

¿POR QUE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA?

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 sancada 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 esencial 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 cien-

cia 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 de 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 de lenguaje. Se trata de que en su origen la antropología filosófica surge 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 sancó ese vicio de origen, volviéndose la antropología filosófica campo neutral. Pero no del todo: el sancamiento 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

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

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 irreductible 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 conceptuación scheleriana por la libertad, la objetividad y la conciencia de sí mismo.

Lo inorgánico es espacial y temporal; lo bio-síquico 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, res-

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

pecto 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 transcendencia 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 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 esencias 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 transcendencia, 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 teolo-

(3) M. Scheler. *Iug. cit.*, caps. II y V.

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

(5) Leibniz. *Discurso de metafísica*, parágrafo 36.

gía 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 de 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 a la de "alma" en aquella metafísica clásica. Ciertamente 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), enjuiciado 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.

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 incommovible 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 entiendo 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 Hart-

mann 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 especialmente 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 ontológico scheleriano entre psique y espíritu, en cuanto hacia 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, 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 aquéllos 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

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

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 de 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 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 a él. Para las doctrinas que desdoblan al 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 inadmisibles.

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

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 intencionalidad, 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 transecurrir 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 mismos, 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. *Ex-tensión* 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 intelectivo, 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 éste, 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, de *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 su mera *crónica*, en cuanto sola consideración de su temporalidad. (8) Semejante *tópica* incluye las mismas coordenadas espaciales clásicas de longitud, latitud y altitud,

(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 haga 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).

como datos integrantes de la localización de posición, si bien 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 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 tempo-espacialidad 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 cartesianas de longitud, latitud y altitud, tuvieron su antecedente en las aristotélicas de delante y detrás, derecha e izquierda, alto y bajo, 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 quanta 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 antemano el punto de vista para el cual éste no tiene modo de reconocerse trascendente al orden tempoespacial de los otros entes reales. Es decir, naturales.

Arturo Ardao.