si la experiencia que usted mismo me había comunicado haber hecho, y que otros han también escrito, es verdadera, a saber, que las balas de las piezas de artillería tiradas directamente hacia el Cenit no caen, se debe juzgar que la fuerza del golpe, llevándolas muy arriba, las aleja tanto de centro de la tierra que esto las hace perder enteramente su pesantéz.*⁷

⁶ Carta LXVI, *lug. cit.*, p. 341. Mersenne había proseguido personalmente las experiencias, sin que se sintiese tan inclinado como Descartes a creer que la bala no caía. Así se desprende de una carta que dirige a Persec en noviembre de 1636:

Es preciso, necesariamente, que el viento de la región media la lleve muy lejos o que ella se funda o permanezca en el aire; yo creo más bien lo primero. (Ibidem, p. 580).

⁷ Carta CXXIX, edición citada, T. II (París, 1898), p. 22. El subrayado es nuestro.

Descartes se equivocaba, claro está, al suponer que las balas de cañón tiradas verticalmente hacia el cielo no caían. Pero acertaba en el principio mismo de que un cuerpo alejado debidamente del centro de la tierra llegaría a perder por completo su pesantez hasta el punto de no caer. Forzaba la creencia práctica arrastrado por la confianza en la idea teórica. Sólo faltaba perfeccionar la máquina impulsora yendo del buen cañón del siglo XVII, no menos inocente que el desdeñado arcabuz, al cohete de varios pisos del siglo XX. Simple menester técnico, después de todo. El error en el hecho no invalida el acierto en el derecho. Tal acierto es hoy una banalidad. En 1638, cincuenta años antes de la clásica sistematización newtoniana, era una genialidad.

Un siglo después de la primera mención del asunto hecha por Descartes a Mersenne, vuelve a discutírsele, en los mismos términos problemáticos, a uno y otro lado de los Pirineos.

En 1728, en el segundo tomo del histórico *Teatro Crítico Universal* con que luchaba valerosamente por sacar de su marasmo a la cultura española, el Padre Feijóo replanteó la cuestión de esta manera:

Es dudoso si los graves, apartados a una gran distancia de la tierra, volverían a caer a ella.

Así titulaba la IX de las "Paradojas Físicas" que constituían el tema de uno de sus discursos. Se miraba todavía el caso como una paradoja, o sea, decía Feijóo, como algo aparentemente "inverosímil o increíble". Y la solución resultaba dudosa.

Después de considerar el problema sucesivamente dentro de las ideas de Newton y de Descartes, Feijóo, manteniendo la duda, se inclinaba, sin embargo a creer que, apartados a gran distancia de la tierra, los cuerpos no caerían.

Todo lo cual —agregaba— confirman las experiencias que el Padre Marino Merseno, Doctísimo Mínimo, hizo

*en París, de disparar una pieza de artillería verticalmente, cuya bala no bajó hasta ahora al suelo.*⁸

Pero he aquí que precisamente en ese mismo año, 1728, se hacía en Francia una formal rectificación de la ya lejana experiencia cartesiana de Mersenne. Desde 1701 los jesuitas de Trévoux publicaban unas célebres "Memorias para la Historia de las Ciencias y de las Bellas Artes", conocidas entonces y ahora por las "Memorias de Trévoux". En el siglo XVIII fueron muy leídas en España y en América. En su entrega de agosto de 1728, publicaron el extracto de una carta del Padre Fevre sobre la "Experiencia curiosa de un cañón vertical". Se impone la transcripción completa para ver en qué condiciones se ensayaba todavía, al cabo de un siglo, la famosa experiencia sugerida por Descartes:

No sé si los redactores han oído hablar de la experiencia del Cañón apuntando verticalmente, que nosotros hicimos aquí (Estrasburgo) hace dos años. Fueron las disertaciones del P. Castel y del P. Laval las que nos dieron la idea. M. du Moutier, Capitán en la Real Artillería se encargó de la ejecución y aportó toda la exactitud imaginable. Ella da un desmentido bien seco al P. Mersenne y a M. Petit. Lo que nos sorprendió en esta experiencia no fue ver caer las balas, cosa que esperábamos, sino su prodigiosa declinación. Aunque el cañón estaba completamente a plomo, la primera bala fue a caer a cerca de 300 toesas; y la segunda, porque la carga era más fuerte, a más de 360. Es aparentemente lo que habrá dado ocasión al error del P. Mersenne; no pensó en ir a buscar tan lejos. Pero yo no concibo cómo ha podido estar tan sordo o tan extasiado para no oír el silbido que hace al caer. Lo que hay de sorprendente todavía es que las balas no se

⁸ *Teatro Crítico Universal*, T. II, p. 285, ed. de 1777.

hayan hundido en tierra más que cerca de 28 pulgadas. A la verdad, ellas no penetran en tierra virgen como en un parapeto de tierra mojada, pero la diferencia es bien considerable. Olvidaba decirnos que después de la descarga se comprobó que la pieza no había variado una línea.⁹

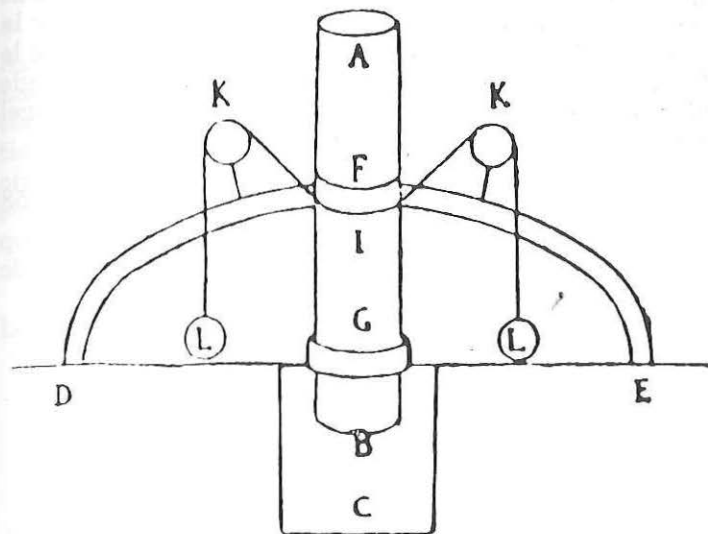
En edición posterior de su *Teatro*, en nota al pie, Feijóo se hizo cargo de la rectificación hecha a Mersenne en Estrasburgo, no sin agregar lúcidamente:

*Pero advierto, que lo dicho no obsta a la verdad de nuestra Paradoja; porque ésta procede en la suposición de que los graves se colocasen en una gran distancia de la tierra. La distancia a que puede apartarse de ella la bala de Artillería, es poquísima, comparada con la magnitud del globo terráqueo.*¹⁰

Toda una polémica suscitó en España la “Paradoja” de Feijóo, verdaderamente audaz todavía para la época y el medio. José Mañer, el enconado adversario del Padre Maestro, ridiculizó cruelmente como “gravísimo disparate”, la idea de que “los graves” pudieran no bajar a la tierra. Feijóo le contestó en su *Ilustración Apologética* (a los dos primeros tomos del *Teatro*). Pero le contestó también, con más amplitud y severidad, el P. Martín Sarmiento, gran amigo y colaborador de Feijóo, al par que uno de los hombres más sabios de la España de entonces. Lo hizo en su *Demostración Crítico Apologética* (del *Teatro*), con distintas referencias a la discusión del punto en la literatura científica de su siglo y del siglo anterior. Defendía con calor el planteamiento de Feijóo, pero sin salir del terreno de la duda por considerar impracticable la experiencia:

⁹ *Memorias de Trévoux*, 1728, pp. 1560-62.

¹⁰ *Lug. cit.*, p.286. El subrayado es nuestro.



El cañón vertical diseñado por Descartes (Reproducción facsimilar).

*En el globo del Imán se podrá hacer la experiencia hasta donde alcanza (la atracción). En el globo terráqueo no es fácil, pues vivimos dentro de la esfera de actividad (de la atracción), y no alcanzan nuestras fuerzas a colocar un cuerpo a una gran distancia. Así pues, es preciso que el punto se trate debajo de una Hipótesis.*¹¹

Hoy, trescientos años después de Descartes y Mersenne, doscientos después de Feijóo y Sarmiento, "nuestras fuerzas" alcanzan. Y no parece ya necesario formular la expresada hipótesis en los términos en que seriamente lo hacía Dechales, ilustre matemático y físico francés del siglo XVII, participante también en el debate: que un Ángel remontase hasta la luna una rueda de molino.¹²

1958

¹¹ *Demostración Crítico Apologética del Teatro Crítico Universal*, ed. de 1757, T.II, p. 222. Los subrayados son del autor.

¹² *Dice el mismo Dechales, que no se puede probar con razón alguna, si, puesta por un Ángel una rueda de molino en el cóncavo de la Luna, bajaría desde allí a la Tierra.*

M. Sarmiento, *lug. cit.*, p. 221. Recogiendo el supuesto de Dechales, decía por su parte Feijóo:

En esta sentencia es claro que si un Ángel sacase una rueda de molino fuera de este vórtice nuestro, no volvería jamás a la tierra...

(Lug. y p. citados en la nota 8).

Asistimos en nuestros días a una vuelta del interés por Locke. Durante buena parte del siglo XX, por la preeminencia de corrientes filosóficas que marchaban por otras vertientes que la suya, recayó sobre su nombre cierto margen de olvido. Incluso en el ámbito de la lengua inglesa; incluso en su propio país, en Inglaterra. A mediados de la centuria, más que difícil, era imposible adquirir una edición completa de su obra mayor, reducida entonces a versiones compendiadas.

En 1968, presentando una colección de trabajos sobre Locke y Berkeley, decía el inglés C. B. Martin:

*El estudio serio de Locke no está de moda. Hasta hace poco, las ediciones completas del **Ensayo** habían permanecido agotadas durante muchos años. A generaciones de estudiantes se les enseñó con la edición abreviada de Pringle-Pattison.*

Apenas una década más tarde, en 1977, al presentar, en edición de la Universidad de Oxford, un volumen colectivo sobre Locke, I.C. Tipton recordaba aquellas palabras para añadir:

*Lo que justifica la publicación del presente libro es que, actualmente, la situación ha cambiado. El estudio serio de Locke vuelve a estar de moda.*¹

¹ I.C. Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano*, volumen co-

La verdad es que las cosas habían empezado a cambiar, si bien lentamente, desde la década del 50. Justo es destacar lo que para los lectores del orbe hispánico significó la primera traducción completa al español, por cierto excelente, que del *Ensayo* hiciera el mexicano Edmundo O'Gorman por encargo de José Gaos, y que publicara Fondo de Cultura Económica en 1956.² Bien en seguida, en 1959, la Universidad de Oxford volvió a imprimir la clásica edición íntegra hecha en 1894 por Alexander Campbell Fraser. Aparte de haber sido ella misma reimpressa todavía otra vez, se ha llevado a cabo una nueva edición inglesa, como parte de una más amplia edición de los obras completas de Locke. Cabe agregar que en 1982, al tiempo que se reimprimía en México la traducción arriba citada, aparecía en Madrid otra versión española completa, la primera publicada en España.

De más está decir que las anteriores referencias apenas quieren apuntar lo que ha sido el gran cambio en el interés por Locke, producido en las últimas décadas; de ninguna manera se ha tratado de registrar las ediciones de su obra máxima, de historia compleja ya en vida suya.

El renovado interés por esta figura, debido en lo inmediato a diversas circunstancias de la filosofía más actual, en cualquier caso se hallaría justificado. Siendo uno de los grandes clásicos de la filosofía de todos los tiempos, es, además, un decisivo hito en el curso de la filosofía post-renacentista.

Reiteramos aquí lo que hemos dicho en otra ocasión. Su nombre está firmemente unido, siempre en primer término, como estrella Alfa, a muy definidas constelaciones filosóficas de la época moderna: Locke y Newton; Locke, Berkeley y Hume; Locke, Condillac y Destutt de Tracy; Locke, Mon-

lectivo; 1ª edición inglesa, Londres, 1977. Cita de la 1ª edición española, FCE, México, 1981, p.9.

² Justo también es consignar aquí, con gratitud, los servicios que en aquellos años prestara la versión italiana, también completa, *Saggio sulla intelligenza umana*, Bari, 1951.

tesquieu, Voltaire y Rousseau. Tiene cada una su propia significación histórico-doctrinaria, resultante del singular sentido de sus respectivos enlaces. Y en su conjunto, concurren a mostrar, tanto como el privilegiado carácter de referencia múltiple que tiene este clásico, la diversidad de sus direcciones e influjos. Su mayor significación, sin duda, está en haber sido, a fines del siglo XVII, como filósofo del conocimiento, de la religión, de la política y de la educación, el gran padre —más que precursor— del revolucionario Iluminismo del XVIII.

Nuestro tema en esta ocasión será muy circunscripto. Nos ocupará sólo su obra fundamental, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Pero de su vasta materia, apenas una cuestión, la concepción del sujeto del conocimiento, abordada ella misma en los aspectos que nos parecen esenciales.

Por supuesto, Locke no habló literalmente de "sujeto del conocimiento". Pertenece esta expresión a una terminología que se va constituyendo más tarde, al mismo tiempo que se constituye la propia teoría del conocimiento, con todo su repertorio de problemas, de nociones y de términos. En aplicación retroactiva de la terminología hoy consagrada, podemos distinguir en el *Ensayo*, dos grandes cuestiones: la concepción del sujeto del conocimiento y la concepción del objeto del conocimiento.

Como se comprende, sería imposible su separación absoluta. No obstante, con todo el convencionalismo del caso, mucho importa en una obra como la de Locke esa distinción capital. En ambos dominios tiene el mismo grande interés. En uno y otro se encuentran sendas críticas, vueltas hoy clásicas: la de las *ideas innatas* en el campo del sujeto; la de la *idea de sustancia* en el del objeto. No fueron sus únicas críticas; por otra parte, en ambos campos no se limitará a una labor de crítica (en el sentido de revisión o impugnación de un modo de pensar anterior). Y es natural también

que su interés último apuntara a conclusiones positivas sobre el objeto del conocimiento, sobre la realidad, inmanente o trascendente, cuya representación verdadera se persigue. Pero en la base de todo coloca, como no se había hecho hasta entonces con tanto pormenor, una particular concepción del sujeto del conocimiento, de sus condiciones y de sus posibilidades: primaria preocupación por el sujeto gnoseológico, que ya se sabe hasta qué punto habría de culminar en Kant.

La concepción del sujeto del conocimiento es tan decisiva en Locke, que es de ella que recibe la más espontánea caracterización con que se le registra en la historia de la filosofía: la de empirista. En otras palabras, es de ella que recibe su inserción en el cuadro de la gran antinomia racionalismo-empirismo, como arquetípico representante de este último en su fase clásica moderna. Por eso mismo, como adversario también arquetípico del racionalismo igualmente moderno.

Cuando así se habla, el término racionalismo está manejado en una acepción restringida, con referencia sólo a la cuestión del origen del conocimiento. Para decirlo corto, en una acepción equivalente a la de apriorismo, sin olvido de las variadas formas que en dicha cuestión el apriorismo llega a asumir. En un sentido más amplio del mismo término racionalismo, tal como circuló también en su época, no sólo no fue Locke adversario de éste, sino que fue un acabado y cumplido racionalista, un racionalista, cabe aun decir, entusiasta. Todo el pensamiento iluminista (del "Iluminismo", de la "Ilustración, del "Siglo de las Luces", expresiones todas alusivas a la *luz de la razón*), fue un pensamiento por excelencia racionalista; no por su definición en el marco de la antítesis razón-experiencia, en el que no dejaba de ser empirista, sino por su exaltación de los valores lógicos de la razón sobre las fuerzas o presiones arbitrarias de las tradiciones, las supersticiones, las pasiones o los instintos. Pues bien, ese pensamiento típico del siglo XVIII, un pensamiento racionalista en la valoración de la naturaleza humana, aunque fuera empirista en cuanto al origen del conocimiento,

fue de filiación lockeana. Locke, que fue padre de tantas cosas, resultó ser, en su cobertura mayor, el gran padre del racionalismo iluminista, una forma de racionalismo pragmáticamente operativa en áreas de filosofía aplicada: en política, en derecho, en religión, en educación.

Esa forma histórica de racionalismo, inspirada no sólo en Locke pero sobre todo en él, constituye ya una advertencia respecto a la caracterización de éste como adversario del racionalismo aun en el propio campo especulativo del conocimiento. Tal caracterización será siempre admisible en tanto se atribuya al racionalismo apriorista el solo alcance de innatismo; y esto mismo, en cuanto innatismo de las ideas; y todavía, de las ideas en el particular significado psicológico que les daba el empirismo inglés clásico.

Se vuelve, en cambio, objetable, desde el momento en que se piense en innatismo, y con mayor razón apriorismo, no ya de ideas con un concreto contenido representativo, sino de facultades o potencialidades cognitivas presentes en el sujeto con anterioridad a toda experiencia.

En este sentido, no fue Locke adversario del racionalismo gnoseológico. Apenas se ahonda en su concepción del sujeto del conocimiento, se descubre hasta qué punto está su empirismo penetrado de elementos habitualmente reservados a la doctrina opuesta.

Hay un primer foco de atracción, que tendría que ser inevitable, cuando se aborda el *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Es la noción misma de *entendimiento*, de carácter central ya en el título, a la vez que referida de modo directo, aunque implícito, al sujeto. Curioso es que generalmente se pase por alto la determinación de lo que el entendimiento era para Locke.

Un segundo foco de atracción, prosiguiendo en la línea del sujeto, lo constituye la noción de *mente*, profusamente usada en el texto. Muchas veces el autor lo hace como equivalente de entendimiento. No obstante, llegado a ciertas situaciones distingue de manera expresa ambas nociones: el entendimiento resulta más restringido que la mente, de la que es sólo un aspecto, o modalidad, o facultad.

En fin, un tercer foco de atracción siempre a propósito del sujeto, lo constituye la noción de *razón*, más restringida aún que el propio entendimiento, del que es por su parte también sólo un aspecto, o modalidad, o facultad; presente esta noción en referencias ocasionales desde las primeras páginas del *Ensayo*, será tratada de modo directo en capítulos especiales del IV y último libro del mismo.

Se dan así en el sujeto del conocimiento tres fundamentales niveles internos, ordenados en una subsunción que de mayor a menor resulta ser: *mente*, *entendimiento*, *razón*: la razón opera en el seno del entendimiento y éste en el seno de la mente. El juego de ellos, sus relaciones recíprocas, encierran lo esencial, a la vez que lo más ostensible, de la concepción del sujeto del conocimiento en Locke. Sin embargo, colocados en este terreno, se descubren todavía otros dos niveles, menos aparentes o más ocultos, por los que dicha concepción se vuelve más compleja aún.

Esos niveles, más básicos o anteriores, ordenados en la misma subsunción global, corresponden a las nociones de *alma* (en tanto que entidad cognoscente, al margen de su significación ontológica), y *conciencia* (desde luego la psicológica, no la moral), más restringida que el alma pero más amplia que la mente.

En un enunciado de conjunto, destinado a volver explícito lo que en Locke se halla implícito, preciso es, entonces, distinguir en su concepción del sujeto del conocimiento cinco niveles, ofrecidos en una distribución piramidal. A partir de la base, ellos son: 1. *Alma*, "Soul" (en algunos lugares llamada *Espíritu*, "Spirit"); 2. *Conciencia*, "Consciousness" (por excepción llamada alguna vez *Yo*, "I"); 3. *Mente*, "Mind"; 4. *Entendimiento*, "Understanding"; 5. *Razón*, "Reason".

Hemos anticipado la posición central o dominante que del punto de vista gnoseológico ocupan en la doctrina de Locke las nociones de mente, entendimiento y razón. Sin olvidar que su comprensión completa requiere el telón de fondo de las dos primeras, iremos en lo que sigue al encuentro de aquellas nociones centrales, verdaderas claves de la concepción del sujeto del conocimiento en este pensador.

Es bien conocida la inicial distinción de Locke entre ideas simples e ideas complejas. *Ideas simples* son las que llegan a la mente por la sensación, o sea por los sentidos externos, y por la reflexión, especie de sentido interno. *Ideas complejas* son aquellas que el entendimiento elabora por sí mismo, voluntariamente, utilizando como material de combinación las ideas simples previamente adquiridas.

Eso establecido, insiste Locke de modo muy expreso en que la mente, antes de recibir las primitivas ideas simples por las mencionadas vías de la sensación y la reflexión, es ella misma *vacía y pasiva*. Sólo cuando se aboca a elaborar ideas complejas por medio de la combinación de ideas simples, es decir, sólo a segundo grado, se manifiesta con un *contenido* y una *actividad*.

Pues bien, aquellas nociones de originarios *vacío y pasividad* de la mente, más de una vez enfatizadas por el autor del *Ensayo*, han constituido los dos grandes pilares de una difundida interpretación mecanicista y estática, de la concepción del sujeto del conocimiento en Locke. Interpretación proyectada luego, con frecuencia, a toda la corriente empirista moderna fecundada por él.

Sin embargo, en el propio plano de las meras sensación y reflexión, es decir, ya en la primaria etapa de la recepción de las ideas simples, si se asume el verdadero sentido de las expresiones de Locke, resulta no existir ni el vacío ni la pasividad de la mente con el alcance supuesto por aquella interpretación.

Lo que acontece es que cuando él habla a este respecto de *vacío y pasividad*, como en efecto habla —y hasta con insistencia— maneja tales expresiones con un *sentido relativo*. Por un lado, vacío en cuanto inexistencia previa de ideas en el significado de concretas imágenes representativas; *pero no vacío absoluto de la mente*, desde que antes de toda experiencia preexisten en ella decisivos elementos a los que llama "facultades", la concepción de las cuales ha de verse. Por otro lado, pasividad en cuanto recepción obligada o

impuesta de las ideas simples, sin intervención alguna de la voluntad, aun en el caso de la reflexión, que no era más que mero reflejo, carente de cualquier deliberado esfuerzo; *pero no pasividad absoluta de la mente*, desde que antes de toda intervención de la voluntad, la sensación y la reflexión —y por lo tanto la experiencia— sólo son posibles por la intrínseca dinamicidad de las preexistentes facultades, es decir, por la intrínseca dinamicidad de la mente misma.

Esa dinamicidad, o actividad, de la mente, es lo que Locke llama *percepción*, de la que sustenta un concepto muy amplio, no limitándola al plano sensorial. La mente percibe inicialmente por la sensación y la reflexión, tareas primarias de la facultad llamada entendimiento; en grados más altos, percibirá además por la razón discursiva, superior facultad interna del propio entendimiento.

Acaso nada pueda ayudar más a disipar los malentendidos en torno a la concepción del sujeto del conocimiento en Locke, que la apelación a cuatro metáforas por medio de las cuales él mismo aspiró a ilustrarla. El mayor interés en ellas reside en que, por paradójica, tomadas en su enunciado literal han sido las principales inspiradoras, precisamente, de la mencionada interpretación mecanicista y estaticista. Sin embargo, ahondando apenas el contexto inmediato de cada una —nada digamos del general de la obra— los resultados exegéticos son bien distintos.

Según esas metáforas, antes de toda experiencia, es decir, antes de recibir ideas simples, la mente es un *gabinete vacío*; un *papel en blanco*; un *espejo*; un *cuarto oscuro*.

Como en algunas ocasiones dice eso de la mente y en otras del entendimiento, importa aclarar que no se trataba para él de términos sinónimos, pero que tampoco incurría en descuidos terminológicos, por lo menos en esto.

Cuando en tales metáforas habla de la mente, la considera tácitamente en su aspecto de entendimiento; y cuando habla del entendimiento hace tácita referencia a la mente, considerada, claro está, en el aspecto de la misma que tiene que ver con el conocimiento.

Respecto a la distinción lockeana entre mente y enten-

dimiento, tan pasada por alto cuando se trata a este autor, nada más expresivo que el siguiente pasaje:

*Las dos grandes y principales acciones de la mente (...) son estas dos: la percepción o potencia de pensar, y la voluntad o potencia de volición. La potencia de pensar se llama entendimiento, y la potencia de volición se llama voluntad, y a estas dos potencias o habilidades de la mente se las denomina facultades.*³

Acudiendo por nuestra parte a otra metáfora, podemos decir, pues, que en esa concepción el entendimiento (“understanding”), lejos de ser lo mismo que la mente (“mind”), es sólo uno de sus dos grandes hemisferios; dicho de otro modo, sólo una parte, si bien muy importante, de un todo mayor. No está de más ir reparando, de paso, en algunas expresiones de ese mismo pasaje, nada conciliables con los conceptos de vacío y pasividad de la mente literalmente entendidos. Así: “acciones”, “potencias”, “habilidades”, “facultades” de la mente.

Vayamos ahora a las metáforas mismas.

—*Gabinete vacío* (“empty cabinet”):

Inicialmente los sentidos dan entrada a ideas particulares y llenan el gabinete hasta entonces vacío, y la mente, familiarizándose poco a poco con algunas de esas ideas, las aloja en la memoria y les da nombres. Después, procediendo más adelante, la mente las abstrae, y poco a poco aprende el uso de los nombres generales. De este modo la mente llega a surtir de ideas y de lenguaje, los materiales propios para ejercitar su facultad discursiva, y el uso de la razón aparece

³ Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, L.II, cap. VI, N°2, p. 10. (La indicación de página en esta cita y en las que siguen, refieren a la traducción española de Edmundo O’Gorman, FCE, México, 1956).

*a diario más visible, a medida que esos materiales que la ocupan, aumentan. Pero aunque habitualmente la adquisición de ideas generales, el empleo de las palabras generales y el uso de la razón tengan un desarrollo simultáneo, no veo que en modo alguno se pruebe por eso que esas ideas sean innatas.*⁴

Antes de que los sentidos le aporten ideas simples, la mente es un "gabinete vacío", pero vacío sólo de ideas, que de preexistir tendrían que ser innatas; no vacío de facultades en el sentido lockeano: desde las básicas de recordar y nombrar, hasta las ulteriores de abstraer y razonar, llamando a esta última, "facultad discursiva", o sencillamente "razón". Ni pleno vacío, pues, ni tampoco pasividad plena. Más allá de la actividad todavía anterior de los sentidos, de carácter fisiológico, la mente misma se manifiesta activa desde el comienzo, al irse familiarizando con algunas ideas cuya selección hace, y dándoles nombres, todo ello mediante el ejercicio de facultades o potencialidades, ellas sí innatas.

—*Papel en blanco* ("white paper"):

Supongamos, entonces, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda inscripción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde se hace la mente de ese prodigioso cúmulo, que la activa e ilimitada imaginación del hombre ha pintado en ella, en una variedad casi infinita? ¿De dónde saca todo ese material de la razón y del conocimiento? A esto contesto con una sola palabra, de la experiencia: he ahí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva. Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de

⁴ *Ibidem*, L.I, cap. II, Nº 15., pp. 28-29.

*nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar. Estas son las dos fuentes del conocimiento de donde dimanar todas las ideas que tenemos o que podamos naturalmente tener.*⁵

Antes de la sensación y de la reflexión, o sea, antes del aporte de los sentidos externos y del sentido interno, o sea, todavía, *antes de la experiencia*, la mente es un papel en blanco, virgen de toda inscripción: la clásica "tabula rasa" del empirismo tradicional, la tableta de cera de los antiguos, limpia de toda escritura y lista para recibirla. Pero si bien ese papel se halla en blanco respecto a la inscripción de ideas, en tanto que concretas *imágenes* representativas, se trata de un "papel" —para seguir con la metáfora— dotado de una "activa e ilimitada imaginación".

¿Cómo actúa esta facultad? Respecto a los sentidos externos, a la sensación, actúa por medio de "las observaciones que hacemos" de los objetos sensibles; respecto al sentido íntimo, a la reflexión, actúa por la observación de "las operaciones internas de nuestra mente". Nada, pues, más opuesto tanto al vacío como a la pasividad de la mente entendidos con alcance absoluto. La mente es originariamente operativa, al mismo tiempo que observadora de su propia operatividad.

—*Espejo* ("mirror"):

A este respecto, el entendimiento es meramente pasivo, y no está en su poder tener o no tener esos rudimentos, o, como quien dice, esos materiales del conocimiento. Porque, se quiera o no, en muchos casos los objetos de nuestros sentidos le imponen a nuestra

⁵ *Ibidem*, L.II, cap. I, Nº 2., p. 83. (Los subrayados pertenecen a Locke. A.A.)

mente las ideas que les son particulares; y las operaciones de nuestra mente no nos dejan estar sin alguna noción acerca de ellas, aunque sean oscuras. Ningún hombre puede permanecer en total ignorancia de lo que hace cuando piensa. A estas *ideas simples*, cuando ofrecidas a la mente, el entendimiento es tan incapaz de rechazar o de alterar una vez impresas, o de borrar y hacer unas nuevas, como lo es un espejo de rechazar, alterar o extinguir las imágenes o ideas que producen en él los objetos que se le pongan delante. Puesto que los cuerpos que nos rodean afectan de diversos modos a nuestros órganos, la mente está obligada a recibir esas impresiones, y no puede evitar la percepción de las ideas que llevan consigo.⁶

El entendimiento, y por consiguiente la mente, a cuyo ámbito pertenece, tiene la pasividad del espejo, que no puede dejar de recibir las imágenes que sobre él se proyectan: “la mente está obligada a recibir esas impresiones”. Pero acontece que la mente, en tanto que entendimiento, es un “espejo” —sigamos con la metáfora— que al reflejar lo que delante suyo se pone, lleva a cabo “operaciones” de las que tiene conciencia. Esas operaciones en que consiste el percibir o el pensar, constituyen un hacer. Y “ningún hombre puede permanecer en ignorancia de lo que hace cuando piensa”. Nuevamente, en consecuencia, ni vacío de facultades ni ausencia de actividad operacional.

—Cuarto oscuro (“dark room”).

No pretendo enseñar, sino inquirir. Por lo tanto, no puedo menos que admitir, una vez más, que las sensaciones exteriores e interiores son las únicas vías por donde yo encuentro que el conocimiento llega al entendimiento. Hasta donde alcanzo a descubrir, éstas son

⁶ *Ibidem*, L.II, cap. I, N° 25., p. 97.

las únicas ventanas por donde puede entrar la luz a ese cuarto oscuro. Porque pareceme que el entendimiento no es muy desemejante a un gabinete completamente oscuro, que no tendría sino una pequeña abertura para dejar que penetraran las semejanzas externas visibles, o si se quiere, las ideas de las cosas que están afuera; de tal manera que, si las imágenes que penetran en un tal cuarto oscuro pudieran quedarse en él, y se acumularan en un orden como para poder ser encontradas cuando lo pida la ocasión, habría un gran parecido entre ese cuarto y el entendimiento humano, en lo que se refiere a todos los objetos de la vista, y a las ideas acerca de ellos.⁷

El cuarto o gabinete que es la mente (o el entendimiento, en tanto que ella es considerada bajo el aspecto de éste), además de vacío antes de toda experiencia, resulta ser, conforme a esta otra metáfora, oscuro. Se trata de una metáfora que ha sido influyente también en la interpretación mecanicista y estaticista de la concepción del sujeto del conocimiento en Locke. La idea de vacío reaparece indirectamente, bajo otra forma, desde que aquí el contenido representativo del conocimiento, o sea las ideas, está constituido por la luz. Antes de la experiencia, el “gabinete completamente oscuro”, está carente de toda luz, es decir de “ideas” o “imágenes” que, como rayos luminosos, penetrarán por las “ventanas” de los sentidos en la doble condición que éstos tienen de exterioridad e interioridad. Pero tal vacío de ideas, no lo es de facultades, aludidas en este pasaje sólo de manera implícita, pero altamente significativa: a ese cuarto oscuro se le atribuye nada menos que la muy racional capacidad de acumular ideas “en un orden como para poder ser encontradas cuando lo pida la ocasión”. Una vez más, pues, ni vacío ni pasividad en términos absolutos.

⁷ *Ibidem*, L.II, cap. XI, N° 17., p. 142.

Visto el verdadero carácter de las metáforas de Locke, se está en mejores condiciones para comprender el conjunto de su concepción del sujeto del conocimiento. En otras palabras, se está en mejores condiciones para comprender que sólo en una significación muy convencional hablaba de vacío y pasividad de la mente en la primaria etapa de las ideas simples; es decir, antes de la voluntaria constitución de las ideas complejas. Por cierto que, a la estricta letra, fue muy reiterativo en esto, contribuyendo así él mismo, en buena medida, a la generación de los malentendidos. Al encararse con las ideas complejas, dice:

Hasta aquí hemos considerado aquellas ideas para cuya recepción la mente es sólo pasiva, es decir, aquellas ideas simples que recibe por las vías de la sensación y de la reflexión (...) Pero aunque es cierto que la mente es completamente pasiva en la recepción de todas sus ideas simples, también es cierto que ejerce varios actos propios por los cuales forma otras ideas, compuestas de sus ideas simples.

Esos varios actos propios son posibles por la intervención de la voluntad. Como lo hará también en otros lugares, puntualiza Locke apenas unas líneas más abajo:

Las ideas complejas se hacen a voluntad. Por esta facultad de repetir y unir sus ideas, la mente tiene un gran poder en variar y en multiplicar los objetos de sus pensamientos, infinitamente más allá de lo que le proporcionan la sensación y la reflexión.⁸

⁸ *Ibidem*, L.II, cap. XII, pp. 142-143. Más adelante dirá también:

La experiencia nos enseña que la mente es puramente pasiva respecto a sus ideas simples, y que las recibe todas de la existencia y de las operaciones de las cosas, según que la sensación o la reflexión se las ofrece... Pero (...) es frecuente que la mente ejerza una potencia activa en la formación de diversas combinaciones, (...)

Atendiendo siempre a la estricta letra de pasajes como esos, podría pensarse, ante todo, que la actividad de la mente no comienza hasta el momento de la elaboración de las ideas complejas; pero además, que tal actividad es resultado únicamente de la voluntad. Ya vimos que ésta no era sino una de las dos mayores o principales “potencias” o “facultades” de la mente, siendo la otra el entendimiento, conforme a la dominante dicotomía de entendimiento y voluntad —la tradicional de *intellectus* y *voluntas*— profundamente prolongada en un largo período de la filosofía moderna.

La participación de la voluntad en la formación de las ideas complejas, revela el importante papel que Locke asigna a la misma en la función del conocimiento, asunto digno de un particular análisis. Pero por importante que ese papel sea, no sólo no excluye al del entendimiento, sino que no pasa de ser auxiliar del de éste. En esa misma elaboración o composición de las ideas complejas, la acción o actividad de la voluntad no hace otra cosa que insertarse en la primordial acción o actividad cognoscitiva del entendimiento, de muy precisa denominación: la *percepción*.

Para Locke, la percepción es tan activa en la elaboración o composición de las ideas complejas, como puede serlo la voluntad de que se sirve. Pero eso no es todo. La percepción tiene la singularidad de que ha venido siendo activa u operante desde mucho atrás: desde la más originaria recepción de las ideas simples. Presenta ella distintos grados o

de tal manera que forma una variedad de ideas complejas, sin examinar si existen así reunidas en la naturaleza. (Ibidem, L.II, cap. XXII, Nº 2, pp. 268-269).

Las ideas complejas son combinaciones voluntarias. Aun cuando la mente sea totalmente pasiva por lo que toca a sus ideas simples, sin embargo, podemos decir, me parece, que no es así respecto a sus ideas complejas. Porque, como éstas son combinaciones de ideas simples reunidas y unificadas en un nombre general, resulta llano que la mente humana disfruta de alguna especie de libertad en la formación de esas ideas complejas. (Ibidem, L.II, cap. XXX, Nº 3, p. 357).

escalones, desde lo sensorial, externo o interno, hasta lo conceptual y discursivo, plano racional este último incluido también por Locke en la función perceptiva.

Y en todos esos niveles la percepción es activa, en tanto constituye el ejercicio de la "potencia de percibir" en que consiste el entendimiento, el cual, por eso mismo, ya desde su primer acto opera como grande "acción" de la mente.

Puede no ser superfluo reiterar en este lugar una cita anterior llamando ahora la atención sobre la palabra *acciones* ya en el definidor punto de partida:

Las dos grandes y principales acciones de la mente (...) son esta dos: la percepción o potencia de pensar, y la voluntad o potencia de volición. La potencia de pensar se llama entendimiento, y la potencia de volición se llama voluntad, y a estas dos potencias o habilidades de la mente se las denomina facultades.⁹

Mucho más adelante insistía: "La voluntad y el entendimiento son dos potencias", pormenorizando a propósito del segundo:

*La potencia de percibir es lo que llamamos el entendimiento; y la percepción que constituye el acto del entendimiento, es de tres clases, a saber: 1) la percepción de las ideas en nuestra mente; 2) la percepción del significado de los signos; y 3) la percepción del vínculo o repugnancia, del acuerdo o desacuerdo que haya entre cualesquiera de nuestras ideas. Todas estas percepciones se atribuyen al entendimiento, o sea, a la potencia perceptiva, aunque el uso autoriza aplicar la palabra *entender* a las dos últimas solamente.¹⁰*

⁹ Véase nota 3.

¹⁰ *Ibidem*, L.II, cap. XXI, N^o 5, pp. 217-218.

Lo que tiene de activa la mente ya en el primer escalón perceptivo ahí mencionado, y en ese mismo escalón en la percepción de las ideas sólo simples, lo había venido expresando Locke desde sus iniciales desarrollos sobre el origen de las ideas. Entre otras cosas, introduce en ellos la noción de primigenias "operaciones interiores de nuestra propia mente", sin las cuales la experiencia misma es imposible. Sobre el punto se explayó en un pasaje en el que, junto a dicha expresión "operaciones", figuran como equivalentes las de "actividades" y "acciones".

Todo ello sin remontarse por encima del plano de las ideas simples, por lo tanto sin ingreso todavía, voluntad mediante, en el superior de las ideas complejas. Se trata de un fundamental pasaje que deliberadamente hemos pospuesto hasta aquí, por todo lo que resulta ahora iluminado, a luz y a contraluz, por la previa consideración de las recordadas metáforas de Locke. Después de haberse referido a la actividad perceptiva de la sensación, la más elemental de todas, decía:

*Pero, en segundo lugar, la otra fuente de donde la experiencia provee de ideas al entendimiento, es la percepción de las operaciones interiores de nuestra propia mente al estar ocupada en las ideas que tiene; las cuales operaciones, cuando el alma reflexiona sobre ellas y las considera, proveen al entendimiento de otra serie de ideas que no podrían haberse derivado de cosas externas: tales las ideas de *percepción*, de *pensar*, de *dudar*, de *creer*, de *razonar*, de *conocer*, de *querer*, y de todas las diferentes actividades de nuestras propias mentes, de las cuales, puesto que tenemos de ellas conciencia y que podemos observarlas en nosotros mismos, recibimos en nuestro entendimiento ideas tan distintas como recibimos de los cuerpos que afectan nuestros sentidos. Esta fuente de origen de ideas la tiene todo hombre en sí mismo (...) así como a la otra la llamé *sensación*, a esta la llamo *reflexión*, porque las ideas que ofrece son sólo tales*

como aquellas que la mente consigue al reflexionar sobre sus propias operaciones dentro de sí misma. (...) Aquí empleo el término 'operaciones' en un sentido amplio para significar, no tan sólo las acciones de la mente respecto a sus ideas, sino ciertas pasiones que algunas veces surgen de ellas, tales como la satisfacción o el desasosiego que cualquier idea puede provocar.¹¹

Todo lo antedicho, apenas puede aspirar a constituir una introducción a la concepción del sujeto del conocimiento en Locke, sólo un aspecto, si bien básico, de su teoría del conocimiento abarcada en su totalidad.

Aun circunscriptos a la sola concepción del sujeto, su consideración cabal, más allá de una mera introducción, requeriría un análisis detenido de la naturaleza propia y de las relaciones recíprocas de los que convencionalmente hemos llamado cinco niveles del sujeto. Análisis que no podría dejar de diferenciar y matizar lo psicológico, lo gnoseológico y lo ontológico de dicha naturaleza y de dichas relaciones. Esa reserva hecha, digamos a modo de conclusiones:

1º Para la debida interpretación del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, es fundamental establecer el sentido con que Locke maneja la noción central de *entendimiento*.

2º Ese sentido no se alcanza adecuadamente si no es a través de la relación del *entendimiento* con la *mente* y con la *razón*: subsunción del entendimiento en la mente y de la razón en el entendimiento.

3º Por su parte, el conjunto de esos tres niveles del

¹¹ *Ibidem*, L.II, cap. I, N° 4, p. 84.

sujeto, no se explica sin su asiento en otros dos todavía más básicos que la propia mente: el *alma* y la *conciencia*.

4º Originariamente, ni la mente ni el entendimiento son, ni vacíos ni pasivos: a) No son vacíos, porque la mente se halla provista de dos grandes facultades genéricas, de las cuales una es el entendimiento; y éste, de diversas facultades específicas, de las cuales la razón es la superior. b) No son pasivos, porque ya desde las primarias ideas simples, tanto la mente como el entendimiento, aunque de manera todavía no voluntaria, son operacionales; es decir, son activos, como resultado de una dinamicidad radical de la conciencia.

Según una tradición, fue Bolívar quien llamó a Alejandro Humboldt "Nuevo descubridor de América", o "Segundo descubridor de América", o "Descubridor científico de América", que las tres versiones han corrido y corren. Lo habría hecho en París, en ocasión de una de las conferencias públicas en que Humboldt, recién regresado a Europa, ofreció las primicias de su célebre obra *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*, fruto del que hiciera con Bonpland, de 1799 a 1804. Tuviera ese origen u otro, es lo cierto que la expresión, de preferencia en la forma de "Descubridor científico de América" se halla hoy universalmente consagrada.

En cualquiera de sus versiones, establece ella una relación o paralelismo entre Humboldt y Colón. También partiendo de España y con apoyo de la corona española, el sabio habría cumplido —al cabo de tres siglos— una hazaña "descubridora" del continente, digna de compararse de algún modo con la del navegante, por muy distintas que fueran la naturaleza de una y otra. La sola persistencia de la comparación prueba que encierra algo más que una ocurrencia ingeniosa. La amplitud de los descubrimientos científicos de Humboldt en tierras americanas, la justifica plenamente.

Sin embargo, hay otra y muy diferente relación de Humboldt con Colón, mucho más íntima y sustancial que la que se formula en aquella expresión, en gran medida formal o externa. Esa otra relación es la que deriva de haber sido Humboldt —aparte de todo lo demás que fue— historiador

y filósofo del descubrimiento de América, poniendo particular acento, bajo uno y otro aspecto, en la personalidad de Cristóbal Colón. Esta relación no es absolutamente ajena a la primera. El interés de Humboldt por Colón y su hazaña se va manifestando después de su viaje, en estudios y reflexiones que se entremezclan a lo largo de su inmensa obra científica. Al fin resultan, no sólo inseparables de ésta, sino un motivo recurrente de la misma, hasta convertirse en la verdadera clave de su explicación de la idea del cosmos, lo que es tanto como decir de su cosmovisión.

Desde luego, el propio viaje fue lo decisivo. Su *experiencia americana* lo ligó de una manera definitiva, no sólo científica sino filosóficamente, al fenómeno americano. Esa experiencia constituyó para él una directa revelación o iluminación, en su unidad profunda, de la total realidad natural e histórica, cósmica y humana. Su clásica concepción de la armonía fundamental de la naturaleza y la humanidad, directriz de todo su pensamiento, inicialmente inspirada por su amigo Goethe, es allí que se afirma definitivamente. Reconociendo en forma expresa aquella influencia goethiana, puntualizará más tarde en una carta:

*...en los bosques de la Amazonia, lo mismo que en las crestas de los inmensos Andes, reconocí que un aliento vital único lo animaba todo de polo a polo, se derramaba en las piedras, plantas y animales, y en el pecho henchido del hombre.*¹

Y si el *fenómeno americano*, considerado en su vasto conjunto, resulta de ese modo un fenómeno privilegiado en su biografía espiritual, en el seno del mismo se le aparecerá revestido de una singular significación histórico-filosófica, el gran hecho (en estricto rigor, euro-americano, como fue también el hecho de su propio viaje), del descubrimiento de América.

¹ Max Rychner, "Alejandro de Humboldt", en revista *Humboldt*, N° 37, Hamburgo, 1969, p. 8.

Objetivamente, tuvo en ello su influencia la circunstancia de que su viaje se cumpliera en un área tropical que en parte coincidió, y en general se asemejó, con la descubierta por Colón en el curso de los suyos; esto lo llevó a especulaciones conceptuales en torno a emociones e imágenes americanas del descubridor, no diferentes, en esencia, de las experimentadas luego por él.

Pero por otro lado, subjetivamente —dicho sea a manera de hipótesis—, ¿no actuó además como oculto resorte psicológico, siempre en relación con su viaje, el que de inmediato se le llamara, y seguramente él mismo se sintiera, el "nuevo descubridor de América", o el "segundo descubridor de América", o el "descubridor científico de América", es decir, el "nuevo Colón", o el "segundo Colón", o el "Colón científico"?

Es lo cierto que después de su memorable lustró americano, la personalidad de Colón y el hecho del descubrimiento se constituyeron para él en una especie de obsesión intelectual. Les consagra un interés histórico y un interés filosófico. Pero ni uno ni otro, desvinculados de su dominante tarea científico-natural.

El costado histórico del tema lo aborda a través de la geografía del nuevo continente y de la astronomía náutica; el costado filosófico, a través de la aspiración a una máxima síntesis científica de los fenómenos celestes y terrestres. Inserta así el asunto —el asunto del Descubrimiento— en una visión total, no sólo de la historia sino también del cosmos. Pero no como un capítulo más, entre tantos otros, sino como capítulo clave o acontecimiento culminante, en relación con su personal idea del progreso histórico de la razón y el espíritu humano, por el conocimiento científico del mundo exterior. En otros términos, como episodio cumbre de la marcha del espíritu racional en el seno del devenir cósmico.

El inicial Humboldt descubridor científico de América, no es, pues, ajeno al Humboldt historiador y filósofo del descubrimiento de América, que sobrevendría después. Más allá de un aparente juego de palabras, se expresa ahí un

vínculo acaso decisivo para la comprensión del sentido que a través del tiempo va adoptando la totalidad de su obra.

Tal vínculo no puede dejar de incluir la honda adhesión afectiva con que, después de su viaje, quedó para siempre ligado a nuestra América.

Esa adhesión se tradujo en amistades duraderas, como, entre otras, la que lo unió a Bolívar; en el profundo interés y la declarada simpatía con que acompañó la causa y siguió la guerra de la Independencia; y —sobre todo— en su manifestado deseo de volver a nuestras tierras, como lo hizo su compañero Bonpland, para radicarse y morir en ellas. Difícil resulta no imaginar que la nostalgia de América llegó a ser, en su espíritu, una componente esencial de aquel pathos filosófico que está —el descubrimiento mediante— en el fondo de su histórica concepción del desarrollo progresivo de la idea del cosmos.

Aparte de su monumental obra científica *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*, empezada a publicar en 1807, dedicó Humboldt a América diversos estudios históricos, sociológicos y arqueológicos, que fueron apareciendo sucesivamente. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*; *Ensayo político sobre la isla de Cuba*; *Monumentos de los pueblos antiguos de América*. Todos ellos fueron consecuencia directa de sus anotaciones, observaciones y reflexiones de viajero.

Consecuencia indirecta, en cambio, fue su estudio histórico del descubrimiento, llevado a cabo, no en utilización de sus materiales de viaje, sino por medio de investigaciones en bibliotecas y archivos de Europa.

Ese estudio debió abarcar diez volúmenes repartidos en cuatro secciones, de los que vieron la luz sólo cinco volúmenes correspondientes a dos secciones. Se publicaron en primera edición en París, en idioma francés, de 1836 a 1839, bajo el título de *Examen crítico de la historia de la geografía*

del nuevo continente y de los progresos de la astronomía náutica en los siglos XV y XVI,² con esta distribución:

“Sección primera. De las causas que han preparado y producido el descubrimiento del Nuevo Mundo.” Comprende dos tomos: el I, de 1836 (con prefacio fechado en Berlín en 1833); el II, de 1837. “Sección segunda. De algunos hechos relativos a Cristóbal Colón y a Américo Vespucio.” Comprende tres tomos: el III y el IV de 1837; el V, de 1839.

Las otras dos secciones que completaban el plan de la obra y que Humboldt no llegó a publicar, eran “Sección tercera. De los primeros mapas del Nuevo Mundo y de la época en la cual se propuso el nombre de América.” “Sección cuarta. De los progresos de la astronomía náutica y del trazado de los mapas en los siglos XV y XVI.”

Cuando Humboldt murió en 1859, a los noventa años de edad, conservaba todavía el propósito de dar a la imprenta la continuación de aquella obra, cuyo último volumen publicado era de 1839, y cuyo primer tomo, de 1836, lucía, como se ha dicho un prefacio fechado en 1833. Sólo tres semanas antes de morir prometía a su editor:

*Le escribiré la próxima vez sobre la posibilidad de imprimir después de mi muerte, un sexto volumen del Examen crítico.*³

Se sabe además que por lo menos en la década del veinte ya trabajaba en su concepción y realización.

Por ese conjunto de fechas que deliberadamente hemos detallado, bien puede decirse que se trató no menos que *Cosmos*, de una obra de toda su vida. Y por distintas que aparezcan su materia, su plan, su sentido, resultan ser ambas espiritualmente no separables una de la otra, enlazadas.

² Hay traducción española con el título de *Cristóbal Colón y el descubrimiento de América*.

³ Alejandro Humboldt, *Cosmos*, ed. francesa de 1866-1867, t. I. p. XLVIII.

das por el gran hecho, de magnética atracción sobre Humboldt, del descubrimiento de América.

El estudio histórico, o si se quiere, histórico-científico, de este hecho, constituyó para él la introducción a lo que llegaría a ser su filosofía de la historia, el asunto por excelencia estimulante de su filosofar sobre la historia universal, en cuanto proceso racionalmente ordenado hacia aquel descubrimiento, como gran meta, a la vez que como nuevo gran punto de partida. Es lo que aparece en *Cosmos*.⁴

La obra maestra de Humboldt, una de las más bellas y nobles producidas por la inteligencia humana, se subtitula "Ensayo de una descripción física del mundo". Por título y subtítulo, así como por la dominante imagen naturalista del autor, hay una tendencia a pensar que trata sólo de ciencia y filosofía de la naturaleza. La verdad es que, tratando de eso, contiene además, como se ha venido diciendo, una concepción filosófica de la historia universal.

Ese además no significa una adición o complemento. Lo que en *Cosmos* hay de filosofía de la historia, forma una sola pieza con lo que encierra de filosofía de la naturaleza. No por eso se reduce aquella a los marcos del determinismo físico, o a una actitud meramente explicativa de los hechos humanos en función de los naturales. Se halla impregnada de eticismo y de esteticismo, por cuya virtud las realidades cósmicas se armonizan y enriquecen con las idealidades humanas; la explicación ontológica con la comprensión axiológica; la legalidad con la normatividad.

⁴ El mérito de haber llamado la atención sobre la importancia de la obra *Cosmos* en la bibliografía colombina de Humboldt, y aun en la bibliografía colombina a secas, corresponde al mexicano Edmundo O'Gorman, en su estudio histórico-filosófico *La idea del descubrimiento de América*, México, 1951, pp. 240 a 302.

Por otra parte, no es una cerrada o conclusa doctrina de filosofía de la historia, lo que se ofrece. Lo que se ofrece es un aporte a la interpretación de la historia universal desde un particular ángulo gnoseológico: el desarrollo progresivo de una idea, no la abstracta de Universo o de Cosmos, sino la concreta del Universo o del Cosmos inmediatamente experimentado y representado por el hombre, y del que éste se reconoce parte. Sólo que semejante dinámico ángulo subjetivo, por gnoseológico (dicha concreta representación o idea en su desarrollo progresivo), vendrá a ser explicado por Humboldt en función de una filosofía del conocimiento crecientemente objetivo, por científico, de la naturaleza, es decir, del mundo exterior.

Ese sentido de la obra se pone en claro a través de su estructura, una vez despejado el aparente desorden que resulta de su composición y de su publicación. A lo largo de tres lustros vio la luz por volúmenes y hasta por partes de volumen, en alemán y en francés, con agregados y revisiones en esta segunda lengua. No es del caso entrar aquí en pormenores. Baste recordar que en su esencia sistemática, la obra se reduce a sus dos primeros tomos. Contienen ellos, en efecto, lo que convencionalmente puede llamarse el *sistema* de Humboldt.

Comprende el tomo I, una "Introducción" seguida de lo que en ella llama un "Cuadro general de la Naturaleza", como "Descripción física del mundo", distribuida en tres partes: el cielo, la tierra y la vida orgánica. Se publicó en 1845 en alemán y en 1846 en francés.

Comprende el tomo II, una primera parte, "Reflejo del mundo exterior en la imaginación del hombre", y una segunda, más extensa y fundamental, "Ensayo histórico sobre el desarrollo progresivo de la idea del Universo". Aquella primera parte actúa de enlace entre la filosofía de la naturaleza del tomo I y la filosofía de la historia del ensayo que forma la segunda y más importante parte de este tomo II. Originalmente, las dos partes del tomo II se publicaron separadas: la primera, en alemán en 1847; la segunda, en francés en 1848.

Los tomos III y IV, publicados entre 1856 y 1859, que completan la obra, contienen "pruebas y especialidades", en carácter de complemento del "Cuadro general de la Naturaleza" ofrecido en el tomo I. Un supuesto tomo V que Humboldt anunció, apenas llegó a ser programado. Paradójicamente, la obra *Cosmos* ha parecido caótica, es decir, dominada por el concepto antitético al de su título. Atendiendo a las directivas generales, no es así. La apariencia de caos se disipa —revelándose su orden profundo, su estructura sistemática— en cuanto se destaca del conjunto a los dos primeros tomos, y se considera a los III y IV, sólo como apéndices especializados del I.

En carta de 1846 a su editor francés, pensaba Humboldt limitar su obra a aquellos dos primeros tomos. En nueva carta de 1851, ampliado el plan, le decía:

*El Cosmos, en cuatro volúmenes, tendrá proporciones bastante armoniosas: dos volúmenes de Generalidades, que serán los más susceptibles de alguna elevación de estilo; otros dos de Pruebas y Especialidades, el Cielo, la Tierra, el estado presente de las ciencias físicas.*⁵

Surge de lo que acaba de verse que aquellos dos primeros tomos de Generalidades, encierran lo que hemos llamado el sistema de Humboldt, según la conexión lógica establecida más arriba. Pero surge también la importancia que como coronamiento del mismo asume el segundo de ellos. Es decir, aquel que, sobre la ciencia y la filosofía de la naturaleza contenida en el primero, erige una filosofía de la historia.⁶ Pues bien, es por esta última que el descubrimien-

⁵ *Cosmos*, ed. cit., t. I, pp. II y III.

⁶ El plan inicial de los dos primeros tomos, o sea, de aquellos que permanecieron siempre con el carácter de parte general y sistemática de toda la obra, está expresamente expuesto en la Introducción, a través de cuatro numerales, el último de los cuales —sirviendo de desenlace— es enunciado así:

to de América resulta ser, para Humboldt, el hecho sobresaliente en la constitución racional de la idea del cosmos. O sea, el hecho en torno al cual se ordenan todas las reflexiones fundamentales —físicas e históricas— del conjunto de su obra máxima.

Aquella filosofía de la historia, lo es en cuanto concepción del desarrollo progresivo de la idea o representación rectora del espíritu humano. Se constituye por eso dicho desarrollo en el objeto último de la ciencia de las ciencias, la que llama *Ciencia del Cosmos*.

No es ella, en absoluto, dice en la Introducción

...la agregación enciclopédica de los resultados más generales y más importantes que suministran los estudios especiales [sino una] ciencia que aspira a conocer la acción simultánea y el vasto encadenamiento de las fuerzas que animan al universo; [o sea, una ciencia en la que] los hechos parciales no son considerados más que en sus relaciones con el todo...

por lo que requiere, a diferencia de todas las otras, un estilo elevado, un lenguaje animado y pintoresco, en armonía con la grandeza y majestad de la naturaleza.⁷

Ambiciosa tentativa fundacional de esta gran ciencia sintética vino a ser, en definitiva, la obra *Cosmos*. Justificando su denominación agregó:

*La expresión poco usada, pero precisa, de Ciencia del Cosmos, recuerda al espíritu del habitante de la tierra, que se trata un horizonte más vasto, de la reunión de todo lo que llena el espacio.*⁸

La historia de la contemplación de la naturaleza, o el desarrollo progresivo de la idea del Cosmos, según la exposición de los hechos históricos y geográficos que han conducido al descubrimiento de los encadenamientos de los fenómenos. (Ibidem, t. I, p. 50).

⁷ *Ibidem*, t. I, pp. 45-46.

⁸ *Ibidem*, t. I, p. 65. Sobre el término *Cosmos* y sus relaciones con

Por la segunda vertiente de su larga carrera, alcanzó Humboldt a participar de la imperiosa voluntad de síntesis que fue propia —al cabo del impulso analítico de la Ilustración— de la conciencia romántica, y luego de la positivista. Sus grandes contemporáneos compatriotas del idealismo postkantiano, cedieron a ella por la vía de vastos sistemas de filosofía especulativa. Por su parte, fiel a su formación naturalista, se atendrá al método científico.

Igualmente por el método científico positivo, en el mismo segundo cuarto del siglo, perseguirá la síntesis Augusto Comte. Tres décadas menor, fue también un producto personal del encuentro, más tardío en Francia que en Alemania, entre la Ilustración y el Romanticismo. Del mismo modo que Humboldt resistió a la onda metafísica del idealismo alemán, resistió él, con más radicalismo todavía, a la onda metafísica del espiritualismo francés. Importa recordar esta analogía por la sugestión que encierra lo que hubo de contraste. En el gran dualismo de naturaleza e historia, que la época se empeñaba en unificar o sintetizar, mientras el francés puso el acento en la historia, el alemán lo puso en la naturaleza; mientras para aquél la idea capital de la síntesis fue la de Humanidad (con su desenlace en la "Religión de la Humanidad"), para éste fue la de Cosmos (con su desenlace en la "Ciencia del Cosmos").

El objetivo esencial, al mismo tiempo que el criterio metódico de Humboldt, quedan claramente fijados en la "Introducción" arriba mencionada:

Extraño a las profundidades de la filosofía puramente especulativa, mi ensayo sobre el Cosmos es la contemplación del universo, fundada sobre un empirismo razonado, es decir, sobre el conjunto de los

los de tierra por un lado, y mundo y universo por otro (en su concepción), véase en el mismo tomo, pp. 64-67 y 448-451.

hechos registrados por la ciencia, y sometido a las operaciones del entendimiento que compara y combina.⁹

La expresión *contemplación del universo*, que mucho reitera, requiere una doble aclaración: en primer lugar, el término contemplación no se circunscribe a su significado corriente de actitud meramente pasiva de la conciencia, sino que tiene el sentido general de conocimiento, desde la más espontánea representación sensible a las formas más activas y deliberadas del raciocinio científico; en segundo lugar, el término universo, o cosmos, no se limita al conjunto de los fenómenos físicos, sino que comprende también la totalidad de los *acontecimientos* humanos, unificados unos y otros bajo el común denominador de *naturaleza*. En el mismo pasaje se explica:

Creo que la descripción del universo y la historia civil se encuentran colocadas en el mismo grado de empirismo; pero sometiendo los fenómenos físicos y los acontecimientos al trabajo del pensamiento, y remontando por el razonamiento a las causas, uno se penetra cada vez más de la antigua creencia de que las fuerzas inherentes a la materia y las que rigen el mundo moral ejercen su acción bajo el imperio de una necesidad periódicamente, aunque a intervalos desiguales. Esta necesidad de las cosas, este encadenamiento oculto, pero permanente, este retorno periódico en el desarrollo progresivo de las formas, de los fenómenos y de los acontecimientos, constituyen la naturaleza obedeciendo a un primer impulso dado.¹⁰

⁹ *Ibidem*, t. I. p. 36.

¹⁰ *Ibidem*, t. I. pp. 36-37. En este terreno le resulta fácil apoyarse en Schelling:

La naturaleza, dice Schelling en su poético discurso sobre las

La unidad o síntesis de naturaleza e historia se lleva a cabo, pues, en torno a la primera. Producto del mundo físico, partícipe de sus fenómenos, el hombre despliega en la historia los acontecimientos, o actos, o acciones, de que es sujeto, influido o modelado por ese mismo mundo físico, o, como también lo llama Humboldt, exterior. Esos acontecimientos, a su vez, influyen en la representación que el hombre se hace de ese mundo exterior. Supremo resultado de semejante acción recíproca, es el desarrollo progresivo en la mente humana de la idea del universo, o del cosmos, en cuanto todo único, lleno de variedad, de intensidad y de vida, pero sometido a un riguroso orden racional.

Tal será el asunto de la segunda y última parte del tomo II, es decir, la que cierra lo que la obra tiene de sistemático al mismo tiempo que de general.

Entre los diversos medios reveladores de la unidad cósmica de todos los fenómenos, distingue Humboldt los siguientes: 1º el libre esfuerzo de la razón elevándose al conocimiento de las leyes de la naturaleza; 2º aquellos acontecimientos que han ensanchado, no paulatina sino súbitamente, el campo de la razón; 3º el descubrimiento de instrumentos propios para facilitar la observación sensible.¹¹

El primero no es otra cosa que la observación razonada de los fenómenos naturales, desde las manifestaciones más elementales del conocimiento pre-científico hasta las formas superiores de la ciencia moderna. El tercero tiene su gran teatro histórico en el seno de esta ciencia moderna, por

artes, no es una masa inerte; es, para quien sabe penetrarse de su sublime grandeza, la fuerza creadora del universo, fuerza sin cesar actuante, primitiva, eterna, que hace nacer en su propio seno todo lo que existe, pereciendo y renaciendo cada vez. (Ibidem, t. I. p. 45.)

¹¹ *Ibidem*, t. II. p. 125.

un proceso de desarrollo creciente de la observación operacional, en el que fue episodio clave la invención del telescopio.

En cuanto al segundo —que ha de ocuparle especialmente— se trata de aquellos acontecimientos

*que han influido más sobre el trabajo intelectual de la humanidad, y han permitido abrazar mejor la naturaleza.*¹²

Es decir, un corto número de acontecimientos privilegiados entre la vasta masa de los hechos históricos.

Hasta la época moderna la corriente central de la historia pasa por el Mediterráneo. Allí, para Humboldt, cinco serán los grandes acontecimientos que importa destacar. Término final, a la vez que revolucionaria culminación de la serie, será el descubrimiento de América.

Con reiterada referencia al consabido desarrollo de la idea del cosmos, puntualiza:

*Desde este punto de vista, los acontecimientos más considerables, para los pueblos situados alrededor de la cuenca del Mediterráneo, son: el viaje de Colæus de Samos más allá de las Columnas de Hércules, la expedición de Alejandro a la península de la India, aquende el Ganges, la dominación de los romanos, los progresos de la civilización árabe y el descubrimiento del nuevo continente.*¹³

Ningún acontecimiento se produce aislado, sin preparación o por azar. Un secreto vínculo de causalidad y racionalidad los encadena a todos, grandes y pequeños, en el curso de los siglos.

¹² *Ibidem*, t. II. p. 128.

¹³ *Ibidem*, t. II. p. 128.

Causas antiguas y diversas prepararon así el descubrimiento de América, como también los otros que al mismo tiempo contribuyeron accesoriamente a completar la imagen del globo, tanto como del universo.

Nada de eso amengua la significación de aquel descubrimiento, ni la personalidad de su protagonista máximo. La hazaña de éste será el acontecimiento dominante entre tantos hallazgos materiales e intelectuales que ampliaron el conocimiento de la esfera terrestre y de los espacios visibles de la bóveda celeste. La época misma será para Humboldt la "época de Colón".¹⁴ Y de ella dirá que en ninguna otra,

*... desde la fundación de las sociedades, el círculo de las ideas, en lo que toca al mundo exterior y las relaciones del espacio, había sido tan repentinamente ensanchado y de una manera tan maravillosa.*¹⁵

Lo que vino a revelarse, en cierto modo de golpe, fue la extensión infinita del mundo, a la vez que su unidad y armonía. En una palabra, vino a completarse, al fin, la comprensión integral del cosmos, su idea o representación en toda su cabalidad racional.

Como Condorcet, Hegel, Comte, y más cerca nuestro Toynbee, Teilhard de Chardin, Jaspers, pensó Humboldt que el descubrimiento de América estaba destinado a quedar para siempre como el máximo acontecimiento espacial de la historia.

O sea, en su concepción, como el último, no sólo respecto al pasado sino también al futuro, entre los grandes acontecimientos de conquista y conocimiento del mundo exterior, influyentes por lo mismo en la formación progresiva de la idea del cosmos. Es una de las conclusiones que establece formalmente en las páginas finales de su estudio:

¹⁴ *Ibidem*, t. II, pp. 281 y ss.

¹⁵ *Ibidem*, t. II, p. 315.

*Con la toma de posesión de todo un continente que había permanecido oculto hasta entonces, con los más grandes descubrimientos que haya sido dado a los hombres cumplir en el espacio, se cierra para mí la serie de acontecimientos que han agrandado por sucesivas sacudidas el horizonte de las ideas, que han incitado a los espíritus a la búsqueda de las leyes físicas, y han sostenido los esfuerzos intentados para abrazar definitivamente el conjunto del mundo. En lo sucesivo, como se ha dicho más arriba, la inteligencia no tendrá más necesidad para hacer grandes cosas, de la excitación de los acontecimientos; ella se desarrollará en todas las direcciones por el solo efecto de la fuerza interior que la anima.*¹⁶

¿Cómo corresponde apreciar ese pasaje del Cosmos de Humboldt, desde la perspectiva de la recién abierta era cósmica?

En cierto sentido estamos ahora, por lo que se refiere a la expansión espacial de la humanidad, ante acontecimientos que superan largamente cuanto pudo registrar hacia atrás, y sospechar hacia adelante, el sabio alemán.

Pero en otro sentido, el acceso a la luna y los proyectos más audaces de conquista del espacio, y aun de reorganización del sistema polar, han partido de una preexistente *idea del cosmos*, de rigurosa precisión físico-matemática; de la idea que la revolución mental producida por el descubrimiento de América permitió alcanzar a lo largo de la época moderna —de Copérnico a Galileo, de Newton a Einstein— por la sola dinámica interior de la inteligencia humana.

El advenimiento de la hoy llamada era cósmica ha sido fruto de un ingente conjunto de logros tecnológicos, o de ciencia aplicada, antes que de nuevos grandes descubrimientos de ciencia pura en torno a la idea o representación físico-matemática del cosmos.

¹⁶ *Ibidem*, t. II, pp. 429-430.

Desde esta óptica, el *Cosmos* de Humboldt, dirigido a instaurar la "Ciencia del Cosmos" por la síntesis de naturaleza e historia, resulta ser la premonición teórica de la *era cósmica*, ahora inaugurada en la praxis. Y en el curso de esta última, o sea, de la acción humana en la historia, ningún acontecimiento más significativo para la preparación de dicha era, que el descubrimiento de América.

1975

En la muerte de Bergson

Para la generación que empezó a buscarse en la etapa postrera de la entre-guerra, el nombre de Bergson no alcanza —y menos todavía, sin duda, para los más jóvenes— la resonancia profunda, avasalladora casi, que tuvo para la generación hoy madura. Desde hace algunos años se ha venido produciendo un progresivo enrarecimiento del "fluido bergsoniano", que alguien dijo una vez, con razón, penetraba todas las manifestaciones del espíritu contemporáneo. Con motivo de su muerte, acaecida hace apenas unos meses, el fenómeno se ha hecho patente. En medio del homenaje universal al filósofo ilustre, una marcada circunspección al tantear la solidez del edificio por él levantado. En medio de ciertas cálidas explosiones, frías reverencias ante algo respetable pero que ya no conmueve íntimamente.

Tal el hecho, para nosotros incuestionable. ¿Causas? Pertenece al futuro la hora de las apreciaciones definitivas sobre Bergson. Cuando suene, no ha de ser, a buen seguro, relegada al olvido una filosofía tan poblada de hallazgos geniales y de influjo tan vasto en nuestra época. Pero, pasados cincuenta años de la aparición de su primera obra fundamental, en la que se encuentran ya los elementos nucleares del sistema, se posee alguna perspectiva histórica para establecer, por lo menos, su relación con las inquietudes del momento presente. Y esa relación no resulta estrecha.

Bergson participa del gran movimiento de renovación filosófica que a fines del siglo pasado se alzó contra la

dictadura positivista. Más aún, es el más característico y audaz de sus animadores. Dicho movimiento, prolongándose anchamente en nuestro siglo, se ofreció con una complejidad que recién ahora comienza a dejarse abarcar. En gran parte, bajo el rubro de los "neo-sistemas", ha sido una mera restauración de motivos harto superados de la filosofía tradicional. Pero ha sido en otra grandísima parte, por la concurrencia de muy diversas corrientes, un renacimiento realmente creador y vivificante del pensamiento especulativo. Se manifiesta —en una reducción esquemática— a través de tres grandes direcciones. Siguiendo un orden cronológico, que no debe entenderse, sin embargo, rígidamente, esas direcciones son: revisión del problema del conocimiento en torno a la crítica de la razón; revisión del problema del ser en una profundización del evolucionismo; insurgencia franca del historicismo cultural y axiológico. La separación estricta es el fruto de una abstracción. Hay una poderosa trabazón histórica y sustancial vinculando a las tres. Pero no es difícil discernir dónde, según los casos, se coloca el acento, y menos difícil aun constatar que en los últimos tiempos éste corresponde a la tercera. ¿Qué vocación más apremiante que la que ella traduce —el destino del hombre— podría tener el pensamiento en el trance actualísimo de la humanidad?

De esas tres grandes direcciones del trabajo filosófico, sólo las dos primeras se benefician efectivamente del aporte bergsoniano. Dos conceptos fundamentales, cargados de sentido, lo resumen: la *intuición* en el problema del conocimiento, la *duración* en el problema del ser.

La gnoseología de Bergson, lo más popular de su obra, constituye el capítulo más ruidoso del extendido anti-intelectualismo contemporáneo. Sobre una crítica despiadada de la capacidad cognoscitiva de la razón —constreñida a la corteza espacial y cuantitativa de la realidad— se erige la intuición irracional en órgano supremo del conocimiento: por ella alcanzamos, en una aprehensión directa, la intimidad profunda del yo y de las cosas. ¿Qué es esa facultad, en la que se fundamenta la legitimidad de la metafísica? En una definición famosa, que él acaso no hubiera querido dar,

Bergson la llama "simpatía intelectual", con una expresión antinómica de reminiscencia spinoziana ("amor intellectualis"). Está contenida ahí, literalmente, una contradicción interna en el concepto de la intuición —instinto vuelto desinteresado, y al mismo tiempo halo de la inteligencia— que nunca su autor llegó a salvar de una manera satisfactoria, aunque al final de su vida cambiara aquella expresión por la de "simpatía espiritual".

Quedarán clásicos, sin duda, en este terreno, sus esclarecimientos sobre las limitaciones de la razón lógica. Pero él no la distinguió de la inteligencia. Su crítica del racionalismo se convirtió así en un anti-intelectualismo del que no han dejado de tomar nota las tendencias reaccionarias de la época. Como lo ha dicho con otro motivo un alto espíritu cercano a nosotros, "error grave imaginar que razón e inteligencia son la misma cosa"; "la inteligencia es mucho más amplia que la razón y es capaz de juzgar sobre ella".

La ontología de Bergson gira en torno a la duración, idea madre, en realidad, de todo su sistema. La descubrimos en nosotros mismos, como un dato inmediato de la conciencia. Esta, cuya naturaleza temporal había acentuado vigorosamente Kant, no se da, empero, en el tiempo físico-matemático, que no es más que un concepto abstracto elaborado a imagen del espacio. Es el suyo un transcurrir dinámico y heterogéneo, perpetuamente cambiante, ora lento, ora rápido, en una compenetración cualitativa de momentos irreductibles en sí mismos a toda medida: duración real, duración pura. De esta idea verdaderamente fecunda, deriva, por un lado, la psicología de Bergson, que encierra tal vez lo más definitivo de toda su obra; y por otro, su ontología de la evolución creadora.

El principio evolucionista, que desde mediados del siglo diecinueve preside, expresa o tácitamente, todas las disquisiciones sobre el ser, es planteado en términos radicalmente nuevos. Dominaba entonces el evolucionismo mecanicista de Spencer, para el cual las leyes del mundo físico daban cabal explicación del proceso universal. Bergson lo condena enérgicamente. La concepción spenceriana es el

fruto de los hábitos racionales adquiridos en nuestro trato utilitario con las cosas. El tiempo matemático en el cual ella inserta la evolución, es una ficción lógica. El devenir cósmico es también, como el de la conciencia —con el que hace uno solo— duración pura, heterogeneidad cualitativa. Un impulso vital, una tensión espontánea, rebelde al determinismo y a la previsión, diversificándose siempre sin perder su unidad originaria, engendra, en cada instante, la realidad. La evolución es al mismo tiempo creación.

La contribución esencial de Bergson en el campo del evolucionismo, cualquiera sea el destino de sus afirmaciones particulares, ha señalado un progreso indudable sobre la estrecha concepción positivista. Fruto precioso de ella ha sido la libertad de la personalidad humana que viene a devolvernos. Pero hay, no obstante, en su obra, una ausencia que lo divorcia de las preocupaciones más vivas del presente. Es la que corresponde a la tercera gran dirección que distinguíamos en el pensamiento contemporáneo: la del historicismo cultural y la problemática del valor.

Fuera vano buscar en Bergson respuestas vitales para las grandes interrogantes actuales del destino concreto del hombre, del sentido de la evolución histórica en el seno de la evolución universal. Las grandes ideas básicas de su filosofía fueron emitidas en obras que aparecieron a fines del siglo pasado y principios del presente. Faltaba en ellas la ética. De todos los puntos se la solicitó con insistencia. La dio al fin, cuando ya casi no se la esperaba, en 1932. Si fuera preciso fijar una fecha, habría que escoger esa para marcar —con el convencionalismo del caso— el momento en que se clausura, dentro del pensamiento militante de la época, el episodio bergsonian. Desde su sillón de paralítico, ya septuagenario, el filósofo de la acción encomienda a la humanidad —convulsionada por terribles conflictos históricos de clases sociales, de pueblos, de culturas al misticismo. Las tendencias reaccionarias no han dejado tampoco de anotarlo.

Entre nosotros, Bergson ha representado el más cuantioso prestigio filosófico después del de Spencer, aunque no

con igual dogmatismo. Este dominó en nuestra Universidad durante las dos últimas décadas del siglo XIX. El fin de su reinado ideológico coincidió con su muerte física, pasados los ochenta años. La desaparición de Bergson, producida a edad análoga, aureolada por un gesto de bella energía moral frente al claudicante gobierno de su patria, puntualiza acaso, en el fárrago de los sucesos de hoy, un momento que será histórico en el desarrollo de nuestra cultura. El pensamiento de las nuevas generaciones americanas escuchará las lecciones del maestro del Colegio de Francia. Pero puede adelantarse que no andará de su mano.

Decenas de volúmenes componen la monumental bibliografía de Benedetto Croce, producida sin pausa desde principios de la década del 90 hasta su muerte en 1952. Muy diversos fueron en ella los campos removidos a fondo por la universalidad y la generosidad de su talento.

De intentarse un enunciado, debe aclararse que además de no poder ser exhaustivo, impone todavía, por la personal concepción crociana de las manifestaciones del espíritu en la historia, la necesidad de desdibujarlo después de hecho, esfumar sus divisorias, llevar a cabo la interpenetración ideal, y a veces la identificación, de unas disciplinas con otras.

Mentemos algunas de ellas, en parejas convencionales: la estética y la crítica literaria, la historia y la teoría de la historia, la filología y la lingüística, la sociología y la economía, el derecho y la ciencia política. Y luego, el vasto conjunto de la filosofía, con particular reconstrucción y ensanche de alguna de sus ramas más tradicionales, como la lógica y la ética, desde su ya clásica doctrina historicista, no sólo del conocimiento sino también del ser. Esa doctrina que, por otro lado, en dirección opuesta, lo llevaba a retacear la significación teórica de la ciencia natural, de la metafísica, de la filosofía de la religión y hasta —precisamente porque hacía una sola cosa de historia y filosofía— de la propia filosofía de la historia.

En el ámbito de la filosofía, su nombre resulta inseparable del de Giovanni Gentile. Amigos y colaboradores en

una primera época, con muchas ideas e influencias comunes, se distancian luego, doctrinaria y personalmente, hasta llegar a la enemistad total después de 1925. Gentile, ministro de Mussolini y orientador educacional del régimen, se convierte en la bandera intelectual del fascismo, y Croce, con las solas armas de su reputación y de su pluma, en la del antifascismo.

El contraste dramático que desde entonces se establece entre sus destinos, con la muerte violenta de Gentile en 1944 en el umbral de su casa, a manos de los patriotas, y la gloriosa de Croce ocho años más tarde, después de haber participado en el gobierno de la liberación, es, por el hecho mismo del contraste, un elemento no accidental sino esencial de la personalidad del propio Croce, una circunstancia decisiva de su situación histórica y humana, por la cual ella adquiere la plenitud de su sentido, no ya biográfico sino filosófico.

Salvadas profundas diferencias, la pareja Croce-Gentile, dominando la vida filosófica italiana de la primera mitad del siglo, ofrece llamativas analogías con la pareja Unamuno-Ortega, dominando la vida filosófica española durante el mismo período. No carecería de interés un ahondamiento del cotejo, del punto de vista, más que del contenido intrínseco de sus doctrinas, de la problemática histórica que una y otra pareja debieron abordar: la de la revisión y superación de las inmediatas tradiciones de una y otra península, en confrontación con la vida filosófica de los países europeos dirigentes. En ambos casos se produjo el encuentro inevitable con la gran cuestión de las filosofías y culturas nacionales, planteado en España desde Sanz del Río hasta Menéndez y Pelayo, en Italia desde Spaventa hasta De Sanctis.

Sin entrar ahora en el paralelismo filosófico y literario de esos nombres hispánicos e itálicos del siglo XIX, baste apuntar que el típico problema España-Europa, que condiciona la constelación Unamuno-Ortega, reaparece a su modo como problema Italia-Europa, condicionando la constelación Croce-Gentile.

Bajos ciertos aspectos, en la etapa juvenil, el destino de Croce tiene notables similitud con el de Unamuno. En la década del 80 Unamuno experimenta una primera crisis religiosa, va de Bilbao a Madrid, hace amistad con Pablo Iglesias y es tocado por el marxismo, del cual luego se aparta; prácticamente de la misma edad, en la misma década del 80 experimenta Croce su crisis religiosa definitiva, va de Nápoles a Roma, hace amistad con Antonio Labriola y es tocado por el marxismo, del cual también luego se apartará.

En lo esencial, sin embargo, la gran similitud será la de Croce con Ortega. Mientras el joven Unamuno, de regreso a su puerto de Bilbao, lo abandona pronto, sepultándose para siempre en la teológica Salamanca, el joven Croce, de regreso a su puerto de Nápoles se quedará allí también para siempre, iniciando en 1903 la publicación de su revista *La Crítica*, equivalente, por la acción renovadora sobre toda la vida espiritual de la nación, a la *Revista de Occidente* que veinte años más tarde iba a fundar en Madrid Ortega y Gasset. Con toda razón, como parte de un sugestivo paralelo entre el español y el italiano, en su libro *José Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual*, ha podido escribir Francisco Romero:

Si dirigimos la mirada al mundo de su época, la única personalidad de parecida estirpe acaso sea la de Croce. También en Croce han coincidido el pensador, el hombre de despierta y operante preocupación estética, social y política, y el inspirador y realizador de fecundas iniciativas culturales. Pero sobre todo hay algo que aproxima a los dos: la huella profunda que, en su tiempo, marcaron en su país; el puesto céntrico y como de mando que ocuparon; el influjo extendido a casi toda la vida cultural que ambos ejercieron. (...) Tanto Croce como Ortega han derramado su meditación por muchos cauces sin descuidar las cuestiones de la más fresca actualidad en sus países y hasta las más candentes. Una derivación, no constante pero frecuente, del pensamiento hacia la práctica, parece consustan-

cial con la jefatura. Si ambos gozan, legítimamente de la reputación de altos filósofos, en riguroso sentido, también es cierto que el ámbito de sus meditaciones es mucho más extenso que el de los habituales filósofos profesionalizados.

El paralelismo con Ortega tiene todavía un sustancial sentido doctrinario: Dilthey, nacido en 1833, Croce, nacido en 1866, Ortega, nacido en 1883, son quizás los fundamentales hitos sucesivos —por muchas que sean las diferencias que los separen— del difundido historicismo que ha dado a la filosofía contemporánea uno de sus rasgos más definidores.

Dicho ha quedado que no toda la obra de Croce es de filosofía pura; pero aparte de que podría decirse también que lo filosófico circula siempre de algún modo por toda ella, hay una zona de la misma que configura con pleno derecho, si no un sistema —cuya sola idea el propio Croce miraba con profunda desconfianza— una sistematización u organización del saber filosófico —una “serie de sistematizaciones”, para decirlo con sus propias palabras— que expuso bajo el título general, por cierto equívoco, de *Filosofía del Espíritu*. Filosofía del espíritu llegó a ser por eso el nombre académico de su pensamiento más personal, que él mismo llamó espiritualismo absoluto, para preferir más tarde y definitivamente, entenderlo como *historicismo absoluto*.

Es posible establecer un doble itinerario —externo e interno— de esa filosofía historicista. El itinerario externo —externo con respecto a los textos doctrinarios— lo constituye la trayectoria vital que condujo a Croce a la formulación orgánica de su pensamiento.

No obstante ser familiar no lejano de Spaventa, el gran difusor del hegelianismo decimonono en el península, doctrina que en su hora fue para Italia, hasta cierto punto, lo que el krausismo para España, no llegó a Hegel sino tardíamente, después de libertarse de la influencia de Labriola con su obra de 1900, *Materialismo histórico y economía marxista*.

Por un lado la influencia literaria y artística de De Sanctis y por otro el encuentro con Gentile, lo introducen en un espiritualismo que encuentra inspiración en la dialéctica hegeliana, pero para adoptarla, no obstante, con muchas reservas y correcciones, en las que tuvieron su parte, el descubrimiento y revaloración que hizo de Vico, a la vez que su pasaje juvenil por el marxismo de Labriola.

Aceptará el espiritualismo y la dialéctica, pero para entender a uno y a otra con criterios muy diferentes a los de Hegel: espíritu sólo en la historia, en lugar del espíritu metafísico de la idea absoluta; dialéctica de los distintos más que dialéctica de los contrarios. Es lo que quiso establecer en su obra clásica de 1907, *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*. Y estamos ya en lo que llamábamos itinerario interno —interno en el seno de su producción doctrinaria— de la *Filosofía del Espíritu* de Croce, es decir de su historicismo. Arranca de una tetralogía bibliográfica que no se superpone estrictamente a la tetralogía sistemática que compone aquella filosofía, lo que ha sido a veces fuente de confusiones.

La tetralogía bibliográfica se extiende de 1902 a 1917 con estos cuatro volúmenes: I. *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, de 1902; II. *Lógica como ciencia del concepto puro*, de 1905; III. *Filosofía de la práctica. Economía y ética*, de 1909; IV. *Teoría e historia de la historiografía*, de 1917. (Las fechas, y esto vale para gran parte de los títulos de Croce son relativas: así por ejemplo, la *Lógica* de 1905, tuvo su elaboración más orgánica en 1909, sin perjuicio de correcciones posteriores; la *Teoría e historia de la historiografía* comprende ensayos escritos entre 1912 y 1913, y vio la luz primero en alemán en 1915, siendo 1917 la fecha de su primera edición italiana).

Cada uno de esos cuatro títulos básicos de la *Filosofía del Espíritu*, se prolongó en cada línea en una serie de otros títulos sucesivos. Pero ellos encerraban una tetralogía sistemática cuyas cuatro partes quedaron incluidas ya en los tres primeros volúmenes. Esas partes eran: *Estética*, *Lógica*, *Economía y Ética*, correspondientes a cuatro grados que se suceden en el desenvolvimiento del espíritu, como instancia

teórica los dos primeros, como instancia práctica los dos últimos. No discutamos aquí hasta que punto Croce sucumbe entonces a la demoníaca tentación del sistema. Pero no dejemos de establecer en esta apretada síntesis, que el volumen IV, *Teoría e historia de la historiografía*, lejos de venir llamado a registrar otro grado del espíritu, era el desarrollo de un capítulo de la *Lógica*, destinado a convertirse con el tiempo en el tema fundamental de la filosofía crociana y verdadera alma de todo su historicismo: el de la identidad entre la filosofía y la historia. Es el tema al que vuelve, entre tantos otros trabajos dispersos, en dos grandes libros de su plenitud: *La historia como pensamiento y como acción*, de 1938 (conocido en español con el título de *La historia como hazaña de la libertad*), y *El carácter de la filosofía moderna*, de 1941.

Desde aquel lejano capítulo de la *Lógica* hasta la obra ultimamente citada, la tesis de la identidad entre la filosofía y la historia, en medio de oscilaciones y variantes, se ha ido haciendo cada vez más ceñida y radical. Necesario le resulta cerrar el camino a una posible interpretación metafísica de su filosofía del espíritu, que entienda a éste como trascendente, interpretación tanto más factible cuanto que él mismo había hablado de espiritualismo absoluto. "*El espíritu no es nunca en sí o para sí —dice— sino que siempre es históricamente*". Pero es que, por otra parte, no hay más realidad fuera de la de ese espíritu inmanente en la historia. Era por eso que llegaba a proponer para su espiritualismo el nombre a su juicio más apropiado, de "historicismo absoluto".

Pensamiento tan rico, a la vez que tan intensamente vivido, nos ha suscitado de antiguo fervorosos acuerdos a la vez que decididos desacuerdos. Si tuviéramos que condenarlos a unos y a otros, nos limitaríamos a decir que mucho debemos a la lección historicista de Croce, a su sentido histórico de la filosofía y a su sentido filosófico de la historia, puestos al servicio del encuentro con la universal, de la tradición cultural de la nacionalidad chica y de la nacionalidad grande (que para él fueron respectivamente Nápoles e Italia); pero que no ha podido seducirnos nunca el carácter

absoluto que asignaba a su historicismo, fruto de un idealismo lógico que lo llevaba, entre otras cosas, a desconocer el principio de la evolución natural y a absorber a la naturaleza en el espíritu.

La tal vez primera recepción latinoamericana de Croce filósofo fue muy temprana, coincidiendo con el descubrimiento que del mismo hacía la propia Europa. La registra un libro, olvidado pero lleno de encanto, de Francisco García Calderón, publicado en París, en 1909, con el título de *Profesores de idealismo*. Croce se había aposentado definitivamente en la filosofía hacia pocos años, al cabo de prolongadas exploraciones culturales, uno de cuyos íntimos motivos fue la vocación hispanista que le vino de la propia historia de Nápoles y que más tarde iba a heredar su hija Alda. Testigo del Congreso de Filosofía de Heidelberg, de 1908, escribía García Calderón en su mencionado libro:

Preside a los italianos, los disciplina, un hombre pequeño, nervioso, meridional, de gran poder dialéctico: es Benedetto Croce, que tiene por nosotros, los de América y los de España, especial simpatía. (...) ha sido una de las figuras más brillantes del Congreso. Era hasta hoy menos que una personalidad internacional. El Congreso lo ha consagrado ante la Europa sabia.

Valgan hoy esas lejanas palabras como un precioso testimonio. Valgan también estas otras del mismo García Calderón, en la misma oportunidad, como una lúcida profecía:

En Italia Croce va adquiriendo un señorío indiscutible. Es el renovador del pensamiento contemporáneo.

Hoy sabemos que fue todavía mucho más. Por la universalidad de sus intereses culturales, por la ingente riqueza de su obra, por su constancia en el estudio y el trabajo, fue el eje espiritual de la vida italiana en la primera

mitad del siglo. Pero además —y sobre todo— por los principios y valores a que ajustó su conducta intelectual y cívica, noblemente caldeados por su meridional temperamento polémico, fue la verdadera brújula de la conciencia nacional en la turbulenta época que le tocó vivir en su madurez, la época del despotismo fascista y la segunda guerra mundial, las ocupaciones, la división y la reconstrucción de su país. Pero eso hoy, como siempre —aun en el desacuerdo con muchas de sus ideas y posiciones filosóficas, políticas o sociales— rendimos homenaje no sólo al escritor sino también al ciudadano, no sólo al pensador sino también al hombre, filósofo y obrero de la libertad, gloria del espíritu latino.

1966

Russell, hombre de su tiempo

Los organizadores de este acto han querido que unas palabras fueran dichas sobre Bertrand Russell, hombre de su tiempo. No hubieran podido dejar de quererlo, tratándose de homenajear al gran inglés en sus noventa años.

Hombre de su tiempo, en el sentido histórico de época, todo auténtico pensador lo es. Pertenece a su tiempo, es de su tiempo, en cuanto éste contribuye a formarlo y conformarlo, del mismo modo que, por *suyo*, el tiempo le pertenece a su vez y resulta en alguna medida formado y conformado por él. Hombre de su tiempo puede ser así aun el pensador más enclaustrado o solitario, en ocasiones vanguardia mental de su época, como Descartes o Kant.

El pensador de retaguardia, vuelto hacia el pasado, no para asimilarlo, sino para prolongarlo, o sencillamente restaurarlo, puede serlo también, porque cada tiempo tiene sus estilos propios de resistencia y hasta de regresión. De muchas maneras —algunas fáciles, desde que basta dejarse llevar por cualquiera de las grandes corrientes que baten, y a veces azotan, al presente— se es o se puede ser hombre de su tiempo. Bertrand Russell lo ha sido, lo es, de la más ejemplar y difícil, por el pensamiento como ejercicio de la voluntad, y por la voluntad como ejercicio del pensamiento. Lo ha sido, lo es, en el plano de la inteligencia pura, porfiadamente inclinada sobre los problemas teóricos y prácticos de la humanidad actual, y en el del carácter, traductor a instancias activas, de las más perentorias definiciones éticas de aquélla.

Bastaría para llamar a Russell hombre de su tiempo, considerar solamente el sentido de su vasta obra especulativa. Esa obra es muy diversa. Desde las matemáticas a la historia de la filosofía, desde la lógica a la moral, desde la teoría del conocimiento a la filosofía de las reformas sociales, desde la filosofía de la ciencia a la doctrina política, desde la filosofía de la religión a las concepciones educacionales.

Abarca tantas materias distintas—se ha dicho con razón— que probablemente no existe un solo hombre vivo equipado con los suficientes conocimientos acerca de todas ellas para escribir un comentario adecuado, con la excepción, desde luego, del mismo Russell.

Pero aparte de las notas comunes que son propias del estilo o la actitud, hay otra que lo es de la misma temática no obstante su diversidad: cualquiera sea el asunto, se trata siempre de una viva preocupación de la época, se halla radicado en las avanzadas del conocimiento o el valor, golpea sobre los puntos justos donde el espíritu contemporáneo concentra su empuje hacia adelante.

De tal suerte, Russell ha actuado desde fines del siglo pasado hasta nuestros días, como franco-tirador y como pionero del pensamiento científico y filosófico. Siempre en descubierta y descubierta, en líneas de aventura y riesgo; y a la vez, montando posiciones para resguardo del avance de los otros, aunque él mismo las abandonase después, dejándolas atrás. Tan notoria como la ausencia del sistema es en su obra la presencia del problema. Yendo al encuentro de los problemas allí donde más erizados se erguían, o planteándolos con la más sorprendente originalidad allí donde se pasaba sin percibirlos, o volviendo sobre ellos para replantearlos desde un nuevo ángulo o para darles nuevas soluciones, ha acosado implacablemente a la inteligencia de su tiempo, después de acosar la suya. En la permanente revisión de las cuestiones no ha tenido dificultad en revisarse a

menudo a sí mismo. Pero esa revisión personal ha sido, al fin, un modo de revisión de sí misma por parte de la conciencia de la época. Las oscilaciones de su pensamiento, como las de Diderot en su hora, han sido las del espíritu crítico de una época esencialmente crítica, demolidora y reconstructora, cargada de anuncios y de presagios. Por eso su obra, también como la de Diderot, es en su multiplicidad efervescente y polifacética, a la vez que testimonio comprometido, espejo incomparable de su siglo.

En su dilatada lámina, ese espejo refleja tanto las grandes cuestiones del conocimiento como las grandes cuestiones de la acción, que han movido y conmovido al hombre contemporáneo. Hasta 1914, la obra especulativa de Russell está dominada por vivientes intereses de filosofía teórica, matemáticos, lógicos y gnoseológicos. A partir de aquella fecha, que marca la instauración en el plano histórico-político, de la gran crisis de nuestro siglo, irrumpen en su obra los intereses de filosofía práctica, políticos, sociales, educacionales y morales. Coexistiendo con los primeros — siempre presentes en torno al análisis lógico o la física de la relatividad y el átomo, o la profundización de las condiciones del conocimiento— marcarán ellos en lo sucesivo con sus más agudos rasgos la genial facundia, la permanente juventud filosófica de Russell.

La primera guerra mundial, la revolución rusa, la honda conmoción de la ética individual, familiar y social que caracterizó a la primera postguerra, el fascismo y el nazismo, los campos de concentración y el genocidio, la segunda guerra mundial, las armas atómicas, la guerra fría: he ahí jalones fundamentales de la historia del siglo que lo son a la vez, estrictamente, cabalmente, como del de ningún otro filósofo, del pensamiento de Russell.

Viviéndolos y sintiéndolos como hombre, los ha al mismo tiempo meditado y analizado como pensador. Y un momento ha llegado en que no bastándole a sus reflexiones y tomas de posición sobre los problemas y acontecimientos históricos, el cauce de la bibliografía específica que les destinara, se han entremezclado y fundido con su filosofía

más rigurosamente teórica. Sirva de muestra de esa su tan humana manera de ejercitar el entendimiento lógico, este pasaje de un estudio sobre el conocimiento científico:

Cuando un hombre dice: 'No puedo nunca comunicar el horror que sentí al ver a Buchenwald', o 'ninguna palabra puede expresar mi alegría al ver el mar de nuevo después de años en un campo de prisioneros', está diciendo algo que es estricta y precisamente verdad; posee, mediante su experiencia, conocimiento no poseído por otro cuya experiencia ha sido diferente, y no completamente capaz de expresión verbal. Si se trata de un magnífico artista literario, puede crear en lectores sensibles un estado de mente no del todo distinto del suyo propio, pero si intenta métodos científicos, la corriente de su experiencia se perderá y disipará en un polvoriento desierto.

Pudo Russell acudir a otros ejemplos. Pero los elegidos le sirven admirablemente, no sólo para su propósito temático, sino también para mantener vivos en el lector del presente, y transmitir al del futuro, sentimientos cargados de tensión axiológica. Junto a la execración, la alegría del mar reencontrado queda en el mismo mensaje como afirmación de un optimismo final.

El siglo de Russell es el nuestro, Russell, hombre de su tiempo, lo es de nuestro tiempo. No es, sin embargo, nuestro coetáneo, siendo nuestro contemporáneo. Por no ser aquello siendo esto, por pertenecer a la generación que inauguró el siglo, estando, no obstante, tan vivo a nuestro alrededor, es que se nos hace tan patente la continuidad profunda del pensamiento último por una de sus vertientes fundamentales. Por otras, la discontinuidad es no menos profunda entre las formas mentales del 900 y las de nuestros días. En Russell, en cambio, presenciamos la permanencia de líneas que atraviesan sin romperse las más desconcertantes situaciones, tendiendo un puente entre dos mundos históricos en sí mismos muy diferentes.

La defensa tenaz de la razón frente a las renovadas acometidas del irracionalismo; la devoción por la ciencia de la naturaleza no divorciando nunca de ella la reflexión sobre el hombre y la cultura, sin recaer tampoco en la superstición del cientificismo y menos en la de la técnica; la fundamentación positiva de los ideales éticos en la experiencia biológica a la vez que psicológica y social; la reorganización de la sociedad y el reajuste de la democracia, en salvaguardia de los valores del individuo tanto como de la especie. Alcanzando a ser un pensador de vanguardia en la segunda mitad del siglo XX, lo es por el rejuvenecimiento y la revitalización de las mejores tendencias del siglo XIX y aún del XVIII.

En ningún otro autor de nuestros días, como en él, se siente hasta qué punto somos los herederos y beneficiarios de la centuria del iluminismo, de la vasta empresa de liberación y ensanche de la mente y la existencia del hombre, entonces iniciada.

La sola obra filosófica de Russell, en cuanto puro pensamiento sobre lo que es —en la esfera lógica, en el mundo de la materia o en el del espíritu—, o sobre lo que debe ser —en el campo de la sociedad, de la política o de la ética—, basta, como ha podido verse, para llamarlo hombre de su tiempo. Pero si a la estricta consideración del pensador como pensador, añadimos ahora la del militante que también ha sabido ser, tanto más aquel título le resulta impuesto.

Hemos mencionado la primera guerra mundial como el acontecimiento decisivo que dividió en dos grandes etapas la historia de su conciencia y de su pensamiento. El mismo ha amojonado el tránsito con estas palabras retrospectivas:

Uno de los efectos de aquella guerra fue hacer imposible para mí vivir en un mundo de abstracción. Solía ver a los jóvenes que embarcaban en los trenes militares para ser asesinados en el Somme por la estupidez de los generales. Sentía una dolorosa com-

pasión por aquellos muchachos, y me sentía unido al mundo real en un extraño matrimonio de dolor. Todos los ampulosos pensamientos que había tenido acerca del abstracto mundo de las ideas me parecían desmedrados y más bien triviales a la vista del inmenso sufrimiento que me rodeaba. El mundo no humano seguía siendo ocasional refugio, pero no el país en que construir un hogar permanente.

No se conformó, empero, con incluir entonces en su meditación, de manera privilegiada, los problemas históricos de un mundo que iniciaba la detonación en cadena de sus malformaciones y contradicciones. No se conformó con inclinarse desde entonces sobre lo humano en la sola actitud reflexiva. Desde entonces entró al combate por valores éticos de libertad y de liberación, presididos por el supremo de la paz. Y desde entonces, también, su nombre queda inscripto, no ya en la historia de la filosofía, sino en la historia, a secas, de nuestro tiempo.

Desde su detención cuando la guerra del 14, hasta la de ayer no más en las calles de Londres, rodeado por la juventud, encarna, más que la idea, la voluntad pacifista de la época. Y más que eso, aún, el sino socrático de la filosofía, de la sabiduría. No interesa para el caso averiguar si en cada oportunidad las actitudes concretas que ha asumido o las fórmulas que ha preconizado, han sido las más eficaces o las más justas. Desde el Oeste se le ha considerado a veces, ahora mismo, el hombre de la subversión; desde el Este, nada menos que por la pluma de Georg Lukács se le ha calificado de "agresivo imperialista". Nada más elocuente de que por encima del episodio o la anécdota, por encima de los bandos, habla en él, sobreviviente de los Romain Rolland y los Einstein, la indivisa conciencia moral de la humanidad contemporánea. Por ser así en tan hondo sentido hombre de su tiempo, Bertrand Russell ha hecho que este tiempo pueda llamarse a su vez, en sentido histórico y no ya biográfico, el tiempo de Bertrand Russell.

1962

En la muerte de Russell

Bertrand Russell (1872-1970), ha reproducido casi, en la historia de la filosofía moderna, la hazaña centenaria de Fontenelle (1657-1757). En un siglo de incesantes, profundos y muchas veces revolucionarios cambios, su larga vida se fue convirtiendo en una acumulación cada vez mayor y más acelerada, de sobrevivencias. Sin embargo, hasta sus últimos días fue un sobreviviente de todo menos de sí mismo. Hombre de su tiempo, como fuera grato llamarlo mucho antes de ahora, supo serlo hasta el final.

Pensador y hombre de acción, tan múltiple bajo uno como bajo otro aspecto, su personalidad entera se resume, no obstante, en la sola condición de filósofo; fue su filosofía, su sabiduría, la que lo acercó, y al fin lo empujó, a las instancias activas que condujeron su nombre del primer plano de la historia de la filosofía, al primer plano de la historia, a secas, de nuestro tiempo.

Por eso, en esta historia, alternando, dialogando o polemizando con los grandes del poder político, zarandeado por la correntada de las ideologías y de los sistemas, tironeado en distintas direcciones por la dialéctica de por sí contradictoria de los acontecimientos, no dejó caer nunca de sus hombros la capa del filósofo.

En lo especulativo estricto, ha sido el gran continuador de la tradición empirista inglesa que arranca, para no ir más atrás, de Locke, a fines del XVII, y pasa por Berkeley, Hume, Mill y Spencer, hasta llegar a él.

De todos ellos, son Hume y Mill, en especial este último, de quien tan devoto se sentía, los clásicos con quienes tiene más afinidad, en parte por el radicalismo crítico en el campo del conocimiento, en parte por las consecuencias del mismo llevadas, a la altura del tiempo de cada uno, a los campos de la ética y de la religión.

Si la veta empirista y crítica lo vincula a esa familia de pensadores del pasado, ella lo relaciona también con tendencias y nombres de su época (por no decir de sus épocas), desde el neorrealismo al neopositivismo, desde Moore a Wittgenstein, pasando por Whitehead, para citar sólo, entre tantos otros, a los, tal vez, tres pensadores que mayor vinculación doctrinaria y personal tuvieron con él. Pero las coincidencias y hasta solidaridad y colaboración con ellos, se circunscriben a tales o cuales aspectos de su filosofía. Considerada ésta en conjunto no se encierra en ninguna escuela y desborda, por otra parte, con amplitud, a las de sus colegas, por la universalidad y complejidad de intereses a que responde.

En lo que a la acción se refiere, el pacifismo no fue la única, pero sí la más arraigada y fervorosa motivación del Russell militante. Bajo este ángulo formó parte de otra familia de altos espíritus del arte, la ciencia y la filosofía, que en ocasión de la catástrofe del 14 se convirtieron en los grandes abanderados mundiales de la paz: con él, los Romain Rolland, Henri Barbusse, Stefan Zweig, Einstein. Aquí también le tocó sobrevivir a todos su compañeros, en una sobrevivencia no meramente formal, sino activa y apasionada hasta el fin como fue su vida entera de hombre y de pensador.

1970

Indice de nombres

- Adam-Tannery : 162, 164
Agustín, San : 33
Alejandro : 203
Amiel : 74
Anaxágoras : 33
Aristóteles : 33, 68

Bacon : 130
Bachelard : 10, 11, 13, 14, 31, 32
Barbusse, H : 228
Bello, Andrés : 81, 83, 84, 87
Berdiaeff : 149
Bergson : 5, 7-9, 13-20, 23, 29-32, 89, 111, 207-211
Berkeley : 171, 227
Blondel : 20, 22
Bolívar : 191, 194
Bollnow : 10, 11
Bonpland : 191, 194
Braudel : 10
Bruno, Giordano : 105

Campbell Frase, A. : 172
Cassirer : 10
Castel, P. : 167

Clerselier : 164
Colaeus de Samos : 203
Colón : 64, 72, 92, 191-193, 195, 204
Comte : 93-95, 100, 104, 200, 204
Condillac : 172
Condorcet : 93, 94, 100, 104, 204
Constantino : 126
Copérnico : 68, 74, 105, 113, 205
Croce, Alda : 219
Croce Benedetto : 5, 213-220

Chevalier, M. : 75
Chklovski : 119

Dante : 64, 66
Darwin : 117
Dechaes : 170
Descartes : 94, 113, 115, 130, 161-170, 221
De Sanctis : 214, 217
Destutt de Tracy : 172
Diderot : 223

Dilthey : 10, 149, 216
Dürckheim, Graf von : 11

Einstein : 15, 205, 226, 228
Elcano : 68
Eratóstenes : 67

Feijóo : 128, 130, 161,
166-170
Fevre : 167
Fontenelle : 227
Frank, Ana : 161

Galileo : 113, 205
Gaos, J. : 172
García Calderón, F. : 219
Gentile, G. : 213
Gobineau: 64
Goethe : 192
Groethuysen: 129

Hartmann, N., : 45-48, 150
Hawking, S. : 153
Hegel : 75, 93, 96, 97, 100,
104, 149, 204, 216, 217
Heidegger : 7, 8, 10, 42,
149
Heráclito: 35
Herder: 96
Herodoto: 74
Humboldt, A. de : 93, 97-100,
104, 191-206
Hume: 81-87, 227, 228

Iglesias, Pablo : 215

Jaspers : 93, 99, 102-105,
204

Kant : 39, 42, 44, 75, 96, 139,
174, 209, 221
Kepler : 113
Kierkegaard: 149

Labriola, A. : 215, 216
Lasalle : 149
Laval, P. : 167
Leibniz: 15, 39, 43, 44, 50, 94,
96
Lenin : 149
Leurechon, Jean : 162
Levillier, Roberto : 66
Locke : 5, 52, 128, 171-189,
227
Lukács, G. : 226

Magallanes : 68
Malebranche : 39, 43
Mañer, José : 168
Marcel : 10
Martín, C. B. : 171
Marx : 149
Matoré : 10
Medici, Lorenzo di Pier
Francesco : 65
Menéndez y Pelayo : 214
Merleau-Ponty : 10
Mersenne : 161,
163-170
Mill, J. Stuart : 82-87, 227,
228
Minkowski : 8-11, 20-22,
29
Montesquieu : 172, 173
Moore : 228
Moutier, du : 167
Mussolini : 214

Newton : 62, 161, 166, 172,
205
Nietzsche : 149

O'Gorman, Edmundo : 172,
179, 196
Oribe, Emilio : 152
Ortega y Gasset : 149, 214-216
Ovejero y Maury, E. : 82,85

Parménides : 35
Pascal : 94, 153
Persec : 165
Petit : 167
Prieto, Eduardo : 86
Pringle-Pattison : 171

Reid : 81-84, 87
Rilke : 7
Rolland, R. : 220, 228
Romero, F. : 11, 215
Rousseau : 129, 173
Rovira Armengol, J. : 85
Russell, B. : 5, 85-87,
221-228
Rychner, Max : 192

Sanz del Río : 214
Sarmiento, Martín : 168, 170
Sartre : 10, 149
Scheler : 38, 40-48, 53
Schelling : 201
Schopenhauer : 79, 84, 85,
87
Spaventa: 214, 216
Spencer : 209, 210, 227
Spengler : 75, 149
Suess : 118

Teilhard de Chardin : 93, 95,
99, 101, 102, 104, 116, 204
Tipton, I. C. : 171
Tolomeo : 68
Tomás, Santo : 33
Toynbee : 64, 93, 99-101, 104
204

Unamuno: 214, 215

Van Etten : (ver Leurechon,
Jean)
Vasco de Gama : 92
Vaz Ferreira : 123
Vázquez, Juan Adolfo : 81
Vespucio, Américo : 55, 65, 72,
195
Vico : 130, 217
Vinci, Leonardo de : 113
Voltaire : 129, 173

Whitehead : 228
Wittgenstein : 228
Wolff : 130

Zenón de Elea : 150, 158
Zweig, S. : 228

Indice General

<i>Advertencia de la 2ª edición</i>	5
<i>Advertencia de la 1ª edición</i>	6
Fragmento preliminar	7
Relaciones entre el espacio y la inteligencia	13
La antropología filosófica y la espacialidad de la psique	37
Naturaleza y cultura en los puntos cardinales.....	55
Sucesión y simultaneidad	79
Crisis de la idea de historia como geo-historia.....	91
Praxis y espacio exterior	107
De la sacralización a la secularización.....	123
El hombre en cuanto objeto axiológico	135
De hipótesis y metáforas	149
<i>Apéndice</i>	159
La idea del proyectil cósmico de Descartes a Feijóo ...	161
Cuatro metáforas de Locke.....	171
La idea del cosmos en Humboldt	191
En la muerte de Bergson.....	207
En el centenario de Croce	213
Russell, hombre de su tiempo.....	221
En la muerte de Russell	227
<i>Indice de nombres</i>	229

REALIZACION
GRAFICA
de



FUNDACION DE CULTURA
UNIVERSITARIA



Impreso en
GRAFISERVICE S.R.L.
25 de Mayo 736 - Tel. 91 22 48
11000 Montevideo, Uruguay
Depósito Legal Nº 287.899/93
COMISION DEL PAPEL
Edición efectuada al amparo
del Art. 79 - Ley Nº 13.349

SOBRE URUGUAY
Y AMERICA LATINA:

Rodó. Su americanismo, Montevideo, 1970.

Estudios latinoamericanos de historia de las ideas, Caracas, 1978.

Nuestra América Latina, Montevideo, 1986.

SOBRE ESPAÑA
Y AMERICA LATINA:

La filosofía polémica de Feijóo, Buenos Aires, 1962.

Filosofía de lengua española, Montevideo, 1963.

España en el origen del nombre América Latina, Montevideo, 1992.

Apuntaciones filosóficas de Latinoamérica y España (en vías de publicación).
