



Universidad de Cuenca

P U C A R A

REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS Y
CIENCIAS DE LA EDUCACION.

1 9 8 3

Nº 7

**REVISTA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS Y
CIENCIAS DE LA EDUCACION**

UNIVERSIDAD DE CUENCA

**Dr. Alejandro Mendoza Orellana
DECANO**

**Dr. Mario Jaramillo Paredes
DIRECTOR DE LA REVISTA**

PUCARA 7

1983

*Editada por el Departamento de Publicaciones de la
Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educa-
ción de la Universidad de Cuenca.*

**SE AUTORIZA LA REPRODUCCION DE LOS
TRABAJOS AQUI PUBLICADOS SIEMPRE QUE
SE CITE LA FUENTE.**

Casilla No. 1543, Cuenca-Ecuador

SE SOLICITA CANJE

LA DIRECCION

INDICE

Implicaciones de la Dialéctica de Complementariedad en el Pensamiento de Miguel Reale. Francisco Olmedo Llorente.....	1
Las Ideas Políticas de Sartre. Enzo Mella Porras.....	14
La Filosofía de la Historia según Pierre Teilhard de Chardin. José Vega Delgado.....	22
Inmanencia del Lenguaje y Agnosticismo. Octavio Chacón Toral.....	87
Hegel: Dialéctico y Cristiano. Marco Robles López.....	102
Determinaciones de Reflexión y Determinaciones Concretas: De Hegel a Marx. Carlos Rojas Reyes.....	129
Baudelaire, Voluntad o Destino. Prof. María Cristina Cárdenas Reyes.....	179
A propósito del Libro: "Cien Años de la Biblioteca General de la Universidad". Jaime Astudillo Romero.....	196
Proyecto de Rescate y de Promoción de la Cultura Popular en el Cantón Cuenca, a través de la Lengua y de la Literatura Nativas. Carlos Alvarez Pazos.....	202

IMPLICACIONES DE LA DIALECTICA DE COMPLEMENTARIEDAD EN EL PENSAMIENTO DE MIGUEL REALE

Francisco Olmedo Llorente

Desde el siglo XVII hasta nuestros días, el problema del método ha ocupado un sitio de honor en las diversas regiones del quehacer científico. Esto es verdad, particularmente, en la esfera de las ciencias del espíritu, de las ciencias humanas, de las ciencias sociales, desde que éstas dieron sus primeros pasos. Todavía se sigue polemizando en torno a los paradigmas y métodos que deben adoptarse. Se habla de los paradigmas durkheimiano, neopositivista, weberiano, marxista, etc. Así mismo, se proponen diferentes métodos: formal, cibernético, prospectivo, estructural, psicoanalítico, etc.

Nuestro trabajo atenderá únicamente al método dialéctico, circunscribiéndose al pensamiento de Miguel Reale. En aras de la claridad, dividimos el trabajo así:

- I. Ambientación del autor
- II. Dialéctica hegeliano-marxista
- III. Dialéctica de complementariedad
- IV. Algunas implicaciones de la dialéctica de complementariedad:

1. La ontognoseología
2. La persona y el historicismo axiológico
3. La experiencia cultural
4. La experiencia jurídica
5. La relación filosofía-ciencia
6. Pluralismo y libertad
7. Conclusiones.

I. AMBIENTACION DEL AUTOR

Miguel Reale nació en el Estado de Sao Paulo (Brasil), en 1910. Su figura es ampliamente conocida en el ámbito internacional, por su valiosa obra escrita, por su participación en numerosos Congresos Internacionales, por los cargos ocupados. Por todo ello, ha recibido varios Títulos, Premios y Condecoraciones. Le ha hecho particularmente conocido su Teoría Tridimensional del Derecho.

La obra de Reale se inscribe en el Culturalismo, importante corriente filosófica de la actualidad brasileña, heredera de la tradición iniciada por Tobías Barreto, principal inspiradora del Instituto Brasileño de Filosofía, integrada principalmente por Luis Washington Vita, Miguel Reale, Djacir Menezes y Henrique Lima Vaz. El culturalismo de Miguel Reale tiene, entre otras, las siguientes características:

- Perspectivismo y pluralismo filosófico.
- Autonomía de la filosofía, sin desligarla de las ciencias y de sus investigaciones. La filosofía busca totalidades y es trascendentalmente axiológica, pues valora los valores.
- Atención a la Ontología (no en el sentido de la metafísica tradicional), sino como teoría del ser en cuanto término de la correlación ontognoseológica. Reale retoma y reelabora la posición trascendental kantiana y defiende un criticismo dinámico, abierto, plurivalente, que abarca también la experiencia ética.
- Privilegio de la actividad creadora del hombre, es decir, de la cultura. Se podría decir, con Cassirer, que la crítica de la razón ha pasado a ser crítica de la cultura.

- Antonio Paim, destacado historiador de la filosofía del Brasil, dice: *"La corriente culturalista afirma que son de índole moral los fundamentos últimos de la evolución de la cultura, razón por la cual las civilizaciones son modos de jerarquización de valores"* (1).

Reale piensa que las opciones libre del hombre en el curso de la historia no resultan, de una manera determinista, de presiones biopsíquicas, ni son consecuencia causal de meras exigencias económicas. Donde no hay alternativas -dice Reale- no hay historia.

II. DIALECTICA HEGELIANO-MARXISTA

"Uno de los mayores equívocos de nuestro tiempo, ligado a conocidas presiones ideológicas, consiste en la identificación simplista entre Dialéctica y Dialéctica hegeliano-marxista..., cuando, realmente, asistimos a un poderoso florecer de doctrinas que sitúan el problema sobre nuevas bases, superada la mentalidad reduccionista y evolucionista del siglo pasado, al cual se vinculan tanto Hegel como Marx y Engels" (2).

Sin ser hegeliano, Reale reconoce la actualidad y presencia de Hegel en cuestiones como el sentido de historicidad, la superación de dualismos, la dialéctica, etc.

Según una interpretación muy difundida, a la que se adhiere Reale, la dialéctica hegeliana es triádica y su movimiento sigue tres momentos sucesivos: afirmación, negación y negación de la negación. El último momento, el de la *aufhebung*, lleva a cabo la síntesis superadora y unitaria de los momentos opues-

(1) Cf. *Os fundamentos histórico-culturais da opção totalitária no Brasil*, en O ESTADO DE S. PAULO, Domingo, 25 de marzo de 1979.

(2) Reale, M., *Experiencia e Cultura*, Sao Paulo, Grijalbo, 1977, pág. 137.

tos. Ni Hegel ni Marx reconocen una distinción esencial entre contrarios y contradictorios, infringiendo, de esa manera, el principio de contradicción, tanto en el plano lógico como en el de la realidad. Ambos pensadores emplean indistintamente los términos "contrario" y "contradictorio", lo que torna muy oscura la noción de contradicción. En cualquier caso, terminan siempre reduciendo las oposiciones (tanto de los contrarios como de los contradictorios) a una relación de identidad. Reale se opone a esta identificación de los opuestos y es hostil a toda forma de *aufhebung*, al modo hegeliano. La dialéctica de la identidad de los opuestos, que muchos presentan como la única posible, es la dominante tradicionalmente.

Por nuestra parte, observamos lo siguiente:

- ¿Qué entiende Hegel por contradicción? Cuando habla de opuestos, ¿se refiere a opuestos contradictorios o se refiere a opuestos contrarios, relativos y polares?

La afirmación hegeliana acerca del carácter contradictorio de las cosas podría significar que lo abstracto, lo aislado, sería contradictorio si no está internamente referido a un otro y subordinado a un proceso permanente de integración y totalización.

- En cuanto a la dialéctica en Marx, N. Bobbio distingue dos acepciones: la dialéctica como "el método de compenetración de los opuestos o, mejor, de la acción recíproca", que "obliga a mantener los dos términos del contraste y a considerarlos mutuamente condicionados" y la dialéctica como "el método de la negación de la negación" (3).

(3) Cf. *La evolución de la dialéctica*, Barcelona, Edit. Martínez Roca, 1971, págs. 266-275.

III. DIALECTICA DE COMPLEMENTARIEDAD

Miguel Reale defiende una nueva dialéctica: la dialéctica de implicación-polaridad o, más ampliamente, de complementariedad, que considera más acorde con el estado actual de la investigación científica. Dicha dialéctica presenta variantes "en su estructura y procedimiento, así como en lo relativo al campo de su aplicación", pero ofrece dos características esenciales, comunes a todos sus partidarios:

1. *"El rechazo de cualquier posibilidad de dialéctica de elementos contradictorios, aún en el caso de que se distinga entre contradicción lógica y contradicción real;*
2. *La comprensión dialéctica entre términos contrarios o simplemente distintos, que se correlacionan necesariamente, sin reducirse a identidad"* (4).

La nueva dialéctica es diádica, dual, en el sentido de que los dos términos relacionados no se resuelven en la identidad.

El campo de aplicación de esta dialéctica es muy variado. la filosofía, la física, la sociología, la matemática, el derecho; en general, todo el mundo de la cultura.

Las diversas formas de la dialéctica son una proyección o expresión de la dialéctica de complementariedad. En la dialéctica de complementariedad, dice Reale, *"hay una correlación permanente y progresiva entre dos o más términos, que no se pueden comprender separados unos de otros, siendo al mismo tiempo, irreductibles unos a otros; tales elementos distintos u opuestos de la relación, por otra parte, tienen únicamente plenitud de significado en la unidad concreta de la relación que constituyen, en cuanto que se correlacionan y participan de dicha unidad"* (5).

(4) Reale, M., op. cit., pág. 140.

(5) Reale, M., op. cit., pág. 166.

IV. ALGUNAS IMPLICACIONES DE LA DIALECTICA DE COMPLEMENTARIEDAD.

Apoyándose en estas ideas, Reale ha iluminado varios problemas, entre ellos, la Ontognoseología, el personalismo axiológico, la experiencia cultural, la experiencia jurídica, la relación filosofía-ciencia y el tema del pluralismo y la libertad. Veamos, muy sucintamente, el punto medular de su análisis.

1. La Ontognoseología

"Tras la polémica secular entre el realismo y el idealismo, el sentido del pensar de nuestro tiempo consiste en la superación de la aporía tradicional. Lo que buscan los pensadores de nuestros días es la superación, en una nueva y poderosa síntesis, de explicaciones incompletas y unilaterales, como eran el idealismo y el realismo" (6). Según Reale, *"la problemática actual del conocimiento culmina en una Ontognoseología, como síntesis superadora de las tendencias ontológicas y gnoseológicas" (7).*

El término Ontognoseología fue propuesto por Reale, como el más apropiado para designar su pensamiento, hacia el año 1945. De acuerdo a su etimología, Ontognoseología significa, al mismo tiempo, teoría del conocimiento y teoría del ser en cuanto objeto de conocimiento. Reale piensa que las condiciones trascendentales hay que analizarlas en la correlación esencial sujeto y objeto, es decir, en una Gnoseología inseparable de presupuestos ontológicos. La Ontognoseología analiza el conocimiento como totalidad concreta.

La Ontognoseología, que hunde sus raíces en la esencia del acto cognoscitivo, se sitúa más acá de la aporía indicada. El co-

(6) Cf. Reale, M., *Sentido do pensar de 'nosso tempo*, en *REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA*, Vol. XXV, Fasc. 100, Octubre-Diciembre 1975.

(7) Reale, M., *Ibid.*, págs. 401-402.

nocimiento es un proceso ontognoseológico de carácter relacional y dialéctico, según una dialéctica de implicación-polaridad, o de complementariedad. Criticismo ontognoseológico y dialéctica de implicación-polaridad son, pues, expresiones de un mismo tema.

2. La persona y el historicismo axiológico

La concepción de Reale acerca de los valores difiere de las de M. Scheler y N. Hartmann. Según el pensador brasileño, los valores tienen, entre otras, las siguientes características:

- Son valentes, no entes. El valor es lo que vale.
- Son históricos, es decir, se insertan en nuestra experiencia histórica, aunque sin agotarse en ella.
- Tienen una objetividad relativa, pues existen con referencia a la persona como sujeto universal de estimativa.

Al no considerar los valores como especies de objetos ideales, Reale vincula los conceptos de valor y deber ser. Todo valor implica una actitud positiva o negativa del espíritu, de la cual resulta, concomitantemente, la noción de deber ser (si algo vale, debe ser; si algo no vale, no debe ser).

Los valores no se conciben extrapolados o abstraídos del existir histórico. Al contrario, *"siendo los valores los fundamentos del deber ser, su objetividad resulta inconcebible sin ser referida al plano de la historia, esto es, a la historia entendida como experiencia espiritual, en la cual son discernibles ciertas constantes axiológicas, irradiadas de un valor fuente (la persona humana)"* (8).

Ahora bien, el historicismo axiológico y abierto (como aspecto del proceso ontognoseológico, que se plantea como objetivación histórica, en términos de experiencia axiológica o histórico-cultural) gira en torno a la idea de persona, entendida

(8) Reale, M., *Posición del tridimensionalismo jurídico en el ser*. Fondo de Cultura Económica, Sobreiro de DIANOIA, 1967, pág. 332.

como una realidad histórica y como "inmanente posibilidad de elección constitutiva de valores".

Desde sus primeras obras, Reale encuentra en la persona la superación del dualismo ser y debe ser. Entre todos los entes, sólo el hombre, de manera originaria y fundante, es y debe ser. El hombre es el único ente que sólo puede ser en cuanto realiza su deber ser. El ser del hombre es su deber ser, pues, en él, ser y deber ser coinciden.

Contra la tesis según la cual la persona es el valor-fuente se ha objetado que la persona es una categoría histórica, una conquista tardía de la civilización, un producto de la conciencia histórica y social. Reale responde denunciando una confusión entre el punto de vista genético y el punto de vista lógico-trascendental. El valor-fuente de la persona es un a priori.

3. La experiencia cultural

Reale piensa, frente al neokantismo de Baden, que la cultura *"no es algo intercalado entre la naturaleza y el valor, ocupando un vacío dejado por ambos, sino una proyección que resulta de la interacción de hechos naturales y sentidos de valor. Es la razón por la cual afirmamos que la cultura es en cuanto debe ser, en la medida en que implica siempre algo referido a valores..."*(9).

En la cultura se integran, en progresión dialéctica, los objetos naturales y los objetos valiosos, a medida que la especie humana, en su quehacer histórico, va ampliando el campo de sus objetos de conocimiento y de sus objetivos ético-existenciales. La cultura es el proceso de las síntesis progresivas que el espíritu va realizando con base en la comprensión opcional de la naturaleza; es "el caudal de bienes objetivados por el espíritu humano, en la realización de sus fines específicos"; es el mundo de las "intencionalidades objetivadas".

(9) Reale, M., *Experiencia e Cultura*, pág. 240.

El mundo histórico-cultural es en cuanto debe ser, pero no de una manera originaria (como la persona), sino derivada y refleja, pues presupone la intencionalidad axiológica del hombre como agente de la historia.

El mundo de la cultura es intrínsecamente dialéctico. Como realidad y valor se implican (es experiencia cultural toda experiencia subordinada a presupuestos axiológicos; más aún, cualquier especie de experiencia, sea natural o ética, presupone una toma de posición axiológica) sin reducirse uno a otro, debe afirmarse que el mundo de la cultura obedece a un desarrollo dialéctico de implicación y polaridad.

El carácter polar y complementario de la cultura se debe a la ambivalencia de la persona, que se traduce en la polaridad e implicación de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo individual y de lo social, de lo inmanente y de lo trascendente.

Destaquemos también que la cultura para Reale— no tiene únicamente un soporte natural (físico o psíquico), sino ideal.

4. La experiencia jurídica

Reale es, ante todo, un filósofo del Derecho. Desde sus primeros trabajos aspira a una comprensión integradora y no unilateral del Derecho, culminando su esfuerzo en la Teoría Tridimensional. El aporte de Reale consiste, principalmente, en:

- Haber insistido en el carácter objetivo (no ligado a determinadas posiciones filosóficas) de la Teoría Tridimensional.

Es un dato objetivo que *"la estructura esencial de la experiencia es tridimensional"* (10).

(10) Reale, M., *Teoría tridimensional del derecho*, Santiago de Compostela, Imprenta Paredes, 1973, pág. 15.

- Haber demostrado la necesidad de sustituir el tridimensionalismo genérico y abstracto (que considera al Derecho como una realidad analizable en tres aspectos distintos, a cada uno de los cuales corresponde una ciencia diferente) por el tridimensionalismo específico, concreto, dinámico (que concibe el Derecho como realidad de estructura esencialmente tridimensional, y como tal estudiada por cualquier ciencia jurídica).
- Haber desarrollado un "Corpus" de conceptos para fundamentar filosóficamente su posición tridimensional, cuya esencia es la siguiente:

Todo fenómeno jurídico se reduce a un hecho (económico, geográfico, etc.), ordenado, **normativamente**, según determinados valores (11). *"Es de la integración del hecho en valor, de lo que surge la norma"* (12). Hecho, valor y norma son elementos o dimensiones de la experiencia jurídica, experiencia constituida en términos de complementariedad o de dialéctica de implicación-polaridad.

5. La relación filosofía-ciencia

La ciencia es conocimiento de lo genérico. La filosofía es conocimiento de lo universal. Filosofía y ciencia son dos actividades necesarias y complementarias, que trabajan en mutua dependencia. La filosofía no puede desligarse de la ciencia y ésta no puede considerarse la única depositaria del saber. Las múltiples perspectivas de la realidad son incompatibles con cualquier monismo metodológico. *"Todo consiste en reconocer que no hay un modelo único de ciencia, imponiéndose, al contrario, una multiplicidad de métodos o de caminos de acceso a lo real, inclusive en lo que se refiere a las formas de comprensión, que no son las mismas para el sociólogo y el jurista"* (13).

(11) Reale, M., O Direito como Experiência, Sao Paulo, Edit. Saraiva, 1968, pág. 53.

(12) Reale, M., Teoría del Derecho y del Estado, citado en Teoría Tridimensional del Derecho, págs. 109-110.

(13) Reale, M., O Direito como Experiência, pág. 117.

Metodología concreta, plural y funcional, suscitadas por el principio fundamental de la síntesis a priori del espíritu.

6. Pluralismo y libertad

Estas palabras son el título de uno de los libros de Reale, el cual sostiene la necesidad de optar por el pluralismo como la mejor alternativa, tanto en el plano de la filosofía como en el de la política democrática.

En una entrevista concedida al diario carioca "Jornal do Brasil" (20 de junio de 1977), dice Reale: *"Brasil ya superó la época de las filosofías dominantes, es decir, del predominio exclusivo del tomismo, del positivismo, etc. Hoy, coexisten las corrientes más diversas y nos entendemos discutiendo, lo que es característica máxima del diálogo filosófico, que es, siempre, expresión de libertad creadora"*. El Instituto Brasileño de Filosofía, fundado por Reale en 1949 y dirigido por él mismo hasta el presente, reúne pensadores de todas las tendencias existentes en Brasil y su objetivo es "propiciar el diálogo entre los pensadores brasileños, al margen de teorías y sistemas".

En relación con la filosofía no brasileña, ha mantenido una posición similar. La filosofía es universal, es una sola, pero universalidad no es sinónimo de unanimidad. Universalidad de los problemas... y condicionamiento histórico de los mismos: he aquí las dos coordenadas inamovibles del pensamiento filosófico.

IV. CONCLUSIONES

Recapitulamos, a manera de conclusiones, las ideas capitales de nuestro estudio:

1. Rechazo de la dialéctica de identidad de los opuestos, de tipo hegeliano-marxista.
2. Propuesta de una nueva dialéctica: la de complementariedad, en cuyo ámbito se da la implicación de los opuestos, en

la medida en que se devela o se revela la apariencia de la contradicción, sin que con esta develación los términos dejen de ser contrarios, cada cual idéntico a sí mismo y ambos en mutua y necesaria correlación.

3. Algunas proyecciones de la nueva dialéctica:

- a) Explicación y fundamentación de la experiencia cognoscitiva, sobre la base de la conciencia intencional, que es, necesaria e intrínsecamente, ontognoseológica y establece una correlación complementaria entre sujeto y objeto.
- b) Explicación y fundamentación de la experiencia axiológica o histórico-cultural, como un aspecto del proceso ontognoseológico. Téngase presente que "proceso ontognoseológico" y "proceso histórico-cultural" son dos momentos de una única comprensión dialéctica, fundamentada en el espíritu como "síntesis a priori".
- c) Concepción de la persona (el único ente que es en cuanto debe ser) como la expresión social, intersubjetiva, de la conciencia trascendental, es decir, del espíritu como poder nomotético (otorgador de sentido a las cosas y ordenador de la realidad), sintético, simbolizante, objetivante, etc. En el plano de la acción, la correlación dual y unitaria de sujeto y objeto se convierte en la correlación entre sujeto y objetivo, en el enlace de medios en función de fines.
- d) Explicación y fundamentación de la experiencia jurídica, que es experiencia histórico-cultural, a partir de la dialéctica de complementariedad.
- e) Fundamentación coherente de la relación entre filosofía y ciencia, a la luz de la dialéctica de complementariedad.
- f) Defensa del pluralismo y de la libertad concreta, postu-

lados por la misma dialéctica. Existe entre valor y libertad una complementariedad esencial.

LAS IDEAS POLÍTICAS DE SARTRE

Enzo Mella Porras

Fácilmente se comprenderá que no será posible en esta ocasión un tratamiento o al menos un esbozo de las "ideas políticas" de Sartre. Por lo demás, no se trata precisamente de esto. De aquí que sea necesario que se fijen los límites precisos de esta intervención, y su sentido.

Además, queremos dejar en claro un punto: Tratar las ideas políticas de SARTRE, es, en realidad, tratar la Filosofía de Sartre. Y ésta es una ingente tarea. En rigor partimos de una afirmación: la Filosofía, como movimiento dialéctico de producción, se **resuelve** en la Política. Con esto queremos decir: 1) El origen de la Filosofía está en la Política, y, 2) el destino del discurso filosófico es la estructuración teórica que hace posible la construcción de una representación de lo real, llamada a resolver, en última instancia las relaciones de poder y hegemonía. Por esto consideramos que la Filosofía no es más que una teoría de la representación de lo real, nacida ésta de sus condicionantes materiales, concretos e históricos que la germinan. Debido a esta característica, Heidegger, al referirse a Hegel, observa que el asunto "de la Filosofía es el pensar", y este pensar, en tanto su objeto es interior a él —su propio producto—, es la mediación de lo real; históricamente la Filosofía ha pretendido, por el contrario, presentarse como una "concepción" de la realidad, esto es, como un conocimiento, que busca ser su "reflejo". Por este motivo Hegel pudo considerar a su "Ciencia de la Lógica" como un "Logos del ser".

De aquí que, lo que está en juego en este pensar es esta relación de génesis y sentido entre la Política, en cuanto condicionante, y la Filosofía, en tanto constitución del discurso

que fundamenta a dicho condicionante.

Ahora bien, en Sartre esta relación se da de manera paradigmática. Además, su producción intelectual está confirmada en virtud de esta relación; obligando, para su comprensión, el esclarecimiento de la problemática planteada. En este caso, la clave de esta cuestión reside en su tránsito del existencialismo a su adhesión al Marxismo, del "Ser y la Nada" a la "Crítica de la Razón Dialéctica", o bien, en lo que llamaremos el proceso y desarrollo de su teoría del "compromiso". Frente a la imposibilidad de una exposición destinada al análisis y descripción de sus "ideas políticas", ésta estará circunscrita a este punto, que podríamos calificarlo como "el espacio de reflexión política" de Sartre. En este espacio se origina y sitúa realmente su discurso. El punto crítico de este espacio es el Partido Comunista.

En tanto intelectual y escritor, Sartre se destacó con la brillantez y lucidez de su creación, y además, por su interés y preocupación por los hechos y acontecimientos de su momento histórico; en gran medida su calificativo de "hombre lúcido" se debió a la profundidad y a la perspectiva con las cuales enfrentó las "circunstancias" de su vida. Esta inmersión en lo real, le confirió a su pensamiento una identificación con su vida. Más allá de la significación meramente biográfica de esta identidad, se cumple aquí la exigencia que el pensar se convierta en acción y que la acción refleje la racionalidad del pensar. Este es quizás uno de los rasgos más atractivos y sugerentes de su polifacética personalidad. Fuera de ser ésta una característica específica de su subjetividad, esta simbiosis es la consecuencia necesaria de dos planteamientos filosóficos. Primero, si bien el existencialismo de Sartre responde a una Filosofía de la conciencia o del sujeto, la subjetividad aparece, en función de su teoría del ego transcendental y del conocimiento de lo otro aparece como objetividad, o bien, como un desplegamiento de la subjetividad en

la exterioridad; el núcleo de esta teoría reside en el concepto de intencionalidad, entendida ahora como "estallido en el mundo", perdiendo ésta, el contenido meramente interior, que tenía en Husserl. La subjetividad se resuelve en su circunstancia mundanal. Su existencialismo podría ser entendido a partir de esta reversión. Segundo, y decisivo, su teoría del "compromiso", que realmente explica y determina esta preocupación. En verdad, una subjetividad objetiva es una subjetividad comprometida, es, entonces, el compromiso el que liga al hombre con sus condiciones existenciales: Su condenación a ser libre, no es más que su compromiso con el asumir su proyecto de vida. Si bien, el hombre es lo que no es y no es lo que es, sólo es en lo que se compromete.

Sin duda, todo pensamiento y toda acción, es un compromiso. Pero no es esto lo que Sartre quiere decir. Antes de precisar su significación, quisiéramos poner de relieve algunos hechos de la vida y del pensamiento de Sartre que nos iluminan sobre este sentido y el papel que ha jugado esta concepción. Desde este punto de vista, su evolución va desde la posición de intelectual pequeño-burgués al compromiso político de izquierda, desde una literatura concebida como fin en sí misma a la literatura comprometida. Así se compromete con la Resistencia Francesa durante la ocupación nazi de Francia; se compromete con la lucha del pueblo argelino por su liberación y el Prólogo a los "Condenados de la Tierra" de Frantz Fanon es una denuncia del colonialismo europeo; se compromete con la Revolución Cubana y su libro "Huracán sobre el Azúcar" es la apología de la gesta revolucionaria de Fidel Castro; se compromete con la lucha de los pueblos africanos por su liberación y su estudio sobre Lumumba es la defensa del derecho de estos pueblos a su independencia y la condena a la política de dominación de los estados imperialistas; se compromete en la lucha contra el Apartheid Sudafricano, y, por último, se compromete en su propio país con la clase obrera y sus reivindicaciones; su vida estará entonces

dominada por esta preocupación política, claramente orientada por una actitud de izquierda y por la búsqueda de un pensamiento que constituya el sostén teórico de esta acción. Así se explica el abandono y el rechazo a su etapa existencialista, y el acercamiento hacia un pensamiento que exprese este giro. Al respecto Sartre concluye dos cosas, que constituirán desde entonces toda su problemática: la teoría de esta praxis está en el Marxismo y el Partido Comunista representa la organización que hegemoniza esta lucha. Así, pues, el compromiso deja de ser en Sartre una situación existencial y adquiere un sentido concreto. Es, por de pronto, un compromiso político y luego éste responde claramente a la tendencia de la historia actual, que es la instauración del socialismo y la caída del capitalismo. El compromiso es como repetidamente lo ha dicho Sartre, ubicarse, por la acción y el pensar, en la izquierda.

Todo el problema de la Política en Sartre, reside en este punto: en el desarrollo de su idea del "Compromiso", determinado por las condiciones históricas concretas, que, en última instancia, no es más que asumir la responsabilidad del presente y su transformación.

Planteada así la cuestión, surge una pregunta: ¿Se podía enfrentar esta tarea desde una "Filosofía existencialista"? Indudablemente, no. Las razones son obvias: el existencialismo es una filosofía que emerge en una crisis del individuo en su contexto social burgués; su base teórica está en el idealismo, que en este caso se centra en el "ego" considerado en su aspecto concreto y existencial. Para esto Sartre parte de una crítica del *ego cogito* cartesiano, a través de la formulación fenomenológica de Husserl de la conciencia, entendida ésta como conciencia trascendental e intencional. De esta manera, permanece dentro de la trayectoria humanista.

Sin duda, el existencialismo, cualquiera que sea su forma,

es el punto de vista del hombre y de los problemas que lo aquejan en su determinante individual ajeno a las circunstancias política y social; Sartre no podrá, en verdad, superar su origen de reflexión. No obstante, su compromiso político en su última etapa lo lleva a rechazar, lo que podríamos llamar su momento existencialista, y se ve obligado a buscar una Filosofía adecuada a este nuevo proyecto. Evidentemente, este es su gran problema y en esta contradicción se pone de manifiesto la relación que al comienzo habíamos establecido y esclarece meridianamente el lugar y la función de su trayectoria filosófica. Por esta razón decíamos que el tema de las ideas políticas de Sartre es el tema del desarrollo y evolución de su pensamiento. Visto de este ángulo, lo que tenemos que resolver es el sentido y carácter del tránsito del "Ser y la Nada" a la "Crítica de la Razón Dialéctica", del existencialismo al marxismo.

Conjuntamente con esta postulación teórica, se presenta un problema político-práctico, cuya incidencia en la esfera de la teoría será de gran trascendencia y repercusión: la crisis stalinista del partido comunista y la realización del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Por desgracia este tránsito se da en el momento álgido de esta crisis, crisis que Sartre no logró asimilar ni menos superar, especialmente del punto de vista teórico. Esta situación tuvo dos consecuencias: una permanente actitud de ambigüedad frente al partido comunista francés y a la Unión Soviética, y una incorrecta consideración de los fundamentos mismos del Marxismo.

Estas son las dos coordenadas que nos permiten comprender el proceso de reversión y el fundamento de las concepciones políticas y que configuran lo que hemos llamado "el espacio político de Sartre".

Creemos que la determinación conceptual de este paso

explica toda la problemática sartreana desde su punto de vista filosófico, político e incluso su última producción literaria, y desde luego hace inteligible la naturaleza de su compromiso. En él confluye la más importante de sus postulaciones existencialistas, por ejemplo, su planteamiento de la libertad entendida ésta simplemente como un problema de la conciencia del sujeto; luego, sus controversias con Merleau-Ponty y Camus; sus divergencias con el Stalinismo, y por último, su intento de unir el existencialismo al marxismo. Sin duda, lo más importante en esta confluencia es su posición frente al Partido Comunista, que constituye, a nuestro modo de ver, el problema crucial de este espacio. Señalemos, aunque muy atropelladamente los rasgos más esenciales de este horizonte reflexivo.

En primer lugar, su compromiso lo conduce necesariamente a reconocer al "marxismo, como la insuperable filosofía de nuestro tiempo", según dice textualmente. Esto significa aceptar que el existencialismo no responde a las exigencias actuales, de donde surge la tarea de superación. Pero el marxismo es para él, "una filosofía", lo cual lo lleva a realizar esta superación en base del fundamento mismo del existencialismo, su humanismo individualista.

En segundo lugar, su aproximación a Marx está visto como un problema filosófico, que tendría dos supuestos: la posibilidad de la unidad existencialismo-marxismo, en función del papel del hombre en el proceso transformador de la historia; y una crítica filosófica de la desviación stalinista —lo que Sartre denomina marxismo figé—. El mecanicismo, el dogmatismo, y el determinismo inherentes a éste, se destruyen por el predominio de una razón dialéctica totalizadora y la fundamentación de una antropología histórica que explica la praxis del sujeto como proceso transformador.

En tercer lugar, los dos planteamientos anteriores, impli-

can una interpretación humanista del marxismo, cuyas raíces están en la Filosofía de la conciencia; el hombre aparece entonces como el sujeto de la historia, en tanto ésta es producto de la actividad humana entendida básicamente como trabajo, determinado por la escasez.

En cuarto lugar, a partir de esta interpretación anti-stalinista se debe asumir el proyecto político. Esta es la tarea fundamental: rescatar el carácter dialéctico que haga posible la praxis política revolucionaria. Esta tarea se presenta como un proyecto individual, donde es difícil encontrar un lugar adecuado a la acción partidaria.

Indudablemente, este punto de vista y esta fundamentación filosófica necesariamente debían conducir, teóricamente, a no comprender en sus reales dimensiones el problema del stalinismo y con ello el significado propio del marxismo; el equívoco decisivo fue considerar al marxismo como una cuestión filosófica. No se puede negar, sin embargo, que este marco filosófico, posibilita, quizás éticamente, el compromiso político de izquierda, pero éste se da como expresión de una subjetividad y como determinaciones voluntaristas. Es esta expresión subjetiva lo que determina sus ambiguas y controvertidas relaciones con el P.C.F., y sus inclinaciones hacia posiciones extremistas, en algunas ocasiones. Si nos referimos a estas relaciones, no es porque nosotros queramos resaltar este hecho, pues éste no pasa de tener más que un significado biográfico, sino por las implicancias que ellas revelan: Un proyecto político basado en la subjetividad impide el carácter militante orgánico.

Para terminar esta ligera exposición queremos poner énfasis en el valor y mérito de este gran pensador de nuestro tiempo. La vida y el pensamiento de Sartre fueron su "Compromiso" y enfrentó con singular y profunda lucidez intelectual, y con ejemplar honestidad su "proyecto". Mas entonces

las propias vicisitudes de su teoría y su acción nos dejan la lección, quizás, más importante que podemos recoger de su herencia: No es posible el "Compromiso" político que exige el presente, desde el punto de vista de una ideología burguesa.

TELLHARDER CHARDIN — "El Porvenir del Hombre" — "El Corazón del Problema (Prolegomena Inicial)" (1).

El pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin entendido como una filosofía en un sentido lato o amplio antes que estricto y, por ello, comprendido bien como una *CONCEPCIÓN DEL MUNDO*, *WELT-ANSCHAUUNG* (im Welt = mundo, Cosmos; Anschauen = intuir, ver, concebir) aunque de raíz filosófica, filosófica y religiosa; encierra su centro de gravedad — tal la segunda tesis medular del presente Ensayo, pues la primera consiste en mundo como Filosofía, bajo las presiones acotadas — dentro de la filosofía de la Historia.

Vincular el concepto de FILOSOFÍA con el de HISTORIA desde la peculiar óptica de una filosofía histórica que con justo derecho pudiéramos llamar Teilhardiana; ya aquí se resuman agotada la doble problemática que nos ocupa al abordar nuestra gran tesis doctoral.

Supuesta la distinción y la relación de la primera oportuna, es decir, lo que ya hemos adelantado que el Teilhardismo es, en rigor, una Weltanschauung por tanto filosófica-religiosa y por articulación de esas mismas contenidos filosóficas — aunque no siempre haya funcionado al interior del Teilhardismo una clara y expresa noción de Filosofía —, es conveniente en el tema central de la segunda agotar líneas por pre-supuestas una elemental noción de Historia, de la Ciencia Histórica o Historiografía y de la Filosofía de la Historia o Historiología, otras tantas supuestas que completan la relación problemática esencial entre Filosofía e Historia, lo que hemos callado ya en la Filosofía Teilhardiana de la Historia. Hacer pre-supuestos en el campo de la filosofía histórica no debe llamarse la acción a nadie, ya que esa distinción no de apoyar, necesariamente, en otras que dentro del Corpus Philosophicum pasan un nivel de radicalidad anterior, concretamente la Ontología y la Metafísica, la filosofía de la Na-

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA SEGUN PIERRE TEILHARD DE CHARDIN.

José Vega Delgado

I. INTRODUCCION

Filosofía de la Historia.

"Dicen los unos: "Esperemos pacientemente a que Cristo vuelva". Y los otros: "Más bien, acabemos de construir la Tierra". Y piensan los terceros: "Para apresurar la Parusis, acabemos de hacer al hombre sobre la Tierra."

TEILHARD DE CHARDIN.— *"El Porvenir del Hombre": "El Corazón del Problema: (Pensamiento Inicial)". (1).*

El pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin entendido como una Filosofía en un sentido lato o amplio antes que estricto y, por ello, comprendido bien como una COSMOVISION, CONCEPCION DEL MUNDO, **WELT-ANSCHAUUNG** (Die Welt = Mundo, Cosmos; Anschauen = intuir, ver, concebir) aunque de raigambre científica, **filosófica** y religiosa; encuentra su centro de gravedad— tal la segunda tesis medular del presente Ensayo, pues, la primera consiste en mirarlo como Filosofía, bajo las precisiones acotadas—; dentro de la Filosofía de la Historia.

Vincular el concepto de **FILOSOFIA** con el de **HISTORIA** desde la peculiar óptica de una Filosofía Histórica que, con justo derecho pudiérase llamar Teilhardiana; he aquí en resumen apretado la doble problematicidad que nos ocupa al fondo de nuestra presente obra.

Supuesta la discusión y la elucidación de la primera aporía, es decir, lo que ya hemos adelantado: que el Teilhardismo es, en rigor, una Weltanschauung por raíces científico-religiosas, y, por articulación de esos mismos contenidos: Filosófica —aunque no siempre haya funcionado al interior del Teilhardismo una clara y expresa noción de Filosofía—, se convierte en el tema central de la segunda aporía (damos por pre-supuestas: una elemental noción de Historia, de la Ciencia Histórica o Historiografía y de la Filosofía de la Historia o Historiología, otros tantos supuestos que completan la relación problemática esencial entre **Filosofía e Historia**) lo que hemos calificado ya de: **Filosofía Teilhardiana de la Historia**. Hacer pre-supuestos en el campo de la Filosofía Histórica no debe llamar la atención a nadie, ya que esa disciplina ha de apoyarse, necesariamente, en otras que, dentro del **Corpus Philosophicum** poseen un nivel de radicalidad anterior, concretamente la **Ontología** y la **Metafísica**, la **Filosofía de la Na-**

tural, la **Antropología Filosófica**, la **Axiología** o **Filosofía de los Valores**, cuando no, además, la **Lógica** y la **Epistemología**.

El mismo Hegel fue consciente de lo anterior, al momento de sentir la necesidad de apoyar sus célebres: "Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal" en la columna vertebral de su **Metafísica: La Razón o la Idea Absoluta**.

"Empezaré advirtiéndolo —dice—, sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal, que, (...) a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera ésta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la **razón**, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un **supuesto** con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está **demostrado**, mediante el conocimiento especulativo, que la razón —podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios—, es la **sustancia**; es, como **potencia infinita**, para sí misma la **materia infinita** de toda vida natural y espiritual y, como **forma infinita**, la realización de éste su contenido:..." (2)

Lejos de nosotros tan tremebundo —aunque en apariencia inocente— supuesto metafísico. Nuestros pre-supuestos en el orden de la Filosofía Teilhardiana de la Historia, como se puede advertir, son simplemente didácticos; además ya se los enrostró al tiempo oportuno.

El Teilhardismo se presenta, medularmente, como una gigantesca Filosofía de la Historia y, es ésta —a nuestro juicio— la expresión mejor de su pensamiento, que sin embargo no anula sino que anuda las otras partes integrales de la Filosofía; queda conectada a una: **Metafísica-Ontología**, **Teoría del Conocimiento**, **Filosofía de la Naturaleza**, **Antropología Filosófica**; abriendo, por su parte, lugar a una **Filosofía de la Acción** y de la **Praxis** en donde brillan con luz propia la **Ética**, la **Filosofía de la Religión**, la **Estética**, la **Filosofía Política**, la **Filosofía Educativa** para rematar toda esa colosal catedral gótica, construida en pleno siglo XX, en la **Religión**, la **Teología** y la **Mística** las cuales a su vez, hacen de atmósfera general al pensamiento teilhardiano o, para decirlo con el título del mejor Ensayo religioso de Teilhard, son como: "**El Medio Divino**". No nos llame la atención, entonces, si intentamos calar en la anchura y profundidad del Teilhardismo al través de los niveles cognoscitivos de: **CIENCIA**, **FILOSOFÍA** y **TEO-**

(2) "Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte". G. W. F. Hegel.— Traducción del Alemán por José Gaos. Introducción General Cap. I. Pág. 43

LOGIA, pues, si Teilhard de Chardin fue científico "profesional" con igualdad de derechos ha sido filósofo y teólogo a pesar de los "profesionales". Si le añadimos otros epítetos que también se le han atribuido: poeta, místico, vidente, profeta... nos formaremos una idea global de su rica y única personalidad que le convierte, sin duda alguna, en uno de los doce mayores pensadores contemporáneos, desde la muerte de Hegel (1831) hasta nuestros días (1981, año de su primer centenario natalicio).

Bien sostenía Jacques Maritain al decir que la Filosofía de la Historia hace, en Hegel, de "lugar natural" ("locus naturalis") a "la intuición central" del filósofo alemán y que, tal idea fundamental era: el haber advertido "la realidad como historia", "como movilidad", "movimiento", "cambio", "como perpetuo cambio" (3); *mutatis mutandi*, pudiéramos decir lo propio de Teilhard e, incluso, con más exactitud pues sabido es que para Hegel la Naturaleza no cae en el Tiempo ni, por ende, en la Historia, representa sólo a la Idea Absoluta epifanizada en el Espacio; como la Historia venía a ser, en cambio, la Idea Absoluta epifanizada en el Tiempo. De allí la célebre distinción hegeliana entre Naturaleza e Historia que, para otros autores como Wilhelm Dilthey (1833-1911) daría pie a la no menos importante entre Ciencias de la Naturaleza (*Naturwissenschaften*) y Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*) llamadas también, más tarde, Ciencias Humanas o Sociales.

Para Teilhard de Chardin la HISTORIA es el gran denominador común que unifica —paradojalmente— a la vez que diversifica, la Naturaleza y el Hombre, los seres físicos y los seres humanos, la Naturalidad y la Humanidad, las Naturalidades y las Humanidades; desde el momento en que se admita un Evolucionismo Generalizado al Cosmos y no se lo limite, sólo a la esfera de lo orgánico; del mismo modo como para Einstein se da una Relatividad Especial y una Relatividad General. El hecho es que en el Teilhardismo se ha pasado de una consideración estática "en cosmos" a otra dinámica "en cosmogénesis" y, el movimiento del Universo es visto como una "Historia Natural del Mundo" empero, al lado de la Historia Natural está la Historia Humana y una y otra conforman una Historia Universal, tomada por vez primera al pie de la letra: **la Historia del Universo.**

"En definitiva, me acerco pues más a la historia que a la metafísica": una historia "donde materia y espíritu estuvieran englobados en una misma explicación coherente y homogénea del mundo." (...).

Con lo humano, "precisamente una característica más, — pero que es suficiente para hacernos salir, sin equívoco, de lo metafísico, a fin de em-

(3) "Filosofía de la Historia".— Jacques Maritain.— Capítulo I.5. Pág. 32.

plazarnos en lo histórico". (4)

Se advierte claramente que, el pensamiento, la Filosofía y la Weltanschauung de Teilhard se amolda cada vez mejor, en su personal maduración, a una forma histórica de exposición; tal acontece, por ejemplo, en su obra maestra **"El Fenómeno Humano"**. Y no somos los primeros en haber parado mientes de que, el núcleo último del Teilhardismo ha de buscarse en su Visión de la Historia:

"De una extrema simplicidad de estilo y de líneas, esa fenomenología de la historia representa la pieza maestra o el corazón del pensamiento de Teilhard (...). Aunque Teilhard parece haber recibido del cristianismo la noción de una historia que desemboca en Dios, él por su cuenta, mediante un método positivo y una reflexión sobre los hechos, vuelve a expresar la convergencia necesaria del tiempo del mundo y del tiempo del hombre hacia una Unidad suprema, insuperable.

Para disipar la desazón que produce la idea, confusa y anónima, de universo o de totalidad, hay que recurrir aquí, ante todo, a la dialéctica, (...): el universo que desemboca en Dios no es el universo en sí, sino el universo del hombre.

Mejor aún, es el hombre, pensamiento y conciencia del universo, quien se mueve hacia el Absoluto-Dios y quien lo alcanza en la comunidad, al fin lograda, de las personas. Y el mundo no se salva, sino en el hombre que le trasciende sus formas y sus energías.

La filosofía teilhardiana de la historia se apoya en una extrema exigencia racional: respetando totalmente los comienzos de discontinuidad, tiene la intrepidez, la audacia quizás, de incluir en una sola idea las más diferentes órdenes de lo real y, en último término, al mundo y a Dios, la nada y el infinito. En el progreso asociado de complejidad y de consciencia, que se observa en biología, luego en sociología, y que de ahí se generaliza al conjunto de la historia, cree haber descubierto, mejor aún que Einstein, una constante del universo, una ley universal del ser y del fenómeno.

En contra de toda irracionalidad, de todo absurdo, nada hay que no quede englobado en la unidad de un movimiento único, orientando hacia lo Absoluto: azar y contingencia, resistencia y contradicción, todo está eliminado en principio por el triunfo de una necesidad espiritual, que es también Libertad. Desde este momento, se realiza armoniosamente el retorno del mundo a su Origen: todo se ha recuperado, todo se ha conseguido. La historia encuentra plenitud y densidad: la noche de los tanteos desemboca en el mediodía del acierto.

(4) Carta del 11 de octubre de 1936.— "Le Cœur de la Matière", inédito, 1950; respectivamente. Rf. "El Pensamiento de Teilhard de Chardin".— Emile Rideau.— Capítulo II. Nota 63. Pág. 87.

Sostenida así, más por su destino que por su origen, la historia accede al ser y al ya ser: en cuanto que se adhiere por su término a lo Absoluto es ya divina; y este fin que alcanza, esta unidad a que llega justifican sus inmensas mediaciones, sus innumerables contingencias, la dispersión de sus instantes sucesivos. Un viento de espíritu la recorre, dándole cuenta poco a poco (en el hombre es su conciencia) de que el espíritu que la anima no es otro que el Espíritu de Dios, y que él la conduce a la comunión con Dios: de este modo la historia aparece como una afirmación de Dios, su Fin.

Las dificultades de esta visión de la historia provienen de su racionalidad misma, de su pasión de unidad. Hacen referencia a una triple trascendencia: la de Dios con relación al hombre, la de la libertad individual respecto al mundo de la materia y de la vida, y por último, la de la pluralidad de las mediaciones efectivas con relación al esquema de unificación." (5)

Este ciclópeo mural que es la Historiovisión Teilhardiana bien está que lo miremos, primero, de un solo vistazo; más tarde iremos desgajando sus distintos aspectos y seremos capaces de entenderlo a integridad.

Par igual, el científico-paleontólogo de profesión se ve conducido por la deriva misma de su investigación: **el Pasado**, a reflotar sobre **el Presente** y proyectarse al **Futuro**; sobre los grandes materiales de la Ciencia se ve obligado a construir una Filosofía cuya parábola máxima cae en la Teología, y, el Origen, Proceso, Meta de la Evolución entendida como una Cosmogénesis se reúnen, otra vez más, en la Filosofía de la Historia de proporciones tales que, sólo es parangonable a la de **Agustín, Vico, Herder, Hegel, Marx, Spengler** o, a la de **Toynbee** de quien fuera amigo personal. He allí a **Teilhard de Chardin** ubicado —sin haberlo buscado— en la galería de los más grandes Filósofos de la Historia en Occidente. Su tesis central, digámoslo claramente, está en la distensión que hace de la noción de Historia —confinada por un historicismo estrecho al campo de lo humano, sólo— al terreno de la Naturaleza que, de ese modo, no permanece ya abstracta del devenir histórico universal. Tal es la "Historia Natural del Mundo" de la cual insistentemente ha hablado Teilhard. (6)

De esta HISTORIA TOTAL fue consciente cuando, en el siguiente párrafo sostenía:

"El Sentido de la Historia...

(5) Op. Cit. Capítulo III: "Una Fenomenología de la Historia. Conclusión." Págs. 112-113.

(6) Obras III. — "La Visión del Pasado": "La Historia Natural del Mundo", C). Pág. 143.

A pesar de los prodigiosos esfuerzos de erudición y de síntesis desplegados últimamente para llegar a una mejor comprensión del ascenso y de la decadencia de las ciudades y de los pueblos, puede muy bien decirse que nunca se ha aportado ninguna interpretación verdaderamente coherente y constructiva sobre las fases sucesivas y el aspecto de conjunto del Fenómeno humano. Incluso para espíritus tan penetrantes y poderosos como Spengler y Toynbee, la Historia se reduce esencialmente a una función periódica sin principio ni fin: cuando, para comprender al hombre, se trata en realidad de descubrir, bajo las oscilaciones culturales de superficie, alguna deriva de fondo. Además, y por añadidura, lo Humano, considerado en su totalidad, no parece constituir, en el seno de las cosas —incluso para los historiadores más modernos— más que una especie de microcosmos jurídico, flotante y cerrado: cuando todo el problema planteado hoy por la Ciencia consistiría en vincularlo genética y orgánicamente a las esferas de la Física y de la Biología.” (7)

Podemos discutir, es verdad, si en Spengler y Toynbee la Historia no es más que “una función periódica sin principio ni fin” —de modo especial para el caso del autor inglés de: “**A Study of History**” (“Un Estudio de la Historia”), pues, para el otro, el alemán creador de: “**Die Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte**”, (“La Decadencia de Occidente. —Bosquejo de una Morfología de la Historia Universal”), la imputación Teilhardiana tiene mayor asidero—; pero, lo irrefutable estriba en que si quitamos unos pocos nombres —Herder en el siglo XVIII, Spencer y Engels en el XIX— es plenamente verdadero aquello de que la Historia era únicamente Historia Humana y si se aceptaba la Historia Natural ésta quedaba dislocada de la primera, **vere et proprie** (verdadera y propiamente) la Historia con mayúscula.

La armonía de esos dos géneros incommunicables —en apariencia— el de la Naturaleza y el del Hombre, merced a la HISTORIA TOTAL con un acopio de datos científicos que ni el mismo Engels dispuso para montar su célebre “DIALECTICA DE LA NATURALEZA”, le permiten a Teilhard de Chardin construir una Filosofía de la Historia en tan amplias dimensiones, cronológicas y espaciales, como no se conoce otra ni en Occidente ni en Oriente; más allá de los escasos seis mil, o un poco más de años, que constituyen el horizonte restrictivo de las Historiovisiones de un Oswald Spengler (1880-1936) o de un Arnold J. Toynbee (1889-1975), sus contemporáneos. Para desplegar a cabalidad de comprensión la Filosofía His-

(7) VII.— “La Activación de la Energía”: “Transformación y Prolongación en el Hombre del Mecanismo de la Evolución”. II. Escrito dedicado a Sir Julian Huxley, 19 de noviembre de 1951. Pág. 286.

torica Teilhardiana hemos de asumirla en tres apartados, a saber:

"El Descubrimiento del Tiempo" — La Historia Universal como Historia del Universo o "Cosmogénesis" — El Fin Ultimo de la Historia o "Crislogénesis".

II. "EL DESCUBRIMIENTO DEL TIEMPO".

Tal fue un epígrafe que el mismo Teilhard de Chardin colocara en uno de sus más penetrantes Ensayos: "**La Mistica de la Ciencia**" (20 de marzo de 1939. Publicado en la Revista Científica *Études*.) Allí, con grande lucidez, contrasta la *Imago Mundi* Antigua y la Moderna en los siguientes términos:

"Nos sentiríamos muy incómodos, por no decir "asfixiados", si se nos obligara a volver hoy a las esferas planetarias y a los cielos cúbicos en los que algunos pensaban, todavía en pleno siglo XVIII, poder encerrar el mundo. Pero nos ahogariamos mucho más si tuviéramos que reconstruir los estrechos límites en los que, hasta el siglo XIX, nuestros padres encerraban, sin sentirse molestos por ello, las edades del Universo. Las perspectivas de duración sin límite en las que respiramos hoy a pleno pulmón se nos han hecho tan naturales, que olvidamos lo reciente y caramamente pagada que ha sido su conquista. Y, sin embargo, nada hay más cierto: No hace todavía doscientos años, los mayores espíritus de la Tierra no imaginaban un pasado y no se habían atrevido a prometerse un porvenir que superara los seis u ocho milenios. Duración increíblemente corta y, lo que es más desconcertante para nuestros espíritus, duración de simple repetición, a lo largo de la cual las cosas se conservaban o se reiteraban, en un mismo plano, siempre parecidas a sí mismas." (8)

Y, en "**El Fenómeno Humano**":

"En el curso de esta lucha por el dominio de las dimensiones y del relieve del Universo, ha sido el Espacio el que ha cedido en primer lugar, y ello es natural, por ser el más tangible. De hecho, la primera partida en este terreno fue ganada cuando, hace ya mucho tiempo (sin duda, algún griego antes de Aristóteles), al doblar sobre sí mismo el aplanamiento de todas las cosas, tuvo la intuición de la existencia de los Antípodas. Desde entonces, el firmamento se arrolló, a su vez, alrededor de la redondez de la Tierra. Sin embargo, el foco de las esferas estaba mal situado. Y sólo muy recientemente, en los tiempos de Galileo, gracias a la ruptura del an-

(8) Obras VI.— "**La Energía Humana**". "**La Mistica de la Ciencia**". II "**El Descubrimiento del Tiempo**". Pág. 183

antiguo geocentrismo, los cielos se vieron libres para las interminables expansiones que les hemos reconocido después. La Tierra, simple grano de esta gran polvareda sideral. Así es como lo Inmenso se hizo posible, y como consecuencia emergió, simétricamente, lo Infimo. Mucho más lentamente observable se mostró la profundidad de los siglos; por falta de puntos de referencia aparentes. Movimientos de los astros, formas de las montañas, naturaleza química de los cuerpos, ¿no parecía toda la Materia expresar en sus líneas un eterno presente? La Física del siglo XVIII había sido impotente para hacer sentir a Pascal el abismo del Pasado. Para descubrir la edad real de la Tierra, y seguidamente la de los elementos, era necesario que el Hombre se interesara fortuitamente por un objeto de movilidad media: la Vida, por ejemplo, o incluso los volcanes. Es así, pues, cómo, a través de una débil grieta, la de la "Historia Natural", recién nacida, y a partir del siglo XVIII, la luz empezó a filtrarse hacia los grandes fondos, bajo nuestros pies. Muy modesta era todavía en estos inicios la duración considerada para la formación del Mundo. Pero, por lo menos, el impulso estaba dado ya, la salida abierta. Después de las murallas del Espacio cuarteadas por el Renacimiento, era ya la base (¡y, por consiguiente, el techo!) del Tiempo la que, a partir de Buffon, empezó a tomar movimiento. Desde entonces, bajo la presión incesante de los hechos, el proceso no ha hecho más que acelerarse. Desde hace ya cerca de doscientos años se está operando la distensión y a pesar de ello no se ha llegado todavía a reflejar las espirales del Mundo. Cada vez mayor distancia entre las vueltas, y siempre nuevas vueltas que van apareciendo más profundas..." (9)

No habíamos parado mientes, suficientemente, en eso que pudiéramos llamar siguiendo a Teilhard: **el descubrimiento del Espacio y del Tiempo**.

Cierto es, estas dos categorías mayúsculas del Universo que, a su modo, expresan la Materia y su Movimiento —Einstein decía que sin materia móvil no habría tampoco espacialidad ni temporalidad, lo cual es perfectamente valedero para un Espacio y para un Tiempo cosmológicos— fueron ya objeto de reflexión filosófica por los griegos presocráticos, especialmente con Pitagóricos y Atomistas (Leucipo y Demócrito). Pero, es necesario esperar a Platón y a Aristóteles para encontrar una Teoría completa de dichas categorías. Si el fundador de la Academia sostenía que, el **Tiempo** es "la imagen móvil de la Eternidad"; el creador del Liceo defendía:

(9) I.— "El Fenómeno Humano", III: "El Pensamiento". Cap. III. La Tierra Moderna: 1. El Descubrimiento de la Evolución. A) La Percepción del Espacio-Tiempo. Págs. 263-264.

"Número del Movimiento según lo anterior y lo posterior". Si el Espacio coincidía para Platón con el ámbito y la materia del propio Universo —antecedente intuitivo genial de la tesis einsteiniana contemporánea—; el Espacio quedaba definido por Aristóteles como: **"el primer límite inmóvil de lo que rodea a los cuerpos"**. Esta última conceptualización sugiere que el Espacio venía a ser un a modo de Recipiente estático en el que se alojaban los objetos. Tal objetivismo-absolutista del Espacio Tiempo podemos rastrearlo hasta los días de la Física Clásica Moderna (Mecanicista), con Newton para hablar con nombres propios. El autor de los **"Principia Mathematica Philosophiae Naturalis"**, por necesidades de cálculo y de parámetros, se vio obligado a aceptar junto al espacio, tiempo relativos a los cuerpos en movimiento, un Espacio, Tiempo absolutos e inmóviles que eran la espacialidad y la temporalidad **vere et proprie** (verdadera y propiamente).

Sólo con Kant —bajo el precedente de Leibniz— Espacio, Tiempo dejan de ser magnitudes objetivo-absolutas para trocarse en formas subjetivo-absolutas; el Relativismo había comenzado ya, pues, no serían conceptualizadas más las clásicas categorías, aquí mencionadas, con una existencia independiente al sujeto cognoscente en un en-sí absoluto, sino en su funcionalidad como formas a priori o condiciones de la experiencia de ese sujeto que conoce, precisamente. Espacio, Tiempo ya no tendrían sentido al margen de la Subjetividad.

Tal el inicio de un Relativismo-Subjetivo a propósito de la espacialidad y de la temporalidad, con el Kantismo.

Sin embargo, la Ciencia Física no se resignó a hundirse por el lado de un Subjetivismo absoluto —las formas a priori de Espacio, Tiempo valían por igual en todos los hombres, aunque habían sido aceptadas también por Kant como moldes, recipientes o coordenadas más estáticas que dinámicas—; en un Relativismo-subjetivo. La Crítica de Bergson fue altamente constructiva, desde finales del pasado siglo, para descongelar los casilleros inmóviles de Espacio, Tiempo hundidos en la entraña del sujeto cognoscente de filiación Kantiana. Espacio, Tiempo volvieron a cobrar movilidad y, contra los pronósticos de Kant, tal dinamismo lo tomaron, ahora, del objeto.

Si los griegos vieron bien, con su alto sentido de objetividad, un Espacio y un Tiempo cosmológicos; por más que entendidos como categorías "extrínsecas" a la Substancia en la Metafísica a la postre estaticista —el movimiento marchaba sobre su propio terreno— de Aristóteles; si Leibniz y Kant advirtieron correctamente, con la propensión germánica a captar el lado eminentemente activo del sujeto, un Espacio, Tiempo Transcendentales o, psicológicos como diríamos ahora; Einstein y la Física Relativista tuvieron el acierto de sortear tanto el **Objetivismo-absolutista** de

los antiguos, medioevales y modernos hasta Newton, como el **Subjetivismo-absolutista** de los idealistas: Fichte por caso, para proponer un **Relativismo-objetivo** y un **Relativismo-subjetivo** de materia, movimiento, masa, peso, aceleración, gravedad, etc., tanto como de las mediciones matemáticas de esos fenómenos físicos. Por ejemplo, es sabido el caso de un tren a velocidades muy altas —hipótesis teórica pero demostrable— cuyas medidas variarían para quien se encuentre dentro de él que, para otro quien estuviere al borde de la línea férrea. **"Los dos observadores obtienen dos longitudes diferentes; el de la vía férrea obtiene una longitud menor que el del tren. La diferencia entre ambas longitudes, dependiendo de la variedad del tiempo, será tanto mayor, cuanto más intensa la velocidad del tren (...) si la velocidad del tren fuere de 1.000 kilómetros por segundo, la diferencia en cada cien metros sería de 2 milímetros (...)"** (10)

El hecho es que, a partir de Minkowski el Tiempo se soldó al Espacio como una cuarta dimensión — largo, ancho, profundidad, Tiempo; ya no se hablaría más de un Espacio y de un Tiempo, sino del Espacio-Tiempo.

La dinamización de esas categorías por obra y gracia de Bergson con su doctrina de **"La Evolución Creadora"**.

Y, la relativización de espacialidad — temporalidad ejecutada por Einstein, tales las tres reformas substanciales que precipitaron en la actualidad a lo que se pudiera denominar: La Revolución del Espacio-Tiempo.

Junto a un Espacio-Tiempo cosmológico, cabe al objeto; se admite también hoy un Espacio-Tiempo psicológico, cabe al sujeto. El buscar una fundamentación última a esa doble espacialidad-temporalidad que, sortee por igual un realismo ingenuo —completa objetividad— como un puro idealismo —total subjetividad—; nos llevaría por el sendero de un Espacio-Tiempo ontológico, es decir, de una categoría conceptual con fundamento en la realidad, **cum fundamento in re**.

Es también evidente: Teilhard de Chardin al referirse al **"Descubrimiento del Tiempo"** está aludiendo a una temporalidad cosmológica, más bien. Nada se ha dicho todavía del Tiempo Psicológico descubierto genialmente por San Agustín y, retomado por Bergson en nuestros días con su célebre filosofía de la Duración Conciencial-durée. (11)

(10) **"La Teoría de la Relatividad de Einstein"**.- Joseph Lehmann.- Ediciones Siglo XX. Colección Panorama 28. Buenos Aires-Argentina, 1959. II: "La Teoría de la Relatividad Especial. 11. La relatividad de las medidas del espacio." Pág. 47.

(11) Para todo este Problema del Tiempo, véase nuestro libro: **"Ensayo de una Explicación Metafísica del Tiempo"**.- Publicaciones de la Universidad Católica de Cuenca. Colección Ensayos N° 2. Cuenca-Ecuador, 1974. 386 páginas.

De otro lado, Teilhard de Chardin está describiendo no una historia de las concepciones sobre el Espacio-Tiempo, sean éstas objetivas o subjetivas, absolutas o relativas; de lo que está hablando es de un Espacio-Tiempo, cabe al Universo entero y, por ende, al Hombre. De un Espacio que, para el Cosmos Antiguo, Medioeval y parcialmente Moderno se lo podía tener al alcance de la mano, por así decir; cuarteado desde el Renacimiento cuando desaparece el Geocentrismo.

Otro tanto se diría del Tiempo; el que interesa a Teilhard es aquél que se predica —como duración— de una génesis del Cosmos.

Por ello es que se pudiera contraponer: el Espacio-Tiempo del Cosmos pre-evolucionista al Espacio-Tiempo de la Cosmogénesis o del Cosmos evolucionista. Es la Teoría de la Evolución la que permite, en el fondo, reinterpretar a Teilhard de Chardin el Espacio-Tiempo: "La Evolución, ¿una teoría, un sistema, una hipótesis? De ninguna manera, mucho más que esto: una condición general a la cual deben doblegarse y, además, para ser posibles y verdaderas, todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas. Una luz esclareciendo todos los hechos, una curvatura a la cual deben amoldarse todos los rasgos: he aquí lo que es la Evolución." (12)

Empero, antes de peculiarizar el tipo de evolución admitido por Teilhard y en íntima relación con él, se han de puntualizar los motivos que, reunidos dieron lugar al "**Descubrimiento del Tiempo**". Tres factores cita Teilhard, a saber: "**El desarrollo de la Historia**". El surgimiento de "**la física y la química**". El "**despertar social de la conciencia humana**".

Cuanto al primero, lo que más llama la atención —sé de antemano que molestará a más de uno— es el hecho de que, Teilhard de Chardin no se cuida en distinguir, con las precisiones epistemológicas puestas al uso por el Historicismo del siglo pasado —distinción básica entre Naturaleza e Historia y, por consiguiente, entre las Ciencias de uno y otro objeto—, la Historia Natural de la Historia Humana. Las incluye en el mismo fondo: el del Tiempo.

"Poco a poco —dice—, en la conciencia humana, el tiempo se diferenciaba y se ahondaba hacia atrás, desgajando, por simetría, el emplazamiento de un futuro." (13)

Por respecto al segundo y al tercero, así como recapitulando el meollo del primer factor, sostiene al concluir:

"Así, gracias a la conjunción afortunada de los tres descubrimientos: descubrimiento de la sucesión gradual de las formas vivientes, destinada

(12) I. - "El Fenómeno Humano", III, Cap. II, 1. A). Págs. 265-266.

(13) VI. - "La Energía Humana": "La Mística de la Ciencia". II: "El Descubrimiento del Tiempo". Pág. 184.

a culminar pronto en las teorías de la evolución; descubrimiento de las energías que preludian las conquistas modernas del espacio y del "éter"; descubrimiento del sentido humano, torpemente expresado en el despertar democrático de las masas; así se formó en el hombre, en los albores del siglo XIX, la noción de una duración orgánica, abierta a todas las ambiciones del sociólogo, del ingeniero y del sabio. Proporcionado y correlativo a los dos abismos de lo ínfimo y de lo inmenso, se abrieron otros dos abismos hacia atrás y hacia adelante —abismos desapercibidos por Pascal— y a través de ellos subía, propagándose, una antropogénesis.

La conciencia del progreso, acababa de nacer, y con ella la Religión de la Ciencia." (14)

Queda entonces en claro: tal descubrimiento ha sido un descubrimiento científico, y, la Ciencia con sus inigualables logros tardó en engendrar una Religión, como ya se la postuló en el Positivismo de Augusto Comte. Religión que —no podía ser de otro modo— venía a divinizar esa misma Ciencia y la Humanidad que la había engendrado; pero, a la vuelta del siglo el Hombre y sus ciencias protagonizó los mayores crímenes de **Les a humanidad** que tengamos noticia en la Historia: las dos guerras mundiales; de las cuales, en la Primera (1914-1918) combatió el Padre Teilhard como uno más de los innumerables protagonistas y, en la Segunda, asistió como espectador desterrado y bloqueado en China (1939-1945).

El Espacio-Tiempo Teilhardiano, huelga ya casi decirlo, no es compartimento aislado ni estanco; sino **correlativo e irreversible**:

"No fue sino hasta pleno siglo XIX, bajo la influencia nuevamente de la Biología, cuando empezó a surgir finalmente la luz, al descubrirse la **coherencia irreversible** de todo cuanto existe. Los encadenamientos de la Vida, y bien poco después, los encadenamientos de la Materia. La más pequeña molécula de carbón resultaba ser función, por naturaleza y posición, de todo el proceso sideral; y el más pequeño de los Protozoos, tan mezclado estructuralmente a la trama de la Vida, que su existencia no podría ser anulada sin que se deshiciera **ipso facto** la red completa de la Biosfera. La distribución, la sucesión y la solidaridad de los seres **naciendo de su concrescencia de una génesis común**. El Tiempo y el Espacio uniéndose orgánicamente para tejer, ambos a la vez, la Trama del Universo... He aquí, pues, dónde nos hallamos, he aquí lo que hoy nos es dado percibir." (15)

Espacio-Tiempo **Convergente**, además y, tal la grande originalidad de

(14) *Ibid.* Pág. 185.

(15) I. "El Fenómeno Humano". III, III, I. A). Págs. 264-265.

Teilhard frente a las otras figuras de Evolucionismo:

""En el Hombre, no solamente —como lo ha dicho Julián Huxley— la Evolución se hace **consciente**" (es decir, reflexivamente inventiva). Sino que también, por la reunión y la concentración de todas sus fuerzas y de todas sus fibras, de **divergente** pasa a ser **Convergente**.

Tal es aparentemente, reducida a una sola palabra, la plena y auténtica lección de la Historia, y también, quizá, el mayor descubrimiento propuesto nunca a las Ciencias Naturales desde aquel otro descubrimiento de que existía una Evolución.

En el Hombre, y a partir del Hombre, un repliegue y una **convergencia general** sobre sí mismo (a la vez en su mecanismo y en sus productos) del núcleo más axial de la Evolución...

Si la realidad científica de este enorme fenómeno (tan enorme, en verdad, como, en el otro extremo de las cosas, la Expansión del Universo) se confirmara definitivamente, se alzaría una gran luz sobre el mundo del mañana." (16)

Si recapitamos en que esa **Convergencia** no aparece sólo a partir del hombre, aunque con él se generaliza, arribamos a que la dialéctica de la Evolución Teilhardiana sigue la siguiente onda: **divergencia-convergencia-emergencia**; repetida a distintos niveles de recurrencia. Esto se advertirá mejor en el despliegue de la HISTORIA TOTAL.

Bástenos, por ahora, acotar que el Tiempo de Teilhard no es un tiempo cualquiera sino altamente cualificado, como bien lo ha reconocido Claude Cuénot al decir: "(...) Teilhard demostró que el tiempo es inteligible, puesto que este tiempo, aun sin dejar de ser la dimensión natural de la creación divina, y por consiguiente, el vehículo de la emergencia, obedece a una dialéctica y representa un medio ambiente convergente. **El tiempo es convergente**; ésta es la principal contribución de Teilhard al problema principal del pensamiento moderno, el tiempo." (17)

Teilhard de Chardin no ha incursionado una sola vez en el tremebundo problema del Tiempo, que desconcertara a Aristóteles, a San Agustín, a Bergson o a Heidegger; insistentemente vuelve sobre él en uno y otro escrito. Quizá no haya a este respecto dos textos más profundos, entre sus obras, que aquéllos por los cuales emerge desde el **Tiempo** hasta la **Historia**, al decir, cuando habla de la **Entropía** o Dégaste progresivo que experimenta la Energía (una de las leyes fundamentales de la Termodinámica):

(16) VII.- "La Activación de la Energía": "Transformación y Prolongación en el Hombre del Mecanismo de la Evolución". II. Pág. 289.

(17) "Ciencia y Fe en Teilhard de Chardin". Claude Cuénot.- Cuarta Parte. III. Fenomenología [Al final]. Pág. 114.

"Cuanto más funciona el Quantum energético del Mundo, tanto más se gasta. Considerado en el campo de nuestra experiencia, el Universo material concreto no parece poder continuar su marcha indefinidamente. En lugar de moverse indefinidamente, siguiendo un ciclo cerrado, describe irreversiblemente una rama de desarrollo limitado. Y por ello se separa de las magnitudes abstractas para clasificarse entre las realidades que nacen, crecen y mueren. Así es como el Universo se trasvasa del Tiempo hacia la Duración, escapando definitivamente de la Geometría, para convertirse dramáticamente, tanto por su totalidad como por sus elementos, en objeto de Historia." (18)

Y describiendo la Revolución Intelectual que supone el "Descubrimiento del Tiempo-Orgánico, o el Fondo del Transformismo":

"Hemos llegado, de etapa en etapa, al fondo mismo del problema transformista. Haber soldado el Transformismo a la Historia en general (es decir, de hecho, a todo el campo de las ciencias positivas), no es sólo el haber hecho, inmovible el edificio, es haber reconocido implícitamente un hecho y planteado un problema de importancia fundamental.

Nuestra Ciencia de lo Real experimental, hoy (trátese de organismos vivientes, de ideas, de instituciones, de religiones, de lenguas o de elementos constitutivos de la Materia) tiende a adoptar invenciblemente, en sus encuestas y en sus construcciones, el método histórico, es decir, el punto de vista de la evolución, del devenir.

La Historia invade poco a poco todas las disciplinas, desde la Metafísica hasta la Físico-química, hasta el punto de que se tiende a constituir (...) una especie de Ciencia única de lo Real, que podría denominarse "Historia Natural del Mundo". ¿En virtud de qué misteriosa necesidad se origina esta invasión, se produce esta deriva?

La respuesta es ésta: **"estamos descubriendo el Tiempo."** (19)

Henos aquí, llevados de la mano por Teilhard de Chardin, del **"Descubrimiento del Tiempo"** emergiendo al **Descubrimiento de la Historia**; Tiempo e Historia que, como el agua al pez, vienen a ser elemento imprescindible para la realización de todo ente, inmerso en las caudalosas aguas del Río del Universo. Bien puede concluir el Padre Teilhard su honda meditación temporalista e historicista, diciendo:

[18] I.- **"El Fenómeno Humano"**, I. 1. 3: La Evolución de la Materia. B). Segundo Principio. Pág. 67.

[19] III.- **"La Visión del Pasado"**: "Los Fundamentos y el Fondo de la Idea de la Evolución". C) Descubrimiento del Tiempo-Orgánico, o el Fondo del Transformismo". Págs. 160-161. A continuación del texto transcrito, Teilhard emprende una revisión de las nociones sobre el Tiempo que no deja de ser interesante; significaría un escorzo para una Historia sobre el concepto del Tiempo. Cf. *Ibid.* Págs. 161-165.

"(...) es evidente que el Mundo, en su estado actual, es el resultado de un Movimiento. Sea que se considera la posición de las capas rocosas que envuelven la Tierra, o la agrupación de las formas vivas que la pueblan, o la variedad de las civilizaciones que comparten su dominio, o la estructura de las lenguas que en ella se hablan, se impone siempre la misma conclusión: **EN CADA SER SE RECOGE UN PASADO - NADA ES COMPRENSIBLE MAS QUE POR SU HISTORIA.**" (20)

III. LA HISTORIA UNIVERSAL COMO HISTORIA DEL UNIVERSO O "COSMOGENESIS".

Toda vez que hemos incursionado en lo que —a nuestro criterio— es la categoría ontológica fundamental de la HISTORIA, el TIEMPO; nos toca avanzar, a continuación, sobre los grandes planos de la Concepción Histórica Teilhardiana, vale decir: su Filosofía de la Historia en la cual, para hacer justicia a tal denominación, se ha de encontrar una explicación racional, totalitaria y última o radical de eso que se ha dado en llamar: HISTORIA UNIVERSAL.

Era absolutamente necesario referirnos, primero, a la Filosofía del Tiempo propuesta por Teilhard de Chardin; en ella, lo hemos advertido, la **Organicidad** del Espacio-Tiempo en la Trama del Universo, la **Convergencia** su genial tesis descubrimiento y, la **Irreversibilidad** de su transcurso, de su sentido son características medulares. Las tres, a su vez, podrían reunirse en la **figura** que Teilhard adjudica al Tiempo: la **Conicidad** o, como dice él mismo, "**El Cono del Tiempo**".

"(...) todavía vacilamos acerca de la forma que conviene reconocer al Espacio-Tiempo. Pero, en realidad, ya no hay tiempo de tergiversar. Para ajustarse al Hombre, punta y flecha experimentales de la evolución, para contener y propagar la noogénesis en la que se expresa cada vez con mayor claridad la marcha de las cosas, el Espacio-Tiempo no puede tener más que una forma satisfactoria. Tomadas en su curvatura particular, las capas de la materia (consideradas en cada uno de sus elementos tanto como en su conjunto) se aprietan y convergen en Pensamiento por síntesis.

Por tanto, como mejor podemos representárnoslas es por un cono, bajo la forma de un cono.

Y se trata de estudiar cómo va operándose irresistiblemente la trans-

(20) V.- "El Porvenir del Hombre": "Nota sobre el progreso". "E pur si muove". Pág. 23.

posición de todos los valores humanos, en el interior, a la medida y por exigencia de este cono recientemente emergido en nuestra conciencia".

Puede conceptuarse la Temporalidad por el circunloquio de un interrogante: "¿(.) por qué no definir el **Tiempo** mismo justamente por la **subida del Universo** hacia las **altas latitudes** en donde crecen simultanea y correlativamente la **complejidad**, la **concentración**, la **contracción** y la **conciencia**?..." (21)

La "visión" de "la curva cónica del Tiempo" y "la transformación "cónica" de la Acción", son dos momentos en la Gran Revolución que atisba Teilhard dentro de la Conciencia del Hombre Contemporáneo, tanto para lo Teórico como para lo Práctico, respectivamente.

Y aunque Teilhard de Chardin reiteradamente vuelve a subrayar: "durante estos últimos años he intentado, en una larga serie de ensayos (**El medio divino, El espíritu de la Tierra, Cómo creo, La energía humana, El Universo personal, El fenómeno humano**, etc.), no filosofar en lo absoluto, sino poner de relieve como naturalista o como físico el sentido general de los acontecimientos a los que nos hallamos ligados tangiblemente (.)" (22); el hecho es que, el Paleontólogo o especialista en fósiles por una dialéctica de la deriva experimentada en el propio objeto de su Ciencia, inmerso en el Pasado, se ve refluir —como la marea— de las cuestiones del pretérito a los problemas del Presente y, desde aquí, a las ineludibles preocupaciones por el Futuro de la Humanidad. Esa tridimensionalidad de los acontecimientos no sólo humanos, aunque humanos por la dirección del devenir evolutivo, hace de marco magnífico a la Filosofía Teilhardiana de la Historia Universal.

Había sido un lugar común o tópico entre los Historiadores de profesión y, aun, entre los Filósofos de la Historia el entender bajo el epígrafe de HISTORIA UNIVERSAL, propiamente, la sucesión de los hechos del Hombre tomando como punto de partida los testimonios escritos; antes de ellos habían que ubicar la PRE-HISTORIA. Como consecuencia lógica se tenía que, el espectro de esa Historia Universal — como ha criticado Teilhard de Chardin— no sobrevolaba los seis, siete u ocho milenios, por ser generosos. Esto podemos advertir en historiógrafos e historiólogos de la talla de un Spengler y de un Toynbee, en nuestros días. Par igual, un filósofo de la Historia tan perspicaz y profundo como Karl Jaspers se encontraba confundido y perdido cuando la Historia se desdibujaba en la Pre-Historia:

(21) V. "El Porvenir del Hombre": "El Espíritu humano" I, 2.º Ed., 111. Subrayados nuestros.

(22) *Ibid.* Introducción. Pág. 103.

"La prehistoria, que se hunde en los abismos del tiempo, se nos presenta, por falta de conocimiento, con el aspecto de la quietud, de la lejanía, dotada de una profunda significación inapreciable. En cuanto fijamos la mirada en ella, la prehistoria ejerce una fuerza de atracción que parece prometer cosas extraordinarias. De la prehistoria emana un encanto mágico, al que no nos podemos sustraer por muy frecuentemente que nos sintamos defraudados." (23)

Sin embargo, es suficientemente intuitivo como para atalayar que muchos secretos de la Historia —su resaca de fondo (para nosotros siguiendo a Teilhard de Chardin)— podrían aclararse desde ese mar ignoto de la Prehistoria: "**Si pudiéramos llegar a conocer la prehistoria, conoceríamos una sustancia fundamental del ser humano, puesto que conoceríamos su evolución, las condiciones y situaciones que le han formado tal como es.**" (24)

No hay duda de que, en la perspectiva de la Historia planteada por Teilhard existen también —como lo veíamos en Hegel— ciertos supuestos metafísicos. Así, sabio y sacerdote al propio tiempo, confiesa su Fe Cristiana al admitir un Inicio de lo creado en el tiempo. Una materia primordial, que estaría constituida por una doble faz: la Energía Tangencial o material pura, y, la Energía Radial, Psíquica o Espiritual que, se hace necesario admitir *ab initio* so pena de dejar en el aire el hecho de la aparición, más tarde, de la Conciencia y del Espíritu humanos.

Esa Materia-Espíritu original, efecto de la **Creatio ex Nihilo** (25) ha sido una producción del Absoluto, **Dios Alfa** siguiendo el Apocalipsis de San Juan. Empero, la Creación Divina —para un segundo momento— consiste en ser una **Unión Creadora** o, lo que equivale decir, la Operación Creativa es una Unificación progresiva de esa Multiplicidad o Pluralidad primigenia —primer efecto de la **Creatio ex Nihilo**—. Tal imagen de la Creación exige un movimiento, un proceso, un devenir, un pro-greso, una **Evolución**. Frente a la "**Evolución Creadora**" formulada ya por Henri Bergson a comienzos del siglo XX, Teilhard de Chardin propone una "**Creación Unitivo-Evolutiva**", no ya de signo divergente como la bergsoniana sino convergente —hemos visto cómo el **Tiempo es convergencia, conicidad**: desde una base muy amplia hasta una cúspide que cierra la figura geométrica.

(23) "Orígon y Meta de la Historia".- Karl Jaspers.- Ediciones de la Revista de Occidente, Colección Selecta-7. Madrid 1965. Primera Parte: "Historia Universal. 3. Prehistoria. B." Pág. 55.

(24) *Ibid.* Subrayado, nuestro. Iª Parte, 3. a. "Historia y Prehistoria". Pág. 53.

(25) El Problema de la **Creación**, tan debatido en Teilhard, habría que discutirlo en el contexto de su Metafísica y no aquí, precisamente, en el de la Filosofía Histórica; así lo hemos hecho nosotros. Cf. Sección respectiva; ver Índice Analítico del Tomo II "**Creatio ex Nihilo**" = **Creación desde la Nada**.

Ese horizonte temporal de cósmicas proporciones, metafísico-teológico a la postre, pues, el Absoluto Alfa es Comienzo de la Historia; pronto se enriquece con los datos más refinados de las Ciencias actuales: Astronomía, Geología, Paleontología, Biología, Antropología... El contrechito esquema de los siete u ocho mil años de la HISTORIA HUMANA cae en un abismo, cuyo fondo toca los **millones de años**, que los conocimientos de hoy adjudican a la formación del Universo y de nuestro sistema solar. El Cosmos estático de antiguos, medioevales y hasta modernos —pensemos que la **Imago Mundi** de un Newton, por caso, en plenos siglos XVII-XVIII todavía es la de un Mundo que, si bien regido por las leyes de la mecánica racional y de la Física celeste, marcha aún "**sobre su propio terreno**", dentro de un Espacio y de un Tiempo limitadísimos—: se resquebraja, cae ante un Cosmos afectado por una Génesis de ampliaciones iniciadas en el Renacimiento y proyectado desde el siglo XIX a distancias espaciales y temporales inconmensurables. De una **Imago "in cosmos"**: estática, estrecha, acotada hemos pasado a un **Imago "in cosmogénesis"**: dinámica, astronómica, proyectiva. Tal es lo que Teilhard de Chardin calificaba, en definitiva, de "**Historia Natural del Mundo**" cuyas olas recubren la Historia Humana desde el milenario trasfondo de la Prehistoria.

Están destruidas las viejas categorías para comprender la Historia al modo tradicional. Esos compartimentos estancos de **Historia Natural, Prehistoria, Protohistoria, Historia Humana** —pésimamente mal designada como **Historia Universal**, sin más—, dejan de tener sentido en la Filosofía Histórica Teilhardiana.

Todo el Universo, el Cosmos en general, al caer en el Tiempo, o, mejor, con el Tiempo se transmuta dentro de esa óptica en una "**historia del Mundo**", en una "**historia del Universo**" — como dice Teilhard. (26)

He allí a la vista la **HISTORIA UNIVERSAL**, por vez primera *vere et proprie* entendida como tal, es decir, como "**Historia del Universo**"; incluído el Hombre.

¡No más una mal llamada Historia Universal, sin la Naturaleza! Pero tampoco: ¡Ya no más una Historia Natural sin el Hombre! La **HISTORIA TOTAL** propuesta por Teilhard de Chardin en el siglo XX, a pocos decenios del año 2000 en la Era Cristiana, abraza la Historia de la Naturaleza tanto como la Historia del Hombre y, es a esa Historia Total a la que cabe estrictamente el cognomento de **HISTORIA UNIVERSAL**.

No conozco —hay que decirlo en honor a la Verdad— un Cuadro, Esquema o Visión conceptual de más amplias proporciones en la Historia de la Ciencia Histórica (Historiografía) ni en la Historia de la Filosofía

(26) Cf. I.- "El Fenómeno Humano". I. Cap. I. 3. A). Pág. 63.

Histórica (Historiología); las Concepciones clásicas de la Historia Universal: **San Agustín, Vico, Voltaire, Herder, Kant, Hegel** —¡el mismo **Marx** y el propio **Engels** limitados a la Ciencia decimonónica y, marginados de los formidables descubrimientos sigloventinos en su época!— **Spengler, Toynbee**; caben con sus periodizaciones en la Periodización de Teilhard de Chardin, la de él, empero, rompería los diques de aquéllas. Otra cosa será juzgarla desde otros ángulos y perspectivas, para llegar a un balance integral.

Para decirlo con una sola palabra, tan del gusto teilhardiano: La **HISTORIA UNIVERSAL** es una **COSMOGENESIS**.

La Historia del Universo iniciada en millones de años atrás, tantos cuantos las técnicas astronómicas más avanzadas sean capaces de señalarlos, ha recorrido distintas Etapas que, por su parte, han constituido sendos estratos del ser fenoménico-cósmico. Siguiendo a Teilhard y buscando sistematizar al máximo su propio pensamiento, aún a riesgo de esquematizarlo, podemos distinguir los siguientes niveles en la Cosmogénesis:

—**Hylogénesis o Etapa de la Evolución en la Materia Inorgánica** (Hýle del griego Hé Hýle = La Materia); la cual, a su vez, conforma la **Hilosfera o Estrato de la Materia Inorgánica**.

—**Biogénesis o Etapa de la Evolución en la Materia Orgánica, Viva** (Bíos del griego Hó Bíos = La Vida) la cual hace la **Biosfera o Estrato de la Materia Viviente**.

—**Noogénesis o Antropogénesis; Etapa de la Evolución en la Mente o Espíritu Humanos** (Noús del griego Hó Noús = El Pensamiento); **Noosfera o Estrato del Hombre**.

A esta altura de nuestro desarrollo suspendemos la última Etapa o la Cúspide en el Cono del Tiempo, ya que ese estudio es el tema del siguiente epígrafe: El Fin Último de la Historia.

Quede en claro las grandes **ETAPAS** y **ESTRATOS** de la Cosmogénesis: **Hilogénesis-Hilosfera; Biogénesis-Biosfera; Noogénesis o Antropogénesis-Noosfera**.

¿Cuál ha sido, por así decirlo, el Motor de esa Creación-Unitivo-Evolutiva?; pues, claro está que tal Creación no ha terminado con el acto de producción de aquélla **Multiplidad primigenia**. La Creación continúa y tal es el gran supuesto metafísico-teológico de la Cosmogénesis, junto con el segundo de la Duplicidad de Energías que conforman el "Exterior" (Energía Tangencial) y el "Interior" (Energía Radial) de ese proto-ser en cinta de Evolución.

Usando categorías históricas, **sensu stricto**, podemos dividir la Cosmogénesis en los siguientes Períodos: 1) "el pasado remoto"; 2) "el pa-

sado más reciente"; 3) "el presente"; 4) "el próximo futuro"; 5) "el futuro distante". "Hay así cinco fases en la historia del universo. Su sucesión es continua pero no son episodios de valor equivalente; son los actos de un drama, las fases de un desarrollo orgánico, cada una de las cuales exige un tipo particular de pensamiento." (27)

Es muy importante fijarnos en la Fase I porque allí queda desmontado el Motor de la Evolución Cósmica:

"El Pasado Remoto: El estudio de este pasado nos enseña que el Universo evoluciona.

No sólo la vida surgió gradualmente, sino que la tierra tiene su origen en un sistema, la tierra tiene su historia. Esta historia de la vida y de la tierra es un fenómeno ascendente, y la evolución toma la forma de un crecimiento recurrente.

a) **Es un crecimiento.** Aquí es preciso traer a colación tres conceptos: multiplicación, progresión e irreversibilidad.

Hay **multiplicación:** Teilhard ha reconocido que en la naturaleza la acumulación tiende a entrañar la complejificación. Cuando la materia se acumula, se concentra, si las circunstancias son favorables, y esta concentración entraña una complejificación. Esta "con-centración" incluye una "centración". En efecto, la materia, al complejificarse, adquiere un centro. La materia tiene una tendencia espontánea hacia lo heterogéneo y desarrolla un orden. La ley fundamental es la de la evolución ascendente. Así, esta multiplicación entraña una organización.

La evolución es un **crecimiento progresivo**. La vida se desarrolla en la dirección de la autonomía del individuo; es un progreso hacia una mayor independencia del medio ambiente externo, termina en lo que llamamos "sistemas cerrados" y, por tanto, está dotada de cierta autonomía.

Este crecimiento constituye un **progreso irreversible**. La naturaleza nunca desanda lo andado. Un mamífero, como la ballena, puede volver a ser acuático, pero sigue siendo mamífero y sus adaptaciones no pasan de ser puramente externas. Esto prueba el valor del tiempo. El concepto de reversibilidad es puramente académico.

b) **La evolución es un crecimiento recurrente** o, dicho de otro modo, pasa por unas fases que se repiten a diferentes niveles y de modo diferente; fases de divergencia, de convergencia y de emergencia. (...)

Fijémonos en primer lugar en la materia a su nivel elemental. El enjambre de partículas elementales, electrones, protones, neutrones, neutrinos, mesones, presentan diferentes formas de la existencia de la materia. Esta

(27) "Ciencia y Fe en Teilhard de Chardin".- Claude Cuénot.- Cuarta Parte. III Fenomenología. Pág. 108.

es la fase de la divergencia de la materia. Pero estas partículas convergen y terminan en un sistema relativamente estable, el **átomo**, que ya es una emergencia, es decir, algo nuevo, puesto que forma una entidad completamente diferente de una simple acumulación." (28)

Esa ley dialéctica de DIVERGENCIA - CONVERGENCIA - EMERGENCIA vuelve a presentarse a distinto nivel, ya aparecido, del **ATOMO** hasta engendrar la **MOLECULA**; ésta, a su vez, se ve involucrada en un movimiento análogo que la conduce hasta los "**compuestos macromoleculares**" cuyo "tipo especial" es la "molécula de la proteína". (" (...) la proteína compleja, una sustancia que posee el poder de autrreproducirse (el virus, que se reproduce en un ambiente biológico).")

Las "macro-moléculas", tanto como las "proteínas", entran en el mismo juego pero en un segmento de la espiral evolutiva distinta hasta que, por medio del Protoplasma ("materia viviente indiferenciada") producen la **CELULA**.

Al través del camino de los "**organismos unicelulares**" y hasta los "metazoos", se constata idéntica ley de recurrencia; más allá de ellos el registro de los entes develados por esa prodigiosa "**Evolución Creadora**" —como la designó Bergson—, o, mejor, siguiendo a Teilhard de Chardin por una "**Creación Unitivo-Evolutiva**", sigue constituyendo en uno y otro caso "una imprevisible novedad." (29)

En la Fase II o del Pasado más Reciente, asistimos a "**La Aparición del Hombre**" — para decirlo con el título de la obra teilhardiana de mejor y mayor conformación paleontológica. (30)

TEXTO: "*La aserción de que el hombre es la culminación de la evolución se basa en una concepción muy positiva de la historia del mundo:*
a) *el hombre es la culminación desde el punto de vista de la Historia*

(28) Ibid. Págs. 108-109. Estos textos son un libre resumen, por Claude Cuénot, de una "Charla" durante la Conferencia de Intelectuales Católicos Franceses el 29 de Octubre de 1960, a cargo de Francis Elliott. Cf. Nota 1. Pág. 108.

(29) Ibid. Págs. 109-110. Subrayados nuestros.

"Así, la historia del universo es un crecimiento recurrente, que pasa por diferentes fases, diferentes niveles. Cabría sentir la tentación de adoptar la imagen de la espiral; pero es demasiado lineal. De nivel a nivel hay continuidad más diferencia total. La física cuántica suscitó la cuestión de si las propiedades de la molécula no podían ser calculadas a partir de sus átomos componentes. Lo ha conseguido en parte. Tal vez lo consiga cada vez más. Pero la emergencia sigue siendo algo completamente nuevo, nuevo en relación con los elementos de los cuales ha surgido, nuevo en relación con la emergencia anterior. Lo nuevo es realmente nuevo. Como dice Bergson, la evolución es creadora (en el sentido en que creación es aportación de una novedad imprevisible). En realidad la expresión "evolución creadora" es una tautología y no deberíamos dejarnos extraviar por su etimología ("desarrollo a partir de..."). La evolución no se limita a explicitar lo implícito (la aparición de propiedades patentes súbitamente reveladas al cruzar un umbral, tal como el "dentro" de las cosas, lo físico) sino que en cada nivel es una síntesis creadora, una emergencia."

(30) Cf. Obras.- II.- 346 Páginas.

Natural. Es el último llegado, el organismo mejor dispersado por el globo, el más cosmopolita, al mismo tiempo que es, morfológicamente, el organismo menos especializado, y, finalmente, es el ser de desarrollo más lento, ofreciendo así vastas posibilidades de educación. b) El hombre es la culminación desde el punto de vista de la complejidad, especialmente en su sistema nervioso y su cerebro. Sólo en la corteza cerebral del hombre hay unos catorce mil millones de neuronas (células nerviosas) que, con sus extensiones, forman una red inextricable. ¿Qué cifras alcanzaríamos si pudiéramos numerar todas estas conexiones? c) El hombre es la culminación por su consistencia. Los vegetales son dominados por las funciones de asimilación, los animales por sus funciones motoras que les permiten ir en busca de la comida. El hombre es dominado por una tercera función, la de la información (en el sentido cibernético de la palabra). Ciertamente ésta se encuentra ya en los animales, pero en el hombre esta función de información se ha convertido en una especialidad, es capaz de información sobre la información, en suma, posee una consciencia reflexiva. Y es aquí donde el hombre alcanza la cima de independencia de que dan testimonio los cosmonautas." (31)

La Fase III: "El Presente", lleva a Teilhard de Chardin a una de las meditaciones más originales que científico, filósofo y teólogo alguno haya realizado sobre lo que pasa *Hic et Nunc* (Aquí y Ahora) sobre la corteza terrestre.

TEXTO: "El hombre es la cima de la evolución, pero cabe aplicarle las leyes del crecimiento recurrente, que nos indican que la Humanidad está pasando por una fase particular de planetización humana. a) Es fácil hablar de la divergencia humana, de la tendencia espontánea a divergir; los ejemplos son tan abundantes que no es necesario insistir en ellos — la divergencia de lenguaje, la balcanización del África de habla francesa, etc. b) Convergencia: la acumulación del hombre los ha unido casi necesariamente, primero en el plano zoológico (mantenimiento de la interfertilidad de las razas), después en el plano reflexivo (la existencia de comunidades vitales tales como las grandes capitales, únicas que hacen posibles ciertas formas de cultura). Esta convergencia opera de manera necesaria, contiene un elemento de necesidad. c) Emergencia: la asociación de los hombres se está produciendo a escala mundial, gradualmente, y somos testigos del comienzo de la nueva emergencia, la planetización, la tendencia a unirse en una sola comunidad. Sus varios aspectos son la exploración espacial, el desarrollo de los medios de comunicación, la interdependencia económica, técnica, industrial y cultu-

(31) Op. Cit. Págs. 110-111.

ral, (el teatro sólo es posible en una gran ciudad, y el cine, sobre todo, es una forma artística internacional que exige un público internacional) y, finalmente, la guerra. En suma, la planetización es la convergencia de todos los hombres en una nueva entidad." (32)

La Fase IV "o la Tensión del Presente sobre el Futuro"; "El próximo Futuro", nos conduce al gran fenómeno de la "Socialización".

TEXTO: "Las mejores palabras para describir este próximo futuro son el mayor desarrollo de la evolución. De la acumulación pasamos a la concentración: la Humanidad, impelida a la planetización, debe ahora interiorizar esta planetización, puesto que la aparición de la consciencia señala una auténtica línea divisoria en la historia del mundo, una transformación tal que la materia empieza a escapar de si misma. El hombre pasa a ser responsable de la continuación de la evolución. Ya no basta que la acepte pasivamente; debe reconocer que ésta evolución está bien fundamentada y debe tener la voluntad de completarla y, por consiguiente, debe amarla y aceptarla.

Hasta ahora hemos permanecido dentro del campo de la Ciencia, en el sentido amplio de la observación exacta de lo que acontece a nuestro alrededor. En esta cuarta fase seguimos en el mismo campo, puesto que este próximo futuro ya está presente en nosotros de forma embrionaria. Podemos tomar el ejemplo del mundo de la Ciencia. En un congreso científico ya no hay barreras, todos viven en el mismo pensamiento, un científico trabaja para la comunidad, y el trabajo es cada vez más una labor de equipo. Igualmente podríamos tomar el ejemplo de las religiones, puesto que una religión bien entendida es un lazo que une a todos los hombres en un espíritu que trasciende las oposiciones raciales.

Al llegar a este punto es esencial citar las admirables reflexiones de François Russo: "La socialización no es en modo alguno un fenómeno superficial y puramente sociológico. Conciérne al destino esencial de la Humanidad. Constituye un "impulso" fundamental de la Humanidad, por comparación con el cual las guerras y las transformaciones culturales son cosas puramente secundarias. La socialización aparece como una prolongación de la evolución biológica, pero dentro de otro modo. Lejos de disimular a los seres, la socialización los enriquece y los libera. Contribuye a la afirmación y al florecimiento de la persona. La socialización marca el principio de la era de la persona. Más esencialmente, es la manifestación, no ya puramente a escala de la pareja o de la familia, sino de la Humanidad y del Universo, de la unión en el amor (...)

El gran mérito de la concepción de la socialización según el padre Teilhard estriba en subrayar la importancia de la socialización que, aún hoy, es considerada demasiado a menudo como un simple hecho al cual el Cristianismo debe adaptarse meramente, como una situación que simplemente debe ser ajustada de modo que la persona no sea aplastada por el número, pero que no suscita problemas esenciales. (Seminario sobre Teilhard de Chardin, Venecia, 11 de junio de 1962, Socialización.)" (33)

La **Fase V** se acopla con el problema de los problemas en la Filosofía de la Historia: El de su Sentido o Fin Ultimo; tal es "**El Futuro Distante**".

Para dar cabal respuesta al interrogante sobre el "Motor de la Historia", diríamos que, la **Ley de Complejidad-Consciencia** explica suficientemente el proceso y el **modus operandi** de la Evolución Cósmica o Historia Universal:

La Materia-Espíritu o Proto-ser creado, tiende a complejificarse cada vez más, al través de las mediaciones: **Divergencia - Convergencia - Emergencia**; a punto tal de ir engendrando progresivamente un nivel cada vez más alto de Psiquismo, Consciencia, Espiritualidad que, en el Hombre, encuentra un corte "crítico" decisivo: La COSMOGENESIS ha devenido ANTROPOGENESIS.

Si la Filosofía de la Historia es la disciplina filosófica que, entre otros cometidos, ha de dar razón del Origen Primero, de la Naturaleza Ultima y del Destino Final (Cuestión del Sentido o del Fin Ultimo) en cuanto atañen a ese objeto inmenso, elevado por Teilhard de Chardin a cósmicas, a astronómicas proporciones, y, que se denomina HISTORIA UNIVERSAL; lo que llevamos andado de su exposición, bien o mal, ha respondido ya a los dos primeros interrogantes mayúsculos: el problema del Origen y, el de la Naturaleza, Constitutivo o Trama definitiva de la Cosmogénesis-Historia del Universo.

Dentro del segundo aspecto cabe perfectamente una Anatomía (¿cómo se estructuran las fuerzas que rigen la Historia?) y, una Fisiología (¿cómo funcionan esas energías que regulan la marcha de la Historia?); problema del Motor de la Historia.

Habiendo aclarado lo esencial de esa cuestión —desgajada la investigación exhaustiva de la Historia Natural para la Cosmología o Filosofía Natural; par igual que un moroso trabajo sobre la Génesis del Hombre en beneficio de estudios sobre Antropología Filosófica ya realizados en otras secciones del presente libro: "Filosofía e Historia en Teilhard de Chardin. (Ensayo-Tratado para una Filosofía Cristiana de la Historia)—; nos hemos de limitar a la segunda mitad de ese díptico gigantesco que

hace la Historia del Universo: la Historia de la Humanidad. Dejando en claro, eso sí, que la Cosmogénesis o Historia Universal engloba, de hecho y de derecho, la Historia Natural y la Historia Humana; a esta última se la puede llamar, también Antropogénesis.

Marx y Engels advirtieron ya de esa relación dialéctica que reúne a la Historia Natural y a la Historia Humana, al sostener en "**La Ideología Alemana**":

"...Nosotros conocemos sólo una ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede considerarse de dos maneras: como historia de la naturaleza y como historia del Hombre. Ambas no pueden separarse del tiempo; en tanto existen hombres, se condicionan mutuamente historia de la naturaleza e historia del hombre.

La historia de la naturaleza, la así llamada ciencia natural, no nos ocupa aquí, pero sí la historia del hombre, pues casi toda la ideología se reduce a una abstracción total de ella. La Ideología misma es solo una de las partes de esta historia." (34)

Ciertamente Marx se especializó en la Historia Humana (Dialéctica de la Historia) cuya interpretación constituye, rigurosamente hablando, el **Materialismo Histórico**; Engels lo completó, usando las ciencias de la época, con la concepción de la Historia Natural (Dialéctica de la Naturaleza) núcleo del **Materialismo Dialéctico**.

Sin embargo, hay una cierta distinción dentro del Marxismo —más metodológica que ontológica— entre la Naturaleza y su Dialéctica respecto de la Historia y la suya. En Teilhard de Chardin, es verdad, también se admite un "**corte**" una "**crisis**" a partir del Hombre; correlacionando así todo, **Naturaleza y Humanidad** en el horizonte de la "**Historia Natural del Mundo**", de la "**Historia del Mundo**" o, simplemente, de la "**Historia del Universo**". Estimo, pues, que se da una mayor unidad dentro del Teilhardismo a la clásica antinomia **Natura-Homo**, que al interior del Marxismo; sin embargo —y nótese que Teilhard no tuvo un Engels que lo continuara—, la visión de la Historia Humana Teilhardiana, se resiente de un cierto "naturalismo".

Teilhard de Chardin no fue un historiador de profesión como Toynbee, ni un especialista en la Historia Humana como Marx y el propio Hegel; sus conocimientos de la Ciencia Natural, especialmente paleontológica, fueron sin embargo muy superiores a los de Engels. De allí es que,

(34) "Die deutsche Ideologie".- MEGA, Erste Abteilung, Bd. V, pp. 567 (Textvarianten) Karl Marx - Friedrich Engels. Traducción del Alemán, Carlos Díaz Hernández. De "El Marxismo, su Historia en Documentos", Iring Fetscher, I. Filosofía, Ideología, Filosofía de la Historia: C. Marx y F. Engels. Pág. 91. (Principios de consideración histórica marxista.) En la Traducción de Wenceslao Roces Cf. **Textos Suprimidos**; encabezamiento del N° 3. Existen algunas variantes de traducción.

toda la óptica de la HISTORIA UNIVERSAL Teilhardiana se encuentre las-trada de ese cierto "naturalismo", sobre el que hemos puesto en guardia. Los siete u ocho mil años del decurso humano, a partir de la época pre- via al asentamiento que los pueblos más antiguos hicieron en Oriente, constituyen, **sensu stricto**, el espectro mayor que han usado los historia- dores y los filósofos de la Historia —desde San Agustín, con la limita- disima cronología bíblica entendida entonces tan literalmente, hasta Spengler y Toynbee.

Basta ver, como ejemplo, el Cuadro V de las 21 Civilizaciones que trae Arnold J. Toynbee en su epopeica obra "**A Study of History**"; la más antigua, primera en su cronología, la Egipciaca o Egipcia está situada en el Valle del Nilo en torno al 4.000 a.C.

No es raro que Teilhard de Chardin —quien viene desde el momento en que las primeras estrellas prendieron sus luces— no se detenga en la exhaustividad del Historiador en narrarnos tal o cual hecho humano concreto, por importantes que estos fueran: la vida de los pueblos bár- baros en torno a Grecia y su choque con la civilización del Griego (**Hero- doto**); la lucha fratricida entre Atenas y Esparta en las Guerras del Pelo- poneso (**Tucidides**); las vidas paralelas de ilustres griegos y romanos (**Plutarco**); las sinuosas existencias de los doce Césares (**Suetonio**); los comienzos del Cristianismo y del Medioevo; el Renacimiento, el Descu- brimiento de América, la Reforma, el Absolutismo Regio, la Revolución Francesa, las Guerras Napoleónicas, las Dos Guerras Mundiales, de 1914 —donde se caldeó el genio teilhardiano como cabo camillero en uno de los regimientos del ejército francés—, o, de 1939, ni la Revolución Rusa del 17 ni la Revolución China que le tocó ver tan de cerca en sus continuos des- tierros a Pekín, fueron tópicos expresos para que **Teilhard de Chardin** compusiera un tratado historiográfico explícito. Sus visiones sobre la Historia ascienden a la altura de la cual bajan los relatos bíblicos; se emparentan con las abismales meditaciones del autor que compuso "**De Civitate Dei**" —**San Agustín**— primera reflexión histórico-tridimensional: pasado, presente, futuro últimos de la Humana Historia y, por ende, au- roral e inicial Filosofía de la Historia; se codean con los "**Corsi e Ricor- si**" de **Giambattista Vico** y de su "**Scienza Nuova**"; asumen la categoría del Progreso fraguada al calor de la Ilustración y codificada por **Voltaire**, **Condorcet**, **Turgot**, **Montesquieu**; retoman la retrospección a los lejanos pasados geológicos y astronómico de la Tierra presente en **Herder** y en **Kant**; la pasión por lo humano y por lo divino de **Hegel**; las fuerzas que mueven la Historia y la Naturaleza decantadas por **Marx** y **Engels** desde su peculiar Materialismo; los conflictos del hombre contemporáneo y el peligro de una Decadencia definitiva, **Spengler**; la apertura a un futuro

allende el pesimismo spengleriano, **Toynbee**; y, a la postre, el Mesianismo de una "Tierra Nueva" anunciada por el Apocalipsis del Cristianismo tanto como por la Revolución Proletaria del Marxismo.

Así todo, de San Agustín le separa la reivindicación de la "**Ciudad Terrena**" dicotomizada y, finalmente, sacrificada por el Padre de la Iglesia en aras de un espiritualismo exagerado —corregido por el genio de Tomás de Aquino pero, dentro de un Universo ahistórico—; de Vico le distancia esa irresolución al revolver la historia sobre sí misma, en la figura de ciclos sucesivos que, a la final, no llegan a ninguna parte; de la Historiología Ilustrada —Voltaire— le diferencia la apertura teilhardiana, más allá del progreso material, hacia una **real** Trascendencia; la inmanencia histórica hegeliana y marxista, entendida radicalmente, encaja en el teilhardismo pero no completamente, la Historia es el cauce de una Realidad inmanente, sí, pero trascendente con igual derecho.

La fatídica y determinística profecía de Spengler sobre "La Decadencia de Occidente" es algo que nunca compartió el genio de Teilhard, quien había asistido a la superación de barreras aparentemente infranqueables, a la postre salvadas por una Evolución que viene de recorrer no el breve suspiro de los 2000 años de la Historia de Occidente, sino los millones de años cósmicos desde la aparición del Universo: ¡La Historia del Hombre recién ha comenzado! Tal el optimismo teilhardiano.

Con Toynbee le acercaba un Cristianismo de base, compartido por los dos congeniales amigos y, la fe en el "Porvenir del Hombre"; así como la tesis sobre una "Religión del Mañana". Sin embargo, ese "futuro" que queda indeterminado en Toynbee se condensa y clarifica con Teilhard; la Ciencia y la Tecnología más avanzadas vistas con sorpresa y descrédito por el humanista y helenista de Oxford, son infraestructura para la "planetización" de la Humanidad por venir, en el sabio, filósofo y teólogo francés. La Religión del Mañana no será tampoco un simple sincretismo religioso entre las Religiones superiores de la humanidad, por más que el Cristianismo desempeñará un papel decisivo entonces, como parece se puede leer en Toynbee; sino, la asunción por parte de un Cristianismo renovado de la savia más rica del mundo, incluida la religiosa, en tanto y sólo en cuanto sea capaz de llevar la Tierra a su consumación, como condición de la **Parusía** (en griego, Presencia) o Segunda Definitiva Venida del Cristo.

Estos pueden ser —a grandes trazos— puntos de afinidad y de diferencia entre la Filosofía de la Historia Teilhardiana y las clásicas historiologías propuestas hasta el día de hoy. La Filosofía de la Historia Teilhardiana es, en el fondo, una Filosofía Cristiana de la Historia; no sólo porque usa categorías de esa Religión: CREACION DEL MUNDO — ENCAR-

NACION DE DIOS – PARUSIA, sino porque la Figura Histórica de Cristo va a desempeñar un rol decisivo.

La Historia Natural del Mundo desagua en la Historia Humana y la condiciona, una y otra hacen la Historia Universal o Cosmogénesis cuyo punto máximo —hasta aquí en nuestra revisión— ha sido la Antropogénesis; pues, el Hombre, —“...no como centro estático del Mundo—como se ha creído durante mucho tiempo—, sino como eje y flecha de la Evolución, lo que es mucho más bello (...)” (35) — remata a su nivel esa Historia. Pero, ¿cuál el Fin Ultimo de la Historia? ¿Qué sentido tiene la Historia Universal? Hemos llegado a la cuestión ineludible que toda Filosofía de la Historia, en cuanto tal, ha de intentar responder.

IV. EL FIN ULTIMO DE LA HISTORIA O “CRISTOGENESIS”.

Uno de los tres factores que —según Teilhard de Chardin— han contribuido para desencadenar ese fenómeno extraordinario del Mundo Contemporáneo: “El Descubrimiento del Tiempo”, ha sido “El desarrollo de la Historia”.

“La Edad Media —continúa Teilhard— había marcado una furiosa indiferencia hacia la investigación y reconstrucción del pasado. Este se conservaba bien, materialmente, en el fárrago de las crónicas, pero no se había hecho ningún esfuerzo para resucitarlo y verlo. De donde la ausencia, tan desconcertante para nosotros, en el arte de esta época de cualquier color local. Pero, desde el Renacimiento, y de una manera muy marcada en el siglo XVII, el sentido de la profundidad y del cambio se manifiesta en el sentido de la literatura, de las civilizaciones y, pronto, de la Naturaleza. “Subidos a hombros de los antiguos, vemos más lejos que ellos”, decía Fontenelle. Y, de una manera más profunda, “la serie de los hombres puede ser considerada como un solo hombre que subsistiera siempre y que aprendiera continuamente”, observaba Pascal. Enseguida en las Epocas de la Naturaleza, Buffon entreveía, aunque “enchufadas” todavía en una capa demasiado delgada del tiempo, las transformaciones sucesivas de la Tierra: sus perturbaciones geológicas, la variación de los climas, la sucesión de las faunas. Poco a poco, en la conciencia humana, el tiempo se diferenciaba y se ahondaba hacia atrás, desgajando, por simetría, el emplazamiento de un futuro.” (36)

(35) I.- “El Fenómeno Humano”. “Ver”. Pág. 49.

(36) Obras VI.- “La Energía Humana”: “La Mística de la Ciencia”. II, Pág. 184.

Es importante comenzar, por aquí, nuestra meditación filosófica sobre el último Fin de la Historia, llevados de la mano por el Padre Teilhard de Chardin.

Que el Medioevo fue una época a-histórica es una verdad parcial; en cuanto que la **Circularidad** del Tiempo Histórico propuesta por orientales y occidentales grego-romanos —Idea del Eterno Retorno que acoge la Filosofía Antigua— se deshizo, precisamente, bajo el fermento Judeo-Cristiano, cultura que posee una noción muy distinta del Tiempo Histórico — **Linealidad** que va de Eternidad a Eternidad al través de la Creación del Mundo, la Encarnación del Verbo (doctrina cristiana aunque no judía; esperanza frustrada de un Mesías que no llega para los judíos, a no ser que se quiera dar una interpretación muy libre de ese Mesianismo judaico mediante el Marxismo) y la Parusía. La Edad Media acoge la figura del Tiempo Histórico Cristiano.

Se ha reputado un a-historicismo para los antiguos, en razón de que el tiempo era bidimensional: Pasado-Presente, dado que el Futuro representaba sólo el retorno eterno de ese Pasado. A ello se ha atribuido como motivo fundamental el hecho de que la Antigüedad nos legó una brillante Historiografía (más como un género literario, es verdad, aunque de estupenda calidad, que como rigurosa Ciencia de la Historia Humana, constituida recién a partir de la Escuela Histórica Alemana en el pasado siglo: Savigny, Niehbur, Ranke y, frente al especulativismo histórico de Hegel) en la cual el Pretérito hace de dimensión central; pero no una Historiología o Filosofía de la Historia.

No es casual sino causal que haya sido **San Agustín** (354-430 d.C.) el primer filósofo de la historia y, su enorme obra "**La Ciudad de Dios**" la primera Filosofía tanto como Teología de la Historia Universal. Únicamente sobre los cimientos tridimensionales del Tiempo-Histórico Judeo-Cristiano podía florecer una mirada de tan amplias proporciones. Sabido es que, para judíos y cristianos el Futuro se acopla al Presente y al Pasado para constituir dimensión esencial; unos y otros estuvieron pendientes de un Acontecimiento que habría de colmar la Tierra: la venida del Mesías. Ese futurismo mesiánico es decisivo para poder comprender tanto la Teoría Judaica como Cristiana de la Historia; distintas, finalmente, a pesar de una cierta **Imago Historiae** común.

Un acontecimiento de cósmicas proporciones como parecía serlo la **Caida de Roma** y, su experiencia tanto como la presencia de la **Filosofía Antigua** y de la **Religión Cristiana** en el espíritu de un genial pensador como fuera **Aurelio Agustín**, tales las cuatro causas medulares que explican la aparición de esa disciplina filosófica desconocida por griegos y romanos: La Filosofía de la Historia.

La Historia, aun más, no era Ciencia para Aristóteles por versar sobre lo singular y no sobre lo universal; con el advenimiento de la noción de una Historia Humana Universal —gran aporte de las Religiones Judaica y Cristiana— tal impedimento desapareció; aunque dentro de la Filosofía Histórica, sólo; habría que esperar al siglo XIX para —mediante el uso de documentos y crítica de fuentes rigurosos— ver aparecer las primeras Historias Universales en sentido científico estricto.

¿En qué sentido Teilhard de Chardin habla, entonces, de un a-historicismo del Medioevo? Hemos visto que un tal ahistoricismo completo no podemos predicarlo ni siquiera del mundo greco-romano, en donde nace con todas las limitaciones que se quiera la Historiografía, a pesar de que no la Historiología. Recordemos cómo, para el mayor erudito historiográfico contemporáneo y uno de los mayores historiadores y filósofos de la historia actuales, Toynbee: la Historia narrada por Tucídides en Grecia sobre las Guerras del Peloponeso, fue su gran paradigma.

El a-historicismo medioeval —a tenor de lo dicho por Teilhard— estaría en su incuria para la "investigación" y "reconstrucción" históricas, tanto como en una descoloratura de lo localista, de lo folklórico —acaso se puede decir—, lo que es ya más discutible. Empero, el grado máximo del ahistoricismo medioeval, insinuado por Teilhard, estaría en un cierto inmovilismo que, a nuestro juicio, le provenía de su Cosmología, básicamente. La **Imago Mundi** de antiguos y medioevales es marcadamente quietista, si el Universo se mueve —Aristóteles, Santo Tomás— lo hace sobre su propio terreno. El Cristianismo se había vertido en el molde de una Filosofía y de una Ciencia "in-Cosmos"; en el Universo perfectamente armonioso pero quiescente de Ptolomeo. Basta leer "La Divina Comedia" para tomar una idea del Mundo Medioeval. Recordemos la condena de Galileo y la mala interpretación del texto bíblico por los teólogos de la Inquisición —Josué había parado el Sol pero no dijo que la Tierra era inmóvil, ni la Biblia es un libro de Astronomía sino de Religión—, para tomar una idea de que, recién por el Renacimiento la Humanidad hizo conciencia de la enorme deriva móvil en la cual Tierra y Cielos se encontraban embarcados.

Teilhard de Chardin lleva mucho de razón al imputar de ahistoricismo a la Edad Media, especialmente por su Inmovilismo Cosmológico.

Uno de los escritos teilhardianos más subversivos —digámoslo para asustar a los timoratos— trae como frontis la famosa sentencia de Galileo cuando, doblegado por el peso de los años y por las interminables preguntas de sus inquisidores eclesiásticos, acabó admitiendo, contra sus ideas más caras, la inmovilidad de la Tierra; cuenta la fábula que, enton-

ces, en voz baja dijo: "E PUR SI MUOVE".

"Desde que un primer hombre, triunfando de las apariencias, creyó descubrir que las naturalezas, como las estrellas, no se hallan inmovilmente fijas en sus órbitas, sino que su distribución tranquila en torno a nosotros dibuja los remolinos de una estela formidable; desde que una voz primera resonó, a cuantos dormitaban apaciblemente sobre la balsa de la Tierra: "¡Ved cómo nos movemos, ved cómo avanzamos...!", es un espectáculo a la vez curioso y dramático el contemplar a la Humanidad dividida hasta el fondo de sí misma en dos campos enemigos irreconciliables: los unos tendidos hacia el horizonte, y diciendo con toda su fe de neólitos: "Sí, avanzamos"; los otros repitiendo obstinadamente, sin siquiera moverse de su sitio: "No, nada cambia; no nos movemos".

Estos, los "inmovilistas", a falta de pasión (¡la inmovilidad jamás entusiasmó a nadie!) (En el "statu quo" de la vida presente, la "inmovilidad" del cristiano —o del estolco— puede entusiasmar porque es una evasión, es decir, una anticipación individual (más o menos ficticia) del progreso consumado) tienen a su favor el sentido común, la rutina, el menor esfuerzo, el pesimismo, y además, hasta cierto punto, la moral y la religión. Nada parece haberse movido desde que el hombre se transmite el recuerdo del pasado: ni las ondulaciones del suelo, ni las formas de la Vida, ni el genio del Hombre, ni siquiera su bondad. La experiencia ha fracasado hasta ahora en sus esfuerzos por modificar los caracteres fundamentales de la más humilde de las plantas. El sufrimiento, la guerra, el vicio, mitigados un instante, renacen a través de las edades con creciente virulencia. Incluso la búsqueda del Progreso no hace sino exacerbar estos males: querer cambiar implica la tendencia a destruir el orden tradicional, trabajosamente establecido, que ha sabido reducir al mínimo el malestar de los vivientes. ¿Dónde está el innovador que no haya vuelto a abrir la fuente de las lágrimas y de la sangre? — En nombre del descanso de los hombres, en nombre de los hechos, en nombre del Orden establecido y sagrado, prohibición, a la Tierra de que se mueva. Nada cambia, ni puede cambiar. La balsa va errante, sin meta, sobre un mar sin orillas.

Sin embargo, conmovida por el grito del vigia, la otra mitad de los Hombres ha dejado el círculo en que la tripulación, sentada en torno al lar doméstico, se cuenta siempre las mismas historias. Inclinados sobre el oscuro Océano, interrogaban a su vez el golpear de las olas sobre las tablas de su balsa —aspiran los perfumes que trae la brisa—, contemplan las procesiones de sombras que surcan, de polo a polo, el eterno Invariado. Y he aquí que también para ellos —permaneciendo todas las cosas individualmente las mismas, los ruidos del agua, el perfume del

aire, y las luces del cielo — todas las cosas, sin embargo, se entretajan y cobran un sentido; el Universo incoherente y estático reviste la figura de un Movimiento.

A nadie que en el Mundo haya tenido esta visión podrá impedirsele por la fuerza que la conserve y que la proclame.— Lo que quiero dar aquí es la razón y el testimonio de fe en ella." (37)

No solamente la Historia Humana cae en el Tiempo y es, por ende, el Reino de la Movilidad, del Cambio, del Devenir —ésta sería estricta doctrina Hegeliana si la completamos con el gestarse de la Libertad durante ese proceso—; la Naturaleza es —con igual derecho— una **Res Gestae**, una Historia, tal la doctrina Teilhardiana como fundamento de una HISTORIA TOTAL que, engloba la Naturaleza y el Hombre, por igual.

"“Naturaleza” —dice Teilhard— equivale a “devenir”, a hacerse." (38)

Si admitimos un vaivén de esa **Historia Universal** allende las viejas querellas entre inmovilistas y movilistas: recuérdese que esa disputa es tan antigua como los presocráticos, Parménides (filósofo del Inmovimiento) y, Heráclito (filósofo del Movimiento); el más ciego de los mortales se verá, actualmente, compelido a admitir una movilidad del Mundo en el pasado, en el presente y, verosimilmente, en el futuro. El texto teilhardiano, de altísimos quilates literarios, que hemos reproducido, pone únicamente el dedo en la llaga.

Las Ciencias positivas —tanto naturales como humanas— más refinadas han aclarado en mucho el Pasado de esa Historia Total; sobre el conocimiento de lo que hoy en día acaece en el Mundo, los diarios aportan una muy rica fenomenología y está ante nuestros ojos; la gran incógnita se cierne sobre el Futuro de la Humanidad que hace, a su vez, como parámetro para todas nuestras acciones del Presente. ¿Cuál es el Sentido de la Historia Universal, si lo hubiere? ¿Cuál el Fin Último de la Historia Total? Esas preguntas que en el fondo no son más que un solo interrogante, han puesto en vilo la Historia del Hombre y, con Teilhard, también la de la Naturaleza.

La Historia Natural desemboca en la Historia Humana, por ello la Cosmogénesis se permuta en Antropogénesis; ¿cuál, sin embargo, la confluencia definitiva de ese doble decurso? El Problema del Sentido o del

(37) V.- "El Porvenir del Hombre": "Nota sobre el Progreso". Palabras iniciales. Págs. 21-23.

"La Alegoría de el Mar y la Balsa" —como podemos calificar a la narración anterior— posee el brillo, la energía y la profundidad de "El Mito de la Caverna" en Platón. Una y otra descripción caracterizan, plásticamente, la íntima entraña de sus respectivas Filosofías.

(38) *Ibid.* Pág. 23.

Fin de la Historia, pudiéramos decir, ha obsesionado a Teilhard de Chardin y, sobre el cual, vuelve una y otra vez desde sus primeros trabajos hasta la última página de su Diario.

Así todo, en donde lo ha tratado con inigualable asepsia es en "El Fenómeno Humano." (39)

Con este tópico hemos entrado en el rico, fecundo y enrevesado campo del género apocalíptico; cuyo libro canónico para el Cristianismo es el Apocalipsis de San Juan.

Posiblemente no existe un texto bíblico más discutido que éste, revestido con el lenguaje de la expresión judaica al uso; cabe, pues, tener presente como pauta hermenéutica la siguiente.

"Este libro singular es ante todo un escrito de **consolación** dirigido por el apóstol Juan a los cristianos para reanimarlos en las persecuciones que se avecinaban allá por el 96, en los tiempos de Domiciano. Amoldándose al lenguaje de la literatura apocalíptica judaica, trata de presentar la lucha que a través de los siglos tendrá que sostener el mensaje evangélico contra las diversas encarnaciones del poder del mal, que ahora se sintetizan en el poder imperial y en el gnosticismo filosófico. Abundan las alegorías, las escenas teatrales, los diálogos imaginarios.

Se trata, pues, de una dramatización teológica, en la que el diálogo de ideas es lo único que interesa para su interpretación. Deben, pues, evitarse los cabalismos y las supuestas alusiones a determinados personajes y hechos de la historia fuera del alcance de la época del autor." (40)

(39) Cf. Obras I.- IV. "La Sobrevida".

También en Obras IX: "El Grupo Zoológico Humano", IV. V: "La Formación de la Noósfera".

V.- "El Porvenir del Hombre". Contiene varios Ensayos sobre esta temática, entre otros muchos lugares de sus Escritos.

Por la brevedad y síntesis es de gran claridad, además, Obras XI.- "Las Direcciones del Porvenir": "Como Yo Veo (o Mi Punto de Vista)". I. I. sobre todo a partir de 3 (10), 4 (15); luego I. 2 y toda la Tercera Parte.

(40) "Sagrada Biblia".- Nacar-Colunga.- B.A.C. Madrid 1975. Nota al Apocalipsis. Págs. 1597-1598.

Un estudio valioso sobre el "Apocalipsis" de San Juan puede verse en: "El Hombre y la Historia (Filosofía y Teología de la Historia)". Alberto Caturelli. Editorial Guadalupe. Buenos Aires 1959. Especialmente el Capítulo VII: "El Fin de la Historia". IV-V: "El Anticristo y el Fin de la Historia". "El que era, el que es, el que ha de venir".

Sin embargo, limita grandemente sus indiscutibles méritos una visión excesivamente tradicional del Cristianismo, bastante cerrada a lo Moderno y Contemporáneo; anclada, para lo fundamental, a la Filosofía Agustiniana de la Historia, con todo lo positivo y negativo que ésta puede aportar.

No está por demás decirlo que, para el año de su composición —está fechado: Córdoba, 27-VI-1955—, Teilhard de Chardin había muerto apenas días antes, el 10 de Abril de 1955.

El desconocimiento de la perspectiva teilhardiana le hace al Prof. Dr. Caturelli, resolver la problemática filosófico-histórica únicamente en la óptica de una Filosofía de

¿Cuál la interpretación que propone Teilhard de Chardin —no del Apocalipsis pues aquélla compete a la Iglesia, sino— a propósito del Fin del Mundo?

"Cuando se intenta escrutar científicamente lo que podrá ser el fin de la Humanidad sobre la Tierra me gustaría que se hablase menos de catástrofe (hipótesis perezosa y gratuita), de decadencia (nada nos asegura, sino todo lo contrario, —(.)— que la Noosfera no puede escapar a la senescencia) o de emigración astronáutica (evasión poco verosímil astronómicamente). Y preferiría, por el contrario, que, considerándose las cosas más de cerca y más en profundidad, se pensase en extraer las últimas consecuencias del hecho esencial de que la "Noogénesis" (al que se reduce esencialmente la Antropogénesis) es un fenómeno convergente, o sea orientado, por naturaleza, hacia una cierta terminación y consumación **de origen interno**. Y me limito aquí a repetir, llevándolo hasta sus últimas conclusiones, lo que constituye el "leit-motiv" de las páginas que preceden. Si, en efecto, como espero haber mostrado, el fenómeno social humano no es ninguna otra cosa que la forma superior alcanzada, sobre la Tierra, por el enrollamiento de la Trama cósmica sobre sí misma, — entonces hay que reconocer que asciende rápidamente en el horizonte la probabilidad de un **punto crítico de maduración** gradualmente preparado por el establecimiento, ya esbozado en las ciencias, de una **Weltanschauung** común a toda la conciencia humana (Entendemos por tal una visión del Mundo a la vez intelectual y apasionada, aureolada con toda la magia gradualmente acumulada por el Arte y la Poesía (.)); punto en que el Hombre, completamente reflexivo, no sólo individual, sino colectivamente sobre sí mismo, habrá alcanzado, siguiendo el eje de las complejidades, y esto en su maximum de impacto espiritual, el límite del Mundo. Y ahora es cuando, si se quiere dar un sentido y una continuación a la Experiencia, parece inevitable considerar en esta dirección, a fin de dar

la Historia "Tradicional", esto es, "Pre-Teilhardiana" o "Trascendentalista des-Encarnada".

Valga como ejemplo un texto:

"(. . .) el cristiano —dice— aporta la solución misma de todos los problemas del mundo actual pero no puede entrar en componendas con él. El mundo ha de hacerse cristiano; el cristiano no ha de hacerse del mundo. No hay otra solución para la humanidad actual si la contemplamos desde la altura de la Teología de la Historia; y este hombre, porque tiene puestos sus ojos en el término de la historia, puede comprender el resto." *Op. Cit.* Cap. VI: "El Mundo Actual". "La Única Salida". Págs. 198-199.

La solución historiológica queda extraviada presa de un Trascendentalismo exagerado, lejos de la que propusiera el Inmanentismo, también radical, en la Modernidad, es cierto; pero lejos, igualmente, de una concepción que guiada por la Encarnación del Verbo, correlacione la Instancia Trascendente y la Inmanente. Esta es la visión de Teilhard de Chardin.

El planteamiento de Caturelli corresponde al Espiritualismo Exagerado que, propusiera Aurelio Agustín en su "De Civitate Dei".

por terminado el fenómeno, la emergencia final del pensamiento terrestre en lo que he denominado **el Punto Omega**." (41)

Aquí presentamos, directamente, la celeberrima Doctrina Teilhardiana —de fuente Joánico-Apocalíptica— del **Punto Omega**. Tal término y consumación de la Historia Total implica las siguientes condiciones, dentro del pensamiento formulado por el Padre Pierre Teilhard de Chardin.

En primer lugar, la Historia Universal ha de tener —al juzgar por los períodos de su pasado— un muy amplio futuro por delante para su plenificación. En segundo lugar, ha menester ciertos factores que llevarán paulatinamente la Tierra a su planetización, compactación o límite de saturación.

En tercer lugar, se impone una postulación —al través de varios signos legibles en la propia Cosmogénesis y Antropogénesis— de un Punto Terminal.

En cuarto lugar, la relación de ese Punto Omega natural con el Foco Sobrenatural de la Revelación Cristiana, anunciado en los conceptos teológicos de **Parusia** y **Pleroma**.

Resumiendo, podríamos decir: la Tesis del **Punto Omega** enunciada por Teilhard de Chardin, para dar respuesta a la cuestión del Sentido y del Fin que la Historia Total plantea: contempla un Aspecto Temporal (A), un Aspecto Potencial o de Posibilidades (B), un Aspecto Postulativo o Postulatorio (C) y, un último Aspecto de Revelación, Religioso-Teológico (D).

(A). —Aspecto Temporal: El Futuro.

No hay que perder de vista a Teilhard de Chardin como paleontólogo profesional, esto es como un especialista en "fósiles"; pero el científico avezado en mantener su mirada en las profundidades abismales del pasado, tal parece como si de pronto sintiera una "torticulis" mental por la posición preterista rigurosa que debía conservar su mirada intelectual. Ese relativo hastío del pasado le hace inmergerse en el presente y, lo que es más extraordinario todavía, proyectar el escalpelo de su finísima inteligencia al "Porvenir del Hombre", al "Futuro del Universo", al Sentido y Fin últimos de la Historia.

"El estudio del pasado me causa ahora verdaderas náuseas", diría hacia 1948. (42)

(41) Obras XI. "Las Direcciones del Porvenir": "Como Yo Veo (o Mi Punto de Vista)". I. 1. 4. "Las Direcciones del Porvenir y el Punto Omega". (19). "Emergencia II". Págs. 160-161.

(42) Rf. "Teilhard de Chardin". André Combes. Conclusión. (1 de marzo de 1948). Pág. 327.

Y ha sido, curiosamente, en su mejor meditación sobre el Pasado don-
de ha dicho frases más verdaderas, por paradoja, respecto del Futuro:

"¿Qué nos queda, pues, por descubrir en el pasado tras haber descu-
bierto la existencia de un Futuro?" (43)

Sin negar el Pasado, tampoco, Teilhard admite que cuando éste ya ha
sido explorado lo suficiente en su línea, aunque será tema permanente
para repensárselo: "En este sentido, el Pasado seguirá siendo encontrado
incesantemente (...)"; la atención se volcará hacia el Futuro y, se podrá
hablar en cierto modo de que: "habrá terminado el periodo del descubri-
miento y de la exploración del pasado." (44)

"En ese momento, acaso, podrá el hombre, sin perder nada de su
conciencia de la cosmogénesis en que se halla metido, aligerar el peso
de los museos, de las colecciones, de las bibliotecas. Apoyado firmemen-
te sobre los ojos que le hayan ayudado a determinar la historia, tendrá
derecho a volver su esfuerzo total hacia el discernimiento y la utilización
de las energías **vivientes** que le rodean.

Entonces será el tiempo de la marcha **totalmente** hacia adelante, en
donde no hay límites.

El hombre habrá comprendido, al fin, la palabra esencial que le mur-
muraban las ruinas, los fósiles, la ceniza: **"NADA VALE LA PENA DE SER
HALLADO, SINO LO QUE TODAVIA NO HA EXISTIDO. EL UNICO DESCU-
BRIMIENTO DIGNO DE ESFUERZO ES LA CONSTRUCCION DEL PORVENIR".**"
(45)

Teilhard ha puesto el único antidoto, realmente eficaz, contra ese
cierto culto romántico y morboso del pasado por el pasado, de la historia
por la historia. Uno y otra importan en tanto en cuanto nos abren las com-
puertas del Futuro al través del Presente. La llamada Teilhardiana cobra
la dimensión de un auténtico Imperativo Ético:

**"Morbosa es nuestra nostalgia del ubi sunt? (¿dónde están?) Lo que
ha sido, ya no tiene en sí interés. ¡Adelante! ()**

Los rayos que nos bañan no divergen del pasado, convergen hacia el
Futuro. El sol sale por delante".

*"Un primer resultado de la aparición del futuro es hacer que se des-
vanezca la aurora que pensábamos lucía por detrás de nosotros. Decía-
mos que el encanto esencial de la navegación hacia el pasado era la es-
peranza de acercarnos a un loco de luz. Ahora ya no está permitida se-
mejante ilusión. Las series temporales, hacia atrás, se atenúan, se con-*

(43) Obras III. "La Visión del Pasado": "El Descubrimiento del Pasado". E]. Pág.

(44) Ibid. F]. Pág. 236

(45) Ibid. Pág. 237

lunden. Al pronto pudo esperarse que se tratara de accidente remediable, debido a nuestros medios de investigación. En realidad, habíamos tropezado con una condición estructural del Universo. Los rayos que nos bañan no divergen del Pasado, convergen hacia el Futuro. El sol sale por delante.

Los tonos luminosos que veíamos flotando sobre los orígenes son, pues, reflejo del amanecer futuro.

Reflejo, también, la impresión de novedad que nos invadía cuando penetrábamos en el secreto de las cosas desaparecidas.

En cierto sentido, los siglos pasados no encierran misterio alguno y nada tienen que pueden darnos. El pasado ya se superó.

De este modo queda condenado sin apelación cualquier actitud que, implícita o explícitamente, confiera valor absoluto a la retrospectión. Engañosa alegría la de resucitar las civilizaciones antiguas y los mundos desaparecidos. Biológicamente es falsa la tendencia que nos inclina a emigrar, con la mente o con el corazón, a los ámbitos, al arte, al pensamiento de otros tiempos. Morbosa es nuestra nostalgia del *ubi sunt?* (*¿dónde están?*). Lo que ha sido, ya no tiene en sí interés. ¡Adelante! ¡Adelante!... Pero entonces, ¿qué tiene de auténtico el ardor que en un momento dado nos lanzó a la conquista de lo cada vez más viejo? Será que al descubrir nuestra deriva en el futuro, la Historia ha dado muerte en sí misma al ímpetu que le hacía vivir? Como una planta, ¿debe morir al dar su fruto? Ahora comprendo la inquietud inicial que me ha llevado a escribir estas páginas. Lógicamente, ¿qué queda en las investigaciones del Pasado que pueda ser de interés vital para un evolucionista?... (46)

Peraltado de un modo inusitado el Porvenir por Teilhard de Chardín —no conozco una preeminencia mayor dada al futuro, en la perspectiva de una Historia Colectiva, a lo largo y ancho de toda la Filosofía Contemporánea, con la sola excepción del marxismo—; cabe, en segundo término, al problema de la distensión temporal que afecta a dicha etapa prospectiva.

"La Historia es la maestra de la vida", decía Cicerón entre los romanos del siglo I a.C. y, a la verdad, si la Historia no fuera un saber que nos dirige a lo futuro, sería vano e inútil conocimiento. La Historia a fuer de constituir una sabiduría del Pretérito lo es, con mayor razón, una sabiduría para el Porvenir; Historia del pasado, sí; empero, para la Historia del Presente y la Historia del Futuro.

Si nos hemos de atener a la escala del Tiempo Histórico trazada por el Padre Teilhard, podemos concluir que, el porvenir de la Humanidad es,

pari passu, del orden de los miles, tal vez millones de años:

"Por supuesto, no soy profeta. Y, por supuesto también, sé por mi profesión qué peligroso resulta científicamente prolongar una curva allende los hechos, es decir, extrapolar. Hechas estas reservas, me parece, sin embargo, que apoyándonos bien sobre la Historia general del Mundo, tal como nos la da a conocer la Paleontología en un intervalo de trescientos millones de años, podemos afirmar, sin perdernos en sueños, las dos proposiciones siguientes:

a) En primer lugar, la Humanidad deja todavía ver en sí misma una reserva y un potencial formidables de concentración, es decir, de progreso. Pensemos en la inmensidad de las fuerzas, de las ideas, de las personas, todavía sin descubrir, o no captadas, o no nacidas, o no sintetizadas... "Energéticamente" y biológicamente, el grupo humano es todavía jovencísimo y está fresquísimo. Por analogía con lo que nos enseña la historia de los otros grupos vivientes, orgánicamente hablando tiene todavía varios millones de años para vivir y para desarrollarse.

b) Ahora bien, todo nos hace pensar que realmente dispondrá de esta enorme duración, necesaria para el perfeccionamiento normal de su evolución. La Tierra está muy lejos de haber terminado su evolución sideral. Es indudable que podemos imaginarnos toda especie de malas fortunas (catástrofes o enfermedades) que vendrían teóricamente a malograr este magnífico desarrollo. Mas he aquí que desde hace trescientos millones de años, la Vida surge paradójicamente sobre lo imposible. ¿No es esto indicio de que avanza sostenida por cierta complicidad de las fuerzas "ciegas" del Universo, es decir, infaliblemente?...

Cuanto más se reflexiona sobre estas cosas, más se percibe que, desde el punto de vista científico, la verdadera dificultad que el Hombre plantea no es el saber si él es la sede de un progreso continuado, sino más bien cómo podrá proseguirse largo tiempo este progreso a la marcha que lleva sin que la Vida estalle sobre sí misma, o haga estallar la Tierra sobre la cual ha nacido. Nuestro mundo moderno se ha hecho en menos de diez mil años; y en doscientos años ha cambiado más rápidamente que a lo largo de los anteriores milenios. ¿Hemos pensado nunca en lo que podrá ser psicológicamente nuestro planeta dentro de un millón de años? En el fondo, son los utopistas (no los "realistas") los que científicamente tienen razón: al menos, ellos, aun cuando sus anticipaciones nos hagan reír, tienen sentido de las dimensiones auténticas del fenómeno humano." (47)

(47) V.: "El Porvenir del Hombre": "Reflexiones sobre el Progreso". I. 7: "El Porvenir Humano". Págs. 90-91.

Si esa distensión tan prodigiosa en el tiempo de "la Historia general del Mundo" ha de cumplir o no una tan larga trayectoria, cosa es que la interiremos de las garantías ofrecidas por el PUNTO OMEGA, aún en la penumbra.

(B).—Aspecto Potencial o de Posibilidades.

Supuesta una escala Témpero-Histórica, en el orden de las magnitudes cósmicas o astronómicas, para la Historia Total cabe preguntarnos, a continuación, cuáles son las potencialidades que la Tierra actual presenta, a fin de leer en ese organismo la **juventud** (Teilhard de Chardin), o, la **senectud** que inicia la Decadencia (Oswald Spengler).

Tratando de apretar al máximo su propio pensamiento, Teilhard arriba —en el escrito considerado por nosotros como el de mayor riqueza sintética, dentro del que vertió su Weltanschauung—; a las siguientes proposiciones:

"a) En el Mundo material, el fenómeno natural es la Vida (por hallarse interiorizada).

b) En el Mundo viviente, el fenómeno esencial es el Hombre (por ser reflexivo). Un tercer paso nos queda por dar si queremos recorrer y trazar hasta el fin la curva así comenzada de la evolución cósmica; y es el de decidarnos, por razones sólidas, a aceptar esta tercera proposición:

c) En el Mundo humano, el fenómeno esencial es la totalización gradual de una Humanidad (en la que se super-reflexivizan sobre sí mismos los individuos). Última (o más exactamente, cf. (24), penúltima) opción, decisiva para fijar, en la actualidad, nuestra actitud teórica y práctica frente a la Guerra y la Paz, cuyo buen fundamento sólo puede establecerse mediante el examen, en la historia y a nuestro alrededor, del mecanismo, los efectos y, por consiguiente, la naturaleza profunda de la Socialización." (48)

Queda la última "opción", la cuarta, para el sitio pertinente. Teilhard de Chardin quiere leer, en los conflictos contemporáneos de la Tierra presente, lo que nosotros pudiéramos llamar un "**movimiento de socialización**"; vale decir de compactación, de reunión, de "rebote" sobre sí de la Noosfera. A ello han coadyuvado muchas causas, desde las de tipo geográfico: la forma de la Tierra obliga a los hombres a "comprimirse", a "reunirse"; los medios de comunicación creados por la tecnología más avanzada han hecho hoy, por vez primera, un Mundo el mundo en que vivimos. Todo ello a pesar de otras tantas tensiones que, a lo mejor bien miradas, pese a sus calamidades han colaborado indirectamente a esa

(48) XI.- "Las Direcciones del Porvenir": "Como Yo Veo (o Mi Punto de Vista)".

I. I. 3. (10). Pág. 153.

unificación de la Tierra. No es casual que solo en el siglo XX haya aparecido, caso único en la Historia Humana, el fenómeno de las Guerras Mundiales; antaño los conflictos bélicos eran locales, representaban a una Humanidad fraccionada —espacial y culturalmente— ahora, los problemas nacionales no pueden ser sino inter-nacionales, inter-continenciales, en una palabra, mundiales. De esta fenomenología del Mundo contemporáneo se desprenden las siguientes características para la Tierra del futuro:

"Unificación" — compresión, compactación, "rebote", organización.

"Centración" (es decir, **intensificación de conciencia**)".

"Espiritualización. Empleo la expresión para referirme al predominio creciente, en la capa humana, de lo reflexivo — (o "pensado") sobre los automatismos y el instinto. (...) observaba yo que toda unidad natural engendrada por el Enrollamiento cósmico puede representarse simbólicamente por una elipse construida sobre dos focos conjugados: uno de ellos, F1, de agregación material o técnica; el otro, F2, de conciencia (que no se vuelve aparente más que a nivel de la Vida). Lo que importa comprender, en el caso del Hombre, es que el proceso biológico de la Evolución, una vez franqueado el paso de la Reflexión (Por cuya causa lo Consciente, decididamente aislado e individualizado, comienza a reaccionar distintamente, por invención, sobre su soporte organizado (...)), parece condensarse y reducirse cada vez más (gracias a los efectos de super-enrollamiento colectivo) a hacer predominar F2 sobre F1. Cuanto más se organiza y se centra técnicamente sobre sí misma la Humanidad, más tiende (a pesar de ciertas apariencias) su fuerza ascensional (sed de descubrir, de conocer y de crear) a dominar sobre las necesidades elementales de instalarse y de sobrevivir. De suerte que, en definitiva, podemos con la mayor seguridad tratar de extrapolar hasta su límite la curva de la Hominización utilizando este índice o parámetro de la autonomización creciente de F2." (49)

Y he aquí llegados al momento decisivo de la Noogénesis, de la Noosfera, cuando la Humanidad llevada en brazos de la Cosmogénesis habrá de tocar el paroxismo de su maduración, de su **"Emergencia final"**. Ese momento —cuyo cuándo exacto pende aun como potencialidad o posibilidad más recóndita de la Tierra Final—; no puede ser avizorado por nosotros sino dentro de las exigencias que, esa misma Evolución formula, vale decir, como un pensamiento postulativo o postulatorio; llegamos, con Teilhard, a conceptuar el **Punto Omega**.

(49) Op. Cit. I I. 4. Cf. Números (16), (17), (18) Págs. 158, 159 160

(C) —El Postulado Final de la Historia Universal: Ω (Omega)

"Con este nombre, "Punto Omega", he designado, desde mucho tiempo, y seguiré entendiendo todavía aquí, un polo último y self subsistente de conciencia, suficientemente implicado en el Mundo como para poder coleccionar dentro de sí, por unión, los elementos cósmicos llegados al extremo de su centración mediante agregación técnica, —y capaz al mismo tiempo, por su naturaleza supra-evolutiva (es decir, trascendente), de escapar a la fatal regresión que amenaza (por estructura) a toda constitución dentro de la trama del espacio y del tiempo. —En sí mismo y por definición, semejante Foco no nos es directamente perceptible. Pero si su presencia y su influencia no pueden ser inmediatamente advertidas, en cambio, su existencia, cuando menos por tres razones decisivas, resulta postulada de manera inevitable." (50)

Con ese texto entramos al interior de un Pensamiento Postulativo, Postulatorio. Sabido es que desde **Immanuel Kant** en el siglo XVIII, tras la Crítica a la que sometiera la Metafísica del Racionalismo Moderno, entretejida a partir de Descartes e imputada ya por el Empirismo, con Locke a la cabeza; ha sido frecuente, digo, el mirar a tan alto saber metafísico —otrora centro de toda la Filosofía, aunque hayamos vuelto hoy a la Ontología— en la perspectiva de ciertos fundamentos "críticos", sin que éstos sean en su contenido necesariamente Kantianos. La idea imprescindible aportada por Kant a la Filosofía, y no sólo a la Metafísica, es para la posteridad el hecho de fundar "críticamente" esa Sabiduría que pretende ir más allá de los límites de la Experiencia, en cuyo coto se encierran deliberadamente las otras Ciencias no filosóficas.

El haber negado junto con una Metafísica teórica también la Ontología, y el ubicar una nueva Metafísica, al lado de la Ética o saber filosófico moral, lejos, por ende, de la Física y de la Matemática —a cuya compañía había crecido tradicionalmente la Metafísica desde los tiempos de Aristóteles y para toda la Filosofía Clásica, Antigua y Medioeval—; son puntos del Kantismo a discutirse. El hecho es que, Kant puso en circulación una serie de categorías filosóficas nuevas; no sólo las antinomias y las ideas heurístico-metodológicas de la Razón Pura, sus paralogismos y su Dialéctica, sino —y es lo que aquí importa— un modo de pensar, que sin ser rigurosamente demostrativo (no hay inferencia lógico-deductiva, pero tampoco completamente lógico-inductiva) es una manera de razonar fundada en ciertas evidencias inconcusas e innegables que, exigen una conclusión, cuyo contenido, empero, es más una materia del Creer que del Saber. Esa creencia no es, sin embargo, gratuita sino "exi-

gida" "postulada" por determinados "datos". Así, valga el caso, para Kant la vida moral o, como dice, el "**Faktum**" (dato, hecho) de la moralidad, exige: la **Libertad**, sin la cual la Moral misma no existiría la **Inmortalidad del Alma**, pues, el perfeccionamiento moral se vería frustrado y, finalmente, anulado por la muerte biológica del individuo — la **Existencia de Dios**, como garantía de esa Vida Moral Perfecta a la que, el hombre "finito" aspira con una finalidad "infinita"; condición máxima de una supremá armonía entre la Ley Moral y la Actividad del Sujeto, esto es la Santidad, y, a la cual el hombre aspira desde su finitud. "En la vida moral —decía Kant— el hombre que es un ser finito se ha propuesto una Tarea infinita". Tal Fin, fundamento de la humana tendencia, es el Ser Absoluto quien, para Kant, se presenta con el principal atributo de la Santidad Perfecta.

Libertad —Inmortalidad del Alma— Existencia de Dios, son, dentro del Kantismo **Postulados** de la Razón Práctica, Postulados de la Moral.

Sin que Teilhard de Chardin haga alusión expresa a Kant, posiblemente hasta le conocía no del todo bien; echa mano de un Pensamiento Postulatorio para "probar" el Punto Omega.

Sus "razones decisivas" son tres:

- a) Por **Irreversibilidad** de la Evolución, de la Historia Total.
- b) Por **Polaridad**.
- c) Por **Unanimidad**.

Dado el Sentido de la Evolución Cósmica —lo hemos visto al hablar de la Historia Universal o Cosmogénesis— el Tiempo Histórico es irreversible. Esa Irreversibilidad ha de llevar, tarde o temprano necesariamente, a un Polo Terminal del Universo.

Y, en tercer lugar, dado el fenómeno de "**socialización**", de "**planeti-zación**" que ha comenzado recién a experimentar la tierra —si el viaje continúa como ha continuado desde hace 300 millones de años— hemos de desaguar en la Unanimización de la Especie, en donde propiamente florece el Punto Omega como "un Centro de centros" (51)

Puede concluir Teilhard:

"Todo lo cual coincide y converge en obligarnos a admitir que si en la dirección de lo Inmenso y de lo Infimo el Mundo de la Física se recurva o se contrae de tal manera que aprisiona herméticamente dentro de sí todas las líneas de fuerza del Universo, — siguiendo el eje de las Complejidades, por el contrario, el Pensamiento, llegado al extremo de sí mismo, no puede concebirse como deteniéndose ni retrocediendo sobre sí,

sino que, en este paroxismo, ha de conseguir, de una manera o de otras, romper (por efecto de hyper concentración) la membrana espacio-temporal del Fenómeno, hasta alcanzar algo supremamente personal, suprema mente personalizante " (52)

En este momento, apenas, Teilhard cobra conciencia plena de que, su "Física", en la acepción griega del término —**"no soy ni un filósofo ni un teólogo, sino un estudioso del "fenómeno", un físico en el viejo sentido griego"**, había dicho en una Entrevista de 1951—; Física que venía a ser una novísima Filosofía de la Naturaleza, montada sobre las conquistas más refinadas de las Ciencias Naturales Contemporáneas y, por ello, una Cosmología Científica o una Filosofía Científica de la Naturaleza; había dejado de ser una simple Fenomenología Científica para trascender, necesariamente, los Fenómenos.

A nuestro criterio, la Física teilhardiana había hecho agua como "Física" hacia ya rato; subyace a esa Fenomenología Científica Universal propuesta por Teilhard de Chardin, una Metafísica de la "Unión Creadora", como él mismo la designó en su famoso Ensayo del Tiempo de Guerra: **"La Unión Creadora"** (1917); supone la distinción "filosófico-cosmológica" de Energía Tangencial (Exterior) y Energía Radial (Interior) de las cosas y, la famosa Ley de Complejidad-Consciencia que, si bien se basa en datos científicos-positivos su alcance es el de una verdadera ley filosófica natural. El no haberse dado cuenta o el no haber querido reconocerlo, imbuido de prejuicios positivistas, de que su Pensamiento bogaba desde su despuntar durante **"The First World War"** en aguas metafísicas y religiosas; y, de que, por más lastre científico dotado a su discurso, éste continuaba siendo entrañablemente filosófico y teológico, a la postre; ha sido el motivo de mayor confusión del Teilhardismo.

Teilhard de Chardin quiso, hasta el final en sus últimos escritos, no ser ni "filósofo" ni "teólogo"; simplemente un "Científico", cuando más un "fenomenólogo científico", dentro de un concepto muy libre que él mismo diera a la Fenomenología. El Teilhardismo es Ciencia, por los datos positivos que emplea; Filosofía, por el discurso Racional, Totalitario, Radical o Ultimo que ejerce y, Teología por la inmersión de su "Sistema" en las salutíferas aguas de la Revelación que lo vivifican.

Una Weltanschauung, en suma, constituida por niveles: científico, filosófico y teológico de Pensamiento. ¿Supo de esto Teilhard? La letra de sus escritos lo niega. ¿Se debió, entonces, a la expresa prohibición que sus superiores le dieran: "Haga usted Ciencia apaciblemente sin mez-

clarse en filosofía ni teología...?" (53)

Es más probable, dado que su Iglesia le impedía entrar, sin más, en la Filosofía y en la Teología; había que hacer "apaciblemente" "ciencia" y mantenerse dentro de sus cotos, hasta que ella misma exprimida al máximo se extrapolara. Que la orden de sus superiores era absurda lo prueba el mismo proyecto científico de Teilhard de Chardin, trascendido por inercia propia, muchas veces contra su querer, hacia la Filosofía y la Teología. De ese sinsentido se dio cuenta, finalmente, el año de su muerte. (54)

He aquí el drama personal de Teilhard y la gran paradoja del Teilhardismo. Sin embargo, me resulta imposible psicológicamente aceptar que Teilhard de Chardin no se hubiera dado, parcialmente al menos, cuenta de sus incursiones en campos filosóficos y teológicos; chispazos y lenguaje especializado —en veces las mismas palabras: Filosofía, Filosofar, Religión, Revelación, Teología, etc.— así lo indican.

Y no sólo la Filosofía que anima su Concepción del Mundo es altamente original, lo que bastaría para darle un lugar muy distinguido entre los filósofos contemporáneos, al lado de su maestro **Henri Bergson** o de sus amigos **Maurice Blondel** y **Arnold J. Toynbee**; sino que sus visiones teológicas acusan una audacia especulativa, notoria en el malestar de Etienne Gilson y de Jacques Maritain, presos uno y otro rigurosamente y por elección propia del Escolasticismo Medioeval. Es, precisamente, a propósito de la doctrina Teilhardiana del **Punto Omega** donde veremos aparecer al Teilhard teólogo, tras el Teilhard científico y tras el Teilhard filósofo.

(D).— El "Punto Omega" o el "Cristo Cósmico"

"La Parusia (o retorno glorioso de Cristo al fin de los tiempos) ocupa en el firmamento del mundo cristiano un puesto central, si bien, con los siglos de espera que se suceden, se le olvida con facilidad. El misterio de la Encarnación culmina con este acontecimiento único y supremo, en el que lo Histórico (nos dice la Fe) ha de soldarse con lo Trascendente, y se afirma con el realismo de una explicación física del Universo.

Ningún creyente pone en duda la realidad misma del hecho. Pero ¿cómo tratar de representárnosle?

Hasta el presente, por razones simultáneamente escriturísticas, tradicionales e intuitivas (¿acaso una transformación brusca no adopta

(53) Obras IX.- "Ciencia y Cristo": "Investigación, Trabajo y Adoración". Al inicio, Pág. 245. Este fue el último escrito completo que salió de sus manos, breve Ensayo compuesto en marzo de 1955, un mes antes de su muerte. Está fechado en Nueva York.

(54) Cf. El Ensayo citado: "Investigación, Trabajo y Adoración". Obras IX.- Págs. 245-251.

siempre la figura de un accidente?), el Fin del Mundo y el juicio final se han interpretado y traducido sobre todo en forma catastrófica. Pero si se quiere seguir semejante línea apocalíptica, ¿cómo no caer en la cuenta de que conviene avanzar con precaución? ¿No nos está advirtiendo la Exégesis con todos sus más recientes progresos que, si es verdad que la Revelación dirige nuestros pasos, en cambio (puesto que no es más "profética" en el caso de la plenitud del futuro que en el de la totalidad del pasado), no nos describe nuestro punto de partida ni nuestro punto de llegada? En estas materias trans-experimentales únicamente ha de retenerse un núcleo esencial de verdad, subyacente a las figuras, —núcleo que, en el caso de la Parusia, parece evidentemente reducirse a los tres elementos siguientes: una crisis, una reagrupación y, finalmente, una consumación espiritualizadora (bajo la influencia crística) en un super-organismo humano—. Ahora bien, precisamente mediante estos tres caracteres, ¿no nos estamos viendo conducidos misteriosamente, por vía religiosa, al mismo tipo general de acontecimientos que el que puede conjeturarse racionalmente (como acabamos de explicar) al término biológico de la Hominización? En su último fondo, ¿no se trataría en ambos casos de una sola y misma cosa?...

De ahí la hipótesis siguiente, muy simple — y, sin embargo, pilar (.) de la perspectiva general presentada en el curso de estas páginas.

Para que Cristo apareciera por primera vez sobre la Tierra era evidentemente necesario (nadie duda de ello) que, de acuerdo con el proceso de la evolución, se encontrara anatómicamente constituido el tipo humano, así como impulsado socialmente hasta un determinado grado de conciencia colectiva.

Esto supuesto, ¿por qué no imaginar, dando un paso más, que, en el caso de su segunda y última venida, Cristo aguarda también, para reaparecer, a que la colectividad humana acabe por volverse capaz, una vez que se halle plenamente realizada en sus potencialidades "naturales", de recibir de El su consumación sobrenatural? Porque, en definitiva, si es incuestionable que hay unas reglas físicas precisas para el desenvolvimiento histórico del Espíritu, ¿cómo, a fortiori, no habría de haberlas para su expansión y su terminación?

De acuerdo con estas ideas, hagamos, pues, coincidir (a niveles diferentes de profundidad, pero en la unidad concreta de un mismo acontecimiento) el momento de Parusia crística y el de Maduración humana. Supongamos, dicho de otro modo, que, siendo esta condición (no suficiente ni determinante, desde luego, pero si necesaria) de aquélla, han de producirse ambas simultáneamente. —¿Cuál habría de ser el resultado de semejante identificación o, más exactamente, de tal conjunción? Por de

pronto, nada importante encontramos alterado en la manera cristiana tradicional de considerar el fin de los tiempos. Porque (esto es algo sobre lo que debo insistir) si la Escritura nos advierte con insistencia de una crisis final e inesperada, no hay nada menos apacible, nada más "crítico" y, hasta un cierto punto, nada más imprevisible que el centro hacia el que converge, estrechándose sobre nuestras cabezas, el enroscamiento social humano.

Y no hay nada tampoco, en la perspectiva así obtenida, que corra el riesgo de parecerse a un concordismo enojoso. Tampoco nada que tenga que ver, en efecto, con aproximaciones falaces entre fragmentos de verdades originarias de planos de conocimientos diferentes: sino simplemente convergencia "polar" de dos líneas de visión (una biológica y otra mística) que se encuentran en la forma general de expectativa de equilibrio (super-unión) de un Mundo plural en vías de unificación.

En consecuencia, ningún inconveniente de importancia. Y, en cambio, —esto es lo que nos queda por ver— ¡qué notable ascenso de energía espiritual en el corazón del Universo así "monocelalizado"! (.) (55)

(*) A propósito de esta sobrecogedora temática de la PARUSIA, el poeta ecuatoriano JOSE RUMAZO GONZALEZ ha compuesto un titánico Canto Epico con el mismo título y, que consta, de Cuatro gruesos Volúmenes —varios miles de versos endecasílabos.

Esta gigantesca obra poética escrita al hilo del Apocalipsis de San Juan, si bien maravilla por la riqueza de ideas y de formas en muchos de sus pasajes, la colosal extensión la convierte "a priori" en obra de entre-cortada y, acaso, imposible lectura total. Es más larga —sin comparación— que todos los cantos épicos de Occidente: Iliada, Odisea, Eneida, Divina Comedia, Paraíso Perdido, Mesiada; tomados individualmente.

Queremos relieves en esta nota y como un ejemplo, la Conceptuación de un Tiempo Histórico Lineal e Irreversible que subyace a toda Visión Cristiana de la Historia:

"Mas la historia impulsó por sobre todo
en línea recta su caudal, sin ciclos
ni propias previsiones, que una sola
dirección le fue dada, irreversible,
lanzada hacia adelante sin reposo.
¿Dónde retorno eterno? ¿dónde círculos?
Irrepetible fue cada persona
y fue cada suceso sin segundo
con circunstancias únicas y actores." (56)

Y es así como al final de la **Historia Universal** entendida por Teilhard de Chardin como una Cosmogénesis —la cual había quedado en suspenso durante el paroxismo de la "Hominización", Antropogénesis o período de "Socialización" al que se veía abocada, cada vez más, la humanidad por encima del año 2000 de la Era Cristiana, para tomar un punto cronológico exacto—, **Cosmogénesis**, digo, que a la postre se revela desde su entraña más profunda, oteada sólo por las visiones del teólogo y del místico excelentes que convivían con el genio de Teilhard, como una **CRISTOGENESIS**.

"En forma dialéctica, la perspectiva completa aquí adoptada puede expresarse bajo la forma de la serie siguiente de igualdades: **Cosmos = Cosmogénesis = Biogénesis = Antropogénesis individual = Antropogénesis colectiva = Cristogénesis.**" (57)

Expresiones son de la más estricta cepa teilhardiana y no nuestras. La Historia del Universo o **HISTORIA TOTAL** ha completado, solamente así, su astronómico periplo; la **COSMOGENESIS** se ha desdoblado a escala de los millones de años, en una **HYLOGENESIS**, primero, en una **BIOGENESIS**, después —de esto y aquello son ¡apenas! 300.000 (millones) de años—, en una **ANTROPOGENESIS** o **NOOGENESIS**, a continuación, he aquí el estrecho horizonte de la tradicional Historia Universal y ni siquiera en todo ese espectro, ya que si nos remontamos a las primeras manifestaciones del Hombre habría que ir a dar al nivel del 1.000.000 (millón) de años atrás, rigurosamente hablando todavía la Pre-Historia; la Historia Humana no ha excedido, ¡hasta Teilhard de Chardin!, de los 6.000 u 8.000 años, vale decir un segmento del Tiempo Histórico limitadísimo aunque de extraordinaria intensidad. La Antropogénesis, individual y colectiva, desemboca en la **CRISTOGENESIS**.

Al través de todas las Edades del Mundo —partiendo desde la Creación de esa proto-pluralidad material inicial (**CREATIO EX NIHILO = Creación desde la Nada**)— y, atravesando los inúmeros momentos de **Divergencia-Convergencia-Emergencia**, hemos venido a dar al **Punto Omega**, estado de "Maduración" paroxismal al que ha de llegar la Humanidad; pero, Omega viene a quedar íntimamente correlacionado con el Dogma Cristiano de la **Parusía** (en griego, Presencia), es decir, con la Segunda y Definitiva Venida del Cristo; más aún —lo desprendemos del anterior texto teilhardiano— Punto Omega y Parusía marcan un estado de "con-

(o una Weltanschauung en Tres Puntos)" 2. Págs. 135-137.

(56) "PARUSIA". Tomo III: Glorioso Advenimiento. IV: Resurrección y Juicio Universal. 28: Honduras de la Historia. Pág. 586, Versos 17-25.

(57) *Ibid.* 2. Nota 4. Pág. 137. Subrayados, nuestros.

junción", en el que la "Antropogénesis colectiva" hace de "condición (no suficiente ni determinante, desde luego, pero si necesaria)" de la Definitiva Presencia (Parusia) Crística.

El responder una pregunta anterior lo hemos dejado para este preciso ahora.

¿Cómo se podría aceptar una **emergencia** de Cristo, al final de los tiempos, si previamente no se admitiera su **inmergencia** o **sumergencia** en la Historia? He aquí las nociones teológicas claves del Cristianismo en una serie correlativa: **CREACION-ENCARNACION-PARUSIA**.

La Parusia es el coronamiento de la Encarnación del Verbo y de su Resurrección Personal. Categorías teológicas tan antiguas y de tanto sabor paulino —que acaso nunca fueron asumidas del todo en comprensión y vida—, tales como aquéllas del CUERPO MISTICO DE CRISTO y del PLEROMA, toman de pronto una luminosidad de relámpago en el pensamiento teilhardiano que nos ocupa.

CRISTO inmerso en la Historia por la Encarnación del Dios Trascendente al mundo y, su Creador, reúne la doble dimensión de la Inmanencia, lo en-sí del Mundo y del Hombre, con la Trascendencia, lo en-sí Divino.

La Encarnación de Dios en Cristo, representa en su misterio la dialéctica más honda de la armonía entre Trascendencia e Inmanencia, Trascendencia del Absoluto, Inmanencia del Cosmos y de la Humanidad.

Cristo con su Resurrección Personal no abandonó el Mundo, del todo, está presente en él a través de su Iglesia y en cinta de consumación. La Encarnación no ha terminado hasta el cumplimiento del MISTICO CUERPO DEL SEÑOR. ¿Qué es el Cuerpo Místico de Cristo? La Reunión de todos los miembros injertados en la Vida Divina; esto es, de los elegidos por la Gracia Santificante y por sus buenas obras; la Gracia está a disposición de todos, al menos potencialmente.

El Cuerpo Místico de Cristo es el Organismo Sobrenatural, formado por su Cabeza —el Cristo— y todos los demás miembros que, por la filiación divina mediante la Gracia y las buenas obras han merecido integrarle.

Ese mismo Organismo Divino-Humano es el PLEROMA.

Hasta aquí hemos tratado de exponer, brevemente, esas verdades teológicas fundamentales del Cristianismo; **Creación — Encarnación, Salvación — Parusia, Cuerpo Místico, Pleroma**.

Cabe, a continuación, preguntarnos ¿qué horizontes alcanzan esos clásicos dogmas cristianos en la óptica de la COSMOGENESIS Teilhardiana? Algo adelantamos ya con nuestro comentario a la Parusia conjugada al Punto Omega en Teilhard de Chardin, pero no es suficiente.

En primer lugar, toda la Historia Universal o Cosmogénesis adquiere, de pronto, un carácter "Sagrado" —"Sobrenatural" se diría en buena Teología—; el abismo de los millones de años, posteriores a la Creación pero anteriores a la Encarnación de la Segunda Persona Trinitaria Divina: el Lógos, el Verbo, la Razón, la Palabra; se presenta como un Cósmico **Adviento**. La Evolución desde el Átomo al Hombre ha sido la gran preparación del Universo, para la Inmersión de Dios en la Historia, y, habiéndose producido la Encarnación: **CRISTO SE HA CONVERTIDO EN EL CENTRO DEL UNIVERSO, DE LA COSMOGENESIS, DE LA HISTORIA UNIVERSAL**. Pero los cristianos parecen haberse olvidado de la Promesa del Señor más allá de su Resurrección Personal: la Segunda Venida o Presencia Definitiva (Parusia), y, la Consumación de su Cuerpo Místico con los elegidos (Pleroma).

Si la **Evolución** invirtió millones de años en llegar al Hombre y fue necesario un tan largo **Adviento** para la **Encarnación**, ¿no debemos presumir que —a la misma escala cósmica— el Tiempo Histórico de Maduración terrestre ha de emplear un lapso muy amplio para advenir al Punto Omega y, por ende, a la Parusia y al Pleroma Crísticos?

Tal es la amplitud astronómica de la Historia Universal, la cual está todavía encinta de parto, de alumbramiento; pero desde el hecho que está asumida por Dios en su Comienzo, Medio y Fin, tanto como en el decurso de su devenir, las acciones libres de los Hombres, por más que pendientes de un Premio o un Castigo eternos, y, los movimientos todos de la Cosmogénesis, están garantizados. Lo que no significa un determinismo histórico absoluto, ni mucho menos; pues, la suerte final de la Evolución está confiada al Hombre, a su libre albedrío, aunque él —hiciera lo que hiciera— se verá abocado, necesariamente, a un Juicio que, por estar al final de la Humana Historia bien merece el nombre de Juicio Final Universal.

Si al Hombre moderno y contemporáneo le resultaba "asfixiante" el Cosmos espacio-temporal de antiguos y medioevales, ¿no podríamos decir cosa igual de la "religiosidad" y de la "teología" profesadas en la Edad Media? Lo que no cuestiona sino —al contrario— deja intacta la Esencia misma del Cristianismo.

Admitiendo una mayor estabilidad de las formas espirituales religiosas —lo que no implica tampoco aceptar su arterioesclerosis— por relación a la gran mutabilidad de los conocimientos científicos, hemos de resolver afirmativamente la pregunta anterior. Y, el mérito de Teilhard de Chardín está en haberlo comprendido así; por ello es que sus mayores enemigos no son los librepensadores, ni siquiera los ateos, sino los **CRISTIANOS TRADICIONALES**. El nombre de Teilhard se convirtió en sig-

no de oposición entre Conservadurismo-Tradicionalismo, de un lado, y Progresismo-Modernismo de otro, al interior de su misma Iglesia: el CATOLICISMO.

Para Teilhard de Chardin el Progreso Máximo de la Tierra, su Maduración, se ha convertido en la **"condición necesaria"** de la Parusia Cristiana; con esta doctrina —en apariencia tan sencilla— ha provocado una Revolución en el Cristianismo, de un modo especial el Católico al que pertenecía, como no se conoce otra, desde la incorporación del Saber Antiguo a la Doctrina Cristiana durante los siglos de la Edad Media y en sus prolongaciones Renacentistas, realizada por los grandes doctores de la Iglesia. Por lo dicho —a nuestro juicio sin duda alguna— Teilhard de Chardin se encuentra en la línea de los más grandes pensadores cristianos; el Teilhardismo está llamado a constituir la tercera gran escuela de la Filosofía y de la Teología Cristianas, al lado del **Agustinismo** y del **Tomismo**. Por mi parte, sin descartar a las dos últimas —¡cómo lo haría si conforman el pensamiento clásico de la Filosofía Cristiana!— me uno entusiastamente a la vigorosa legión de los Teilhardianos.

Volviendo a la meditación sobre el Sentido y el Fin Últimos de la Historia, podemos decir lo siguiente:

Si el Hombre concedía un primer Sentido definitivo a la Cosmogénesis, el Sentido final resulta de ese Organismo Humano-Divino (Pleroma) cuya Cabeza es **Cristo**. El **Punto Omega** tiene dos lados, uno natural o humano, otro sobrenatural o Divino; uno immanente y otro trascendente y, su Eje Máximo es el Cristo Cósmico que recapitula la Inmanencia del Mundo y de la Humanidad —sobre los que ha ascendido— y la Trascendencia Divina del Absoluto —de quien ha descendido—. El **Punto Omega** encuentra su quicio sobre el que gira: en el **Cristo Cósmico**.

A pesar de lo grandioso de su Concepción científico-filosófico-teológica del Mundo, Teilhard no ha despegado sus pies de un necesario realismo.

Por ello admite ciertas "condiciones favorables" para que la Parusia y el Pleroma tomen la figura que, él ha intentado darles en cósmica perspectiva:

"() la Miríada humana se encuentra en su marcha decididamente polarizada hacia adelante. Hasta el punto de que, "con tal que el Cielo le dé vida" (Lo que supone, entre otras condiciones favorables:

- a) la ausencia, en el curso de la Antropogénesis, de toda catástrofe astronómica o biológica que destruya la Tierra o la Vida sobre la Tierra;
- b) el mantenimiento hasta el fin, sobre los continentes, —o el reemplazo por síntesis— de los recursos naturales que alimentan el cuerpo individual y social del Hombre;

c) un control suficiente (cuantitativo y cualitativo) de la reproducción para evitar una super-población de la Tierra o su invasión por un tipo étnico menos satisfactorio (.) no puede evitar (por una especie de infalibilidad estadística) propagarse de acuerdo con una figura definitiva por las propiedades siguientes: unificación, centración y espiritualización constantemente crecientes, —ya que el sistema entero se eleva distintamente hacia un punto crítico de convergencia final." (58)

Igualmente, junto al Realismo, Teilhard no ha dejado de reconocer el papel decisivo que una Iglesia —precisamente por ser **Katholikós** = Universal—, está llamada a desempeñar en el Futuro del Hombre; Iglesia Católica que tanto hizo por impedir el desarrollo y la difusión del Teilhardismo, cómodamente instalada en moldes tradicionales, llámense una vez más: **Agustinismo, Tomismo, Bonaventurismo, Scotismo, Suarismo**... "Impedimentos" que, la Providencia Divina convirtió en grandes estímulos y desafíos intelectuales; e Iglesia, por último, a la que Teilhard de Chardin permaneciera fiel hasta su muerte.

"(...), la maduración noosférica —decía en 1948— (ligada a una forma dinamizada de "caridad") no puede realizarse sin la acción animadora de la Iglesia, que crece en el corazón de la Humanidad. Lo que equivale a decir (proposición eminentemente satisfactoria) que sólo a condición y a fuerza de cristificarse por dentro alcanzará el Progreso terrestre el punto de desencadenamiento del "relámpago parusíaco". (59)

Puede, ahora sí, concluir Teilhard su originalísima reflexión —no exenta de ciertos antecedentes en la Patrística Griega, sobre los textos escriturarios de San Pablo y San Juan—:

"(...) un elemento más se dibuja en la base misma del cono de enrollamiento cósmico. En el Universo, habíamos comenzado por reconocer, la Vida es el Fenómeno central; y en la Vida, el Pensamiento; y en el Pensamiento, la agregación colectiva de todos los pensamientos sobre sí mismos. Y es ahora cuando, mediante una **cuarta opción**, nos vemos llevados a decir que todavía a mayor profundidad, o sea en el corazón mismo del fenómeno social, se halla en curso una suerte de **última-socialización**: aquíella en cuya virtud se forma poco a poco "la Iglesia", vivificando mediante su influencia y colectando bajo su forma más sublime todas las energías espirituales de la Noosfera; —la Iglesia, porción reflexivamente cristificada del Mundo; la Iglesia, foco principal de afinidades inter-humanas por super-caridad (Cf. (38))—; la Iglesia, eje central de convergencia

(58) Obras XI.— "Como Yo Veo (o Mi Punto de Vista)", I. I. 4. N.º (15). Pág. 158.

(59) XI.— "Tres Cosas Tal como Yo las Veo (o una Weitenschauung en Tres Puntos)". Nota Final. N.º 8. Pág. 142.

universal y punto preciso de encuentro vivo entre el Universo y el Punto Omega." (60)

Ha sido, sin embargo, en el último Ensayo de cierta extensión que saliera de sus manos: "**Lo Cristico**", dos meses antes de su muerte en Febrero de 1955, donde ha conseguido la perfecta armonía dentro de su Pensamiento, entre Universo y Dios. Por ello, ese escrito junto con "**La Misa sobre el Mundo**" y "**El Medio Divino**", constituyen la magnífica trilogía de los escritos de Teología Mística más finos que brotaron de su pluma. Para tomar una idea del contenido abordado en "**Lo Cristico**", volvamos a sus palabras:

"Entremettes, sonho cada vez mais em escrever algo de "confidencial" sobre o **Cristico**: Uma espécie de quinta-essência do Meio Divino, da Missa sobre o Mundo e do Coração da Matéria (Su autobiografía de 1950). Evocação da formidável "integração" psicológica (como se diz agora) realizável (e em curso de inevitável realização) o lo encontro entre o Cristo-pleromizante da Revelação e o Evolutivo convergente da Ciência. Todo o Universo que se amoriza, do íntimo ao imenso por sobre toda a Duração..." (61)

Un comentario más detallado de esos fundamentales trabajos Teilhardianos, queda reservado para la exposición de la Filosofía de la Religión en Teilhard de Chardin.

Queremos, por ahora, terminar el problema de: El Fin Último de la Historia —"(...), porque la Historia es paradoja y es misterio, (...)"— (62) con las arcanas palabras del Apocalipsis de San Juan, una de las fuentes imprescindibles para Teilhard de Chardin.

"Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya. Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo." (...)

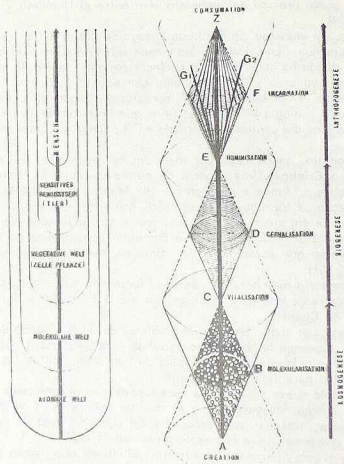
"Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin." (...)

(60) XI.— "**Como Yo Veo (o Mi Punto de Vista)**". I II: "**El Fenómeno Cristiano**" N° (24). Pág. 166.

(61) Carta a Jeanne Mortier, 22 de Septiembre de 1954. Rf "**Teilhard de Chardin, Mundo, Homem e Deus**". [Textos de Teilhard de Chardin seleccionados e comentados] — José Luis Archanjo, Ph. D. — Editora Cultrix. São Paulo, S. P. Brasil 1978. Nota 1 al Ensayo: "**O Cristico**". Pág. 239.

(62) Discurso Rectoral: Primera Lección del Curso Académico 1964-1965: "**Creo en el Hombre Moderno**" — Gabriel Cevallos García — Anales de la Universidad de Cuenca. Octubre-Diciembre de 1964. Tomo XX. N° 4. Pág. 699. Cuenca Ecuador.

Traigo a colación este Documento no sólo por haber estado presente en esa Conferencia —cuando la inauguración del Teatro "Carlos Cueva Tamariz" de la misma Universidad—, sino por el marcado espíritu teilhardiano de la pieza oratoria.



EQUIVALENCIAS DEL ALEMÁN AL CASTELLANO:

- 1 - ATOMARE WELT - Mundo Atómico.
- 2 - MOLEKULARE WELT - Mundo Molecular.
- 3 - VEGETATIVE WELT (Zelle Pflanze) - Mundo Vegetativo (Plantas).
- 4 - SENSITIVES BEWUSSTSEIN (Tier) - Conciencia Sensitiva (Animales).
- 5 - MENSCH - Hombre.

N B La terminología siguiente es perfectamente inteligible. (*)

(*) El autor ha sido tomado de "Evolution und 3ib I" Haag Haas Hürzeler Herder Bücher-Band 249 Herder Druck Freiburg im Breisgau 2. Auflage 1968 Seite 87 Las equivalencias nos corresponden.

"Al que tenga sed le daré gratis de la fuente de agua de vida. ()

"Dice el que testifica estas cosas: Sí, vengo pronto. Amén, Ven, Señor Jesús." (63)

V. VALORACIONES.

Se trata de llegar fundamentalmente a una valoración de la Filosofía Histórica Teilhardiana. Habíamos acotado, en un comienzo, que planteaba ciertas aporías, sintentizables en las de: "**Trascendencia Divina**", "**Trascendencia de la Libertad**", "**Complejidad de los Factores de la Historia**". De éstas la primera y la segunda están emparentadas con temas metafísicos y antropológico-éticos, respectivamente. La tercera entra de lleno al interior de una Filosofía de la Historia y se emparenta con el tópico denominado: "**El Motor de la Historia**".

"El esquema teilhardiano de unificación, que adolece de cierta simplificación, incluso de cierto simplismo, es, sin duda, insuficiente por sí mismo para dar plena cuenta del movimiento de la Historia: debe ser completado con elementos dialécticos tomados de Hegel, Marx, Bergson y del Cristianismo." (64)

Tales "**elementos dialécticos**" o "**factores efectivos**" de la Historia que han quedado a la penumbra, dentro de la Historiovisión Teilhardina, pueden ser varios; uno de los más importantes atañe al "**hecho social**".

"La **sociedad**: por la fidelidad de su memoria, por sus órganos de conservación y de transmisión, por los problemas que plantea el desarrollo de sus técnicas y de su organización, por las exigencias espirituales de su presente y de su futuro. Aquí Teilhard aporta mucho: ha reconocido la importancia del hecho social, se une a Marx en el reconocimiento de la técnica moderna. (...) Sin embargo, no ha dado, quizá, el lugar debido al factor económico y político." (65)

La "**alienación**" hace, también, en Teilhard una urgente necesidad de incorporación:

"El mal y el **pecado**, la infelicidad colectiva que es su consecuencia: el fenómeno de la "**alienación**" que, sin cambiar la condición natural del hombre, intensifica sus problemas y trastorna sus relaciones normales con la naturaleza, con el prójimo y con Dios.

(63) "Apocalipsis".— San Juan.— 21: 1 — 22: 13 — 21:6 — 22:20

(64) "El Pensamiento de Teilhard de Chardin".— Emile Rideau.— Cap. III. "Una Fenomenología de la Historia". Conclusión. 3. Pág. 118.

(65) *Ibid.* Pág. 120.

Consciente, evidentemente, del mal del hombre y del desorden de sus opciones, Teilhard, por diversas influencias, no parece haber introducido suficientemente en su teoría de la historia la dialéctica del **amo** y del **esclavo**: la opresión individual y colectiva del hombre por el hombre, la violencia y la injusticia, el frente de las instituciones sobre las exigencias de la conciencia, el factor de progreso, finalmente, que hay en la réplica al orden establecido. Incluso sin necesidad de recurrir a Marx, una lectura atenta del Antiguo Testamento, habría podido despertar a Teilhard al papel capital del "pobre" en la Historia.

El avance espiritual de la historia parece realizarse, más profundamente, a través de las intervenciones de Dios, cuya Pedagogía utiliza, en beneficio del hombre, la experiencia de la infelicidad que provocan sus fallos. La generosidad paciente de su misericordia se esfuerza en remontar las resistencias del hombre, constituyendo élites que comprenden el sentido de los acontecimientos y se transmiten la corriente del Espíritu: élites siempre perseguidas gratuitamente por el cuerpo social, pero que consiguen, sin embargo, irradiar su testimonio y modificar poco a poco la conciencia colectiva.

La fenomenología teilhardiana de la historia es, en conclusión, incompleta: está lejos de constituir una clave tan perfecta como para hacer inteligible (nosotros diríamos, por nuestra parte, **"totalmente"** **"inteligible"**) el progreso de aquélla. Sin embargo, escapa a la inercia del tiempo pagano, sin que sea menor el mérito por haber justificado la realidad del futuro con la presencia de Dios en el mundo y la universal finalidad hacia él. Hace también justicia a la historia profana, reconociendo su relativa autonomía, asumiéndola enteramente en el interior de la historia santa, centrada en Cristo. Unifica, en fin, los aspectos y las fases del desarrollo total de la historia en una visión grandiosa. Y no es extraño que su afán de unidad racional tropiece con el misterio de la libertad, de la de Dios y de la del Hombre, en cuyo diálogo e intercambios consiste el misterio de la historia." (66)

Lo dicho viene bien para matizar el rico mural teilhardiano —como no podría ser de otra manera— en sus luces y sombras inevitables, producidos, a la postre, de una obra humana, por más que asistida por la Ciencia, la Filosofía y la Revelación.

Nunca hemos defendido que científico, filósofo o teólogo alguno —por genial que fuera y es el caso de Teilhard de Chardin, qué duda cabe—, haya agotado la Verdad, pues, la Verdad es trascendente a toda mente humana y a todo sistema intelectual; los desborda simplemente.

(66) Ibid. Págs. 120-121. Paréntesis subrayado, nuestro.

El Teilhardismo queda allí, como el propio Padre Teilhard lo quería personalmente, para ser acrecentado y enriquecido en el Futuro. No un Sistema cerrado, sino un Sistema abierto en continuas vías de ulterior perfeccionamiento.

Muchos aspectos —lo sabemos— podrán entonces ser motivo de discusión dentro de la Filosofía Histórica Teilhardiana o, de su Fenomenología de la Historia —Fenomenología que, no se pierda de vista, ancla en definitiva en una Ontología de apertura Metafísica. (67)

Empero, si Teilhard de Chardin no agota la consulta a otros filósofos de la Historia, muy por el contrario más bien lo exige, la proposición inversa tiene igualdad de validez: cualquier otro filósofo de la Historia: Agustín, Hegel, Marx, Toynbee... necesitan, **pari-passu**, la confrontación con Teilhard. De allí es que, si la Historia fue para el jesuita francés su "**locus naturalis**", hacia el cual gravitaba lo más íntimo de su ser abismado en las "génesis" del Universo, del Hombre y del mismo Dios —no escandalice esto a nadie ya que la cara inmanente de la Divinidad Encarnada está, también, en camino de edificación del **Pleroma** u Organismo cósmico-humano-Divino en cinta aún de **Parusia**—; su nombre integra ya la galería de los más geniales pensadores de esa sugestiva disciplina, llamada: **FILOSOFIA DE LA HISTORIA**.

Resuenen en nuestros oídos la fórmula más concisa de la Historiovisión Teilhardiana, fundamento —a su vez— de una originalísima Ética o Canon de Acción Moral para la Humanidad del Futuro:

"Dicen los unos: "Esperemos pacientemente a que Cristo vuelva." Y los otros: "Más bien acabemos de construir la Tierra". Y piensan los terceros: "**Para apresurar la Parusia, acabemos de hacer al hombre sobre la Tierra**"." (68)

(67) "De esta fenomenología histórica, que se ha aplicado al desarrollo del ser, se desprende una **ontología**, que lo estudia en la jerarquía de sus grados, y cuya totalidad sintética forma una lógica de lo real: el mundo de la materia y de la vida, por una **cosmología**; el hombre, por una **antropología**;

Dios, por una **teología**." Op. Cit. Nota 102 al Capítulo III. Pág. 147.

Es importante, para una justipreciación exacta de la Teoría Histórica propuesta por Teilhard de Chardin, la sección pertinente de la Tesis Doctoral: "**Teilhard de Chardin, su Concepción de la Historia**". Traducción del Francés por el autor **Francisco Bravo** (Profesor de Filosofía Antigua en la Universidad Central de Caracas, Venezuela). Editorial Nova Terra, Barcelona 1970.

Cf. "**Tercera Parte.— Sentido de la Historia**". Para el Problema del "**Motor de la Historia**", ver especialmente el Capítulo Quinto: "**Agentes de la Historia**". Para el del "**Fin**" el Capítulo VI: "**El Fin de la Historia**". Cf. además la "**Conclusión**" y los otros capítulos de la misma Sección.

El original francés: "La Vision de L'Histoire chez Teilhard de Chardin", se ha publicado por: Les Editions du Cerf. Paris 1970. 448 páginas. Esta obra es decisiva para la noción de "Historia" en Teilhard; plácenos sobremana el que haya sido redactada en Francia y por un ilustre pensador, cuencano-ecuadoriano, para obtener el doctorado en Filosofía por la Universidad de París.

Ha sido citada por nosotros en otras Secciones del presente Ensayo-Tratado.
(68) V.— "El Porvenir del Hombre"; "El Corazón del Problema". Pensamiento Introdutorio. Pág. 319. Subrayado, nuestro.

VI. BIBLIOGRAFIA BASICA

I.—OBRAS COMPLETAS DE TEILHARD DE CHARDIN (En Curso de Publicación):—

I.1.—En Castellano:—

De la Primera Traducción del Francés a Lengua Extranjera —Español—, por Taurus Ediciones. Madrid-España.

- I.—"El Fenómeno Humano".— Sexta Edición, 1974. Págs. 383.
- II.—"La Aparición del Hombre".— Sexta Edición, 1967. Págs. 346.
- III.—"La Visión del Pasado".— Sexta Edición, 1967. Págs. 342.
- IV.—"El Medio Divino".— Quinta Edición, 1970. Págs. 178.
- V.—"El Porvenir del Hombre".— Tercera Edición, 1965. Págs. 384.
- VI.—"La Energía Humana".— Segunda Edición, 1967. Págs. 201.
- VII.—"La Activación de la Energía".— Segunda Edición, 1967. Págs. 388.
- VIII.—"El Grupo Zoológico Humano".— Quinta Edición, 1967. Págs. 137.
- IX.—"Ciencia y Cristo".— Primera Edición, 1968. Págs. 258.
- X.—"Como Yo Creo".— Segunda Edición, 1973. Págs. 274.
- XI.—"Las Direcciones del Porvenir".— Primera Edición, 1974.
- XII.—"Escritos del Tiempo de Guerra (1916-1919)".— Primera Edición, 1965. Págs. 463.
- XIII.—"Himno del Universo".— Tercera Edición, 1971. Págs. 169.
- XIV.—"Yo me explico".— Primera Edición, 1968. Págs. 238.
- XV.—"Ser más".— Segunda Edición. . .
- XVI.—"Cartas de Egipto (1905-1908)".— Primera Edición, 1967. Págs. 234.
- XVII.—"Cartas de Hastings y de París (1908-1914)".— Primera Edición, 1968. Págs. 350.
- XVIII.—"Génesis de un Pensamiento (Cartas 1914-1919)".— Tercera Edición, 1966. Págs. 369.
- XIX.—"Cartas de Viaje (1923-1939)".— Cuarta Edición, 1966. Págs. 232.
- XX.—"Nuevas Cartas de Viaje (1939-1955)".— Cuarta Edición, 1967. Págs. 193.
- XXI.—"Imágenes y Palabras".— Primera Edición, 1966. Pág. 222.

- **** XXII.—"Cartas Intimas.— (1919-1955)".— Primera edición, 1974. Pág. 535.
- ***** XXIII.—"Mundo, Hombre y Dios.— (Textos de Teilhard de Chardin)".— Primera Edición, 1978. Págs. 251.
- * Textos Seleccionados y Ordenados por Jean-Pierre Demoulin, Director del Centro Belga de Estudios y de Información Teilhard de Chardin.
- ** Esta Obra no ha sido encontrada.
- *** Album realizado por Jeanne Mortier y Marie-Louise Auboux con las Obras, Cartas y Documentos reunidos en los Archivos de la Fundación Teilhard de Chardin - París.
Prefacio de André George.
- **** Publicadas por la Editorial Desclée de Brouwer. Bilbao - España.
- ***** Edición en Portugués. CF I. 4. Infra.

N.B.— No se ha especificado la Colección ni el Número en los cuales aparecieron publicadas las Obras antes reseñadas, con el objeto de otorgar al **Corpus Teilhardiano** nuestro propio orden numérico y, obtener así, la Simbología que hemos empleado: **Obras I.—... Obras II.—... Obras III.—... etc.** Cabe indicar que estas designaciones guardan paralelismo, al menos hasta el Tomo XI, con la Edición Original en Francés de las **Editions du Seuil. París.**

I.2.—En Francés:—

Editions du Seuil, Paris.

Tome 1. **Le Phénomène humain** (1955).

Tome 2. **L'Apparition de l'Homme** (1956).

Tome 3. **La Vision du Passé** (1957).

Tome 4. **Le Milieu divin** (1957).

Tome 5. **L'Avenir de l'Homme** (1959).

Tome 6. **L'Energie humaine** (1962).

Tome 7. **L'Activation de l'Energie** (1963).

Tome 8. **La Place de l'Homme dans la Nature** (1949) ("**Le groupe zoologique humaine**". Albin Michel, Paris.).

Tome 9. **Science et Christ** (1965).

Tome 10. **Comment je crois** (1969).

Tome 11. **Les directions de l'avenir** (1973).

N.B.— Otras Obras se han publicado en distintas Editoriales de Francia.

1.3.—En Inglês:—

- "The Phenomenon of Man".**— (With an Introduction by Sir Julian Huxley).— Collins Fountain Books. A Montana Series. Glasgow-Great Britain. 1977.
- "Le Milieu Divin".**— Collins Fontana Books. London-Glasgow, Great Britain. 1976.
- "Toward the Future".**— A Helen and Kurt Wolff Book. Harcourt Brace Jovanovich. New York and London, U.S.A. 1975.
- "The Prayer of the Universe".**— (Selected from Writings in Time of War).— Collins Fountain Books. Glasgow-Great Britain, 1977.
- "Hymn of the Universe".**— Collins Fountain Books. Glasgow-Great Britain, 1977.
- "Let me Explain".**— Collins Fontana Books. London-Glasgow, Great Britain. 1974.
- "Letters from a Traveller (1923-1955)".**— (With an Introduction by Sir Julian Huxley: "The Thinker" and by Claude Aragonnes: "The Traveller").— Collins Fontana Books. London-Glasgow, Great Britain. 1975.

1.4.—En Português:—

- "Mundo, Homem e Deus (Textos de Teilhard de Chardin Seleccionados, Introduzidos, Traduzidos, Anotados e Comentados por José Luis Archanjo Ph. D.)".**— Editora Cultrix. Sao Paulo, Brasil. 1978.
- "Ciência e Cristo".**— Editora Vozes. Petrópolis, R. J. Brasil. 1974.
- "Blondel e Teilhard de Chardin (Correspondência Comentada por Henri de Lubac.)".**— Moraes Editores, Convergências 11. Lisboa, Portugal-S. Paulo, Brasil. 1968.

II — OBRAS SOBRE TEILHARD DE CHARDIN:—

- BRAVO, Francisco.— **"La Dialéctica en Teilhard de Chardin"**.— En "Estudios Filosóficos I".— Publicaciones de la Sociedad Venezolana de Filosofía. Tipográfica Editora Argentina. Buenos Aires. 1974. Págs. 9-40.
- BRUTEAU, Beatrice.— **"Evolución hacia la Divinidad.— Teilhard de Chardin y las Tradiciones Hindúes"**.— Editorial Diana. México. 1977. Págs. 287.
- CANEVARO, Katy — MARCHESE, Angelo.— **"Teilhard de Chardin, Hijo de Obediencia"**.— Ediciones Paulinas. Colección Iglesia en el Mundo 6. Bogotá-Colombia. 1967. Págs. 158.
- CEVALLOS GARCIA, Gabriel.— **"Evocación de Teilhard de Chardin"**.— Anales de la Universidad de Cuenca. Tomo XX. Enero-Marzo, 1964 N° 1. Págs. 7-14. Cuenca-Ecuador.
— **"Creo en el Hombre Moderno** (Discurso Rectoral. Primera Lección del Curso Académico 1964-1965)".— Anales de la Universidad de Cuenca. Tomo XX. Octubre-Diciembre, 1964 N° 4. Págs. 698-706.
- COLOMER, Eusebi.— **"Hombre y Dios al Encuentro.— Antropología y Teología en Teilhard de Chardin"**.— Edit. Herder. Barcelona. 1974. Págs. 477.
- COPLESTON, Frederick.— **"A History of Philosophy"**.— IX Volumes.— Volume IX, Part II: "Bergson to Sartre". Chapter Fifteen: "Two Religious Thinkers Teilhard de Chardin —G. Marcel— Differences in outlook", 113-134. Image Books Edition. A Division of Doubleday Company. Garden City, New York. U. S. A. 1977.
- CORÇAO, Gustavo.— **"Dois Amôres Duas Cidades"**.— II Tomos.— Livraria AGIR Editora. Rio de Janeiro-Brasil. 1967. Págs. 281, 413 respectivamente.
- CRESPY, Georges.— **"Ensayo sobre Teilhard de Chardin.— De la Ciencia a la Teología"**. Ediciones Sígueme. Colección Hinneni 59. Salamanca-España. 1967. Págs. 227.
- CRUSAFONT PAIRO, Miguel y otros.— **"En Torno a Teilhard (Coloquio del Grupo Español de Trabajo Teilhard de Chardin)"**.— Taurus Ediciones Madrid. 1969. Págs. 130.
- CUENOT, Claude.— **"Nuevo Léxico de Teilhard de Chardin"**.— Taurus Ediciones. Madrid. 1970. Págs. 310.
— **"Pierre Teilhard de Chardin. Las Grandes Etapas de su Evolución"**.— Taurus Ediciones. Madrid. 1967. Págs. 638.

- **"Teilhard de Chardin"**.— Edit. Labor. Nueva Colección N. 24. Barcelona. Cuarta Edición. 1973. Págs. 218.
- **"Lo que verdaderamente dijo Teilhard de Chardin"**. Edit. Aguilar. México. 1974. Págs. 255.
- **"Ciencia y Fe en Teilhard de Chardin"**. Plaza Janes Editores. Barcelona. 1971. Págs. 122.
- CHAUCHARD, Paul. — **"El Ser Humano según Teilhard de Chardin"**. Edit. Herder. Barcelona. Tercera Edición. 1972. Págs. 229.
- DALLE NOGARE, Pedro. — **"Humanismos e Anti-Humanismos"**.— Editora Vozes. Petrópolis R. J.— Brasil. 5ª Edição. 1979. Págs. 290.
- DELFGAAUW, Bernard. — **"Teilhard de Chardin y el Problema de la Evolución"**.— Ediciones Carlos Lohlé. Bs. Aires. 1967. Págs. 126.
- DE LIMA VAZ, Henrique Cláudio. — **"Universo Científico e Visão Cristã em Teilhard de Chardin"**.— Editora Vozes, Petrópolis, R. J. Brasil. 1967. Págs. 140.
- DE TERRA, Helmut. — **"Mi Camino Junto a Teilhard de Chardin"**.— Edit. Alfaguara. Madrid-Barcelona. 1967. Págs. 182.
- FIERRO, Alberto. — **"El Proyecto Teológico de Teilhard de Chardin"**. Ediciones Sigueme. Lux Mundi 30. Salamanca-España. 1971. Págs. 653.
- GOERRES, Ida Federica. — **"Teilhard de Chardin — Hijo de la Tierra"**.— Edit. Guadalupe. Bs. Aires. 1974. Págs. 111.
- GUERRERO, Eustaquio. — **"Teilhard de Chardin. Aspectos Fundamentales de su Obra"**.— Studium Ediciones. Madrid. 1969. Págs. 179.
- HAAG, Herbert — HAAJ, Adolf. HÜRZELER, Johannes. — **"Evolution und Bibel"**.— Herder. Bucherei. Band. 249. Herder Druck. Freiburg im Breisgau. 2. Auflage. 1968. 124 Seiten.
- LABERGE, Jacques. — **"Da Angústia a Visão. — Oração Inaciana de Teilhard de Chardin"**.— Edições Loyola. São Paulo. 1975. Págs. 230.
- LA FAY, Georges. — **"Teilhard de Chardin. — Síntesis de su Pensamiento"**.— Ediciones Sigueme. Colección Iglesia, Siglo XX.

Salamanca-España, 1967. Págs. 78. Más esquemas en Cuadros Sinópticos.

LEPP, Ignace.— **"La Nueva Tierra.— Teilhard de Chardin y el Cristianismo en el Mundo Moderno".**— Ediciones Carlos Lohle Bs. Aires-México. 1972. Págs. 196.

MAGLOIRE, George — CUYPERS, Hubert.— **"Presencia de Teilhard de Chardin".**— Ediciones Betis. Barcelona. 1967. Págs. 260.

MARITAIN, Jacques — **"El Campesino del Garona".**— Edit. Desclée de Brouwer. Bilbao-España. 1967. Págs. 355.

NUNES, J. Paulo.— **"Teilhard de Chardin, O Santo Tomás do Século XX".**— Edições Loyola. São Paulo - Brasil. 1977. Págs. 212.

QUILES, Ismael.— **"Introducción a Teilhard de Chardin.— El Cosmos, el Hombre y Dios".**— Tea, Tipográfica Editora Argentina. Buenos Aires. 1975. Págs. 170.

— **"El Hombre y la Evolución según Aurobindo y Teilhard".**— Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas "Oriente - Occidente", Escuela de Estudios Orientales. Universidad del Salvador. Ediciones Depalma. Buenos Aires - Argentina. 1976. Págs. 154.

QUINZIO, Sergio.— **"Qué ha dicho verdaderamente Teilhard de Chardin".**— Edit. Doncel. Madrid. 1972. Págs. 174.

RIAZA, Fernando.— **"Teilhard de Chardin y la Evolución Biológica".**— Ediciones Alcalá. Colección Romania, Serie Pensamiento 7. Madrid. 1968. Págs. 443.

RIDEAU, Emile.— **"El Pensamiento de Teilhard de Chardin".**— Ediciones Península. Barcelona. 1968. Págs. 548.

SAHAGUN LUCAS HERNANDEZ, Juan.— **"Persona y Evolución.— El desarrollo del ser personal en el pensamiento de Teilhard de Chardin".**— Ediciones Aldecoa. Publicaciones de la Facultad Teológica del Norte de España, Sede en Burgos 30. Burgos-España. 1974. Págs. 346.

— **"Convergencia y Personalización en la Obra de P. Teilhard de Chardin".**— En **"Antropologías del siglo XX"**, Dirigido por J. de Sahagún Lucas y en Colaboración Ediciones Sigueme. Hermeneia 5. Salamanca-España. 1976. Págs. 277.

SPEAIGHT, Robert.— **"Teilhard de Chardin—Biografía"**.— Edit. "Sal Terrae". Colección "Mundo Nuevo" 4. Santander-España. 1972. Págs. 568.

TRESMONTANT, Claude.— **"Introducción al Pensamiento de Teilhard de Chardin"**.— Taurus Ediciones. Madrid. Sexta Edición, 1968. Págs. 96.

URALDI, Pietro.— **"Encuentro con Teilhard de Chardin y Evolución de las Religiones"**.— Edit. Kier. Serie Problemas del Siglo N° 4. Buenos Aires. 1972. Págs. 97.

Varios.— **"Carnets Teilhard"**.— Editorial Columba. Buenos Aires-Argentina.

- 1.—"Vocabulario Teilhard".— CUYPERS, Hubert. Págs. 80.
- 2.—"Teilhard Testigo del Amor".— CHAUCHARD, Paul. Págs. 63.
- 3.—"Teilhard y Saint Exupery".— DEVAUX, André A. Págs. 105.
- 4.—"Pro y Contra Teilhard".— CUYPERS, Hubert. Págs. 84.
- 5.—"Teilhard y las Grandes Derivas del Mundo Viviente".— MEYER, François. Págs. 70.
- 6.—"Evolución y Temporalidad según Teilhard".— PERIGORD, Monique. Págs. 61.
- 7.—"Teilhard y la Vocación de la Mujer".— DEVAUX, André A. Págs. 80.
- 8.—"Historia Natural de la Humanidad según Teilhard".— DU-ROUX, Paul-Emile. Págs. 132.
- 9.—"Conciencia, Reflexión y Colectivización según Teilhard".— THYS, Albert. Págs. 122.
- 10.—"Teilhard y el Personalismo".— LIGNEUL, André. Págs. 93.
- 11.—"Teilhard y el Optimismo de la Cruz".— CHAUCHARD, Paul. Págs. 80.

VITAL KOPP, Josef.— **"Origen y Futuro del Hombre.— Teilhard de Chardin y su Concepción del Mundo"**.— Edit. Herder. Barcelona. 1965. Págs. 103.

VON HILDEBRAND, Dietrich.— **"Cavalo de Tróia na Cidade Je Deus"**.— Livraria AGIR Editora. Rio de Janeiro-Brasil. 1971. Págs. 268.

VOGT, Joseph.—**"El Concepto de la Historia de Ranke a Toynbee"**.—
Ediciones Guadarrama. Colección Punto Omega. Sección:
Historia Nº 16. Madrid. Segunda Edición, 1974. Págs. 202.

WILDIERS, N. M.—**"Teilhard de Chardin"**.— Edit. Fontanella. Tes-
tigos del Siglo XX, Nº 4. Barcelona. Cuarta Edición, 1968.
Págs. 189.

Libros que no tratan exclusivamente sobre Teilhard de Chardin,
pero en los que se estudia su Pensamiento.

Artículos, Conferencias.

INMANENCIA DEL LENGUAJE Y AGNOSTICISMO(*)

Octavio Chacón Toral

Propuesta para una defensa del sentido del lenguaje religioso

"Y respondiendo Simón, dijo: Maestro, con haber estado bregando toda la noche, nada cogimos; pero sobre tu palabra soltaré las redes".

(San Lucas V, 5).

1. Sentido de la filosofía cristiana

E. Gilson, en "El Espíritu de la Filosofía Medieval", caracteriza con precisión al filósofo cristiano: *"Lo que pregunta simplemente el filósofo cristiano es si, entre las proposiciones que él cree verdaderas, no hay cierto número que su razón pudiera saber verdaderas. Mientras el creyente estriba sus acertos sobre la convicción íntima que su fe le confiere, permanece puro creyente y aún no ha entrado en el dominio de la filosofía; pero en cuanto halla entre sus creencias verdades que pueden llegar a ser objeto de ciencia, se convierte en filósofo. Y si esas luces filosóficas nuevas se las debe a la fe cristiana, se convierte entonces en filósofo cristiano"* (1).

El filósofo cristiano descubre en la Revelación una serie de verdades que él decide saberlas, además de creerlas. Saber estas verdades supone demostrarlas, apoyándose exclusivamente en medios racionales. Pero, precisamente estas "luces filosóficas" se deben a la fe cristiana. La fe señala la meta al filósofo y produce en él una auténtica "conversión" que le obliga a mirar el mundo de otra forma, a la luz de la cual aparecen los problemas filosóficos y el camino de sus soluciones racionales. El filósofo cristiano realiza una actividad netamente racional; por eso es

(*) Este artículo fue presentado, como Ponencia, al Primer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana celebrado en Córdoba, Argentina, en Octubre de 1979. Fue publicado en "La Filosofía del Cristiano, hoy", T. III, Sociedad Católica Argentina de Filosofía, Córdoba, 1981.

(1) E. Gilson, "El Espíritu de la Filosofía Medieval", Emecé Ed. S.A., B.Aires, p. 40.

filósofo. Pero potenciada y guiada por la fe; por eso es cristiano: *"No envano imprimió Dios la luz de la razón en la mente humana; y la añadida luz de la fe dista tanto de apagar o disminuir la virtud de la inteligencia, que antes bien la perfecciona y, aumentadas sus fuerzas, la hace hábil para mayores empresas"* (2).

Planteada así la relación entre fe y razón. Si la fe entra en la constitución y no en la textura de la filosofía — como dice Gilson —, la noción de "filosofía cristiana" adquiere pleno sentido como "ejercicio cristiano de la razón" (3). Sin embargo, para que la filosofía cristiana sea un hecho se requiere, antes que nada, que la Revelación diga algo de algo o, dicho de una manera más general, que el lenguaje religioso sea un lenguaje informativo. Esto nos lleva a plantear el problema del lenguaje religioso.

2. El problema del lenguaje religioso

Es sabido que los Neopositivistas, de una manera expresa R. Carnap y A.J.Ayer, han negado todo sentido al lenguaje religioso. La proposición "Dios existe", si "Dios" no se identifica con ningún objeto natural, es tan sólo una pseudo—proposición, puesto que no es empíricamente verificable (4). Para Carnap, la religión, como la metafísica, es simplemente "una mediocre expresión del sentimiento vital". Ambos —el creyente como el metafísico— son "músicos sin talento musical" (5). Ayer es menos clemente: el creyente no es sino un enfermo mental, su lenguaje sólo puede tener interés para un psicoanalista (6).

(2) León XIII, "Aeterni Patris", parag. 2, Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, publicaciones de la Junta Técnica Nacional, Madrid 1955.

(3) E. Gilson, Op. Cit., p. 21.

(4) A. J. Ayer, "Lenguaje, verdad y lógica", Eudeba, B.Aires 1971, ps. 126-147.

(5) R. Carnap, "Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", 1931. Citado por O. Antiseri, "El problema del lenguaje religioso", Ed. Cristiandad, Madrid, 1974, p. 36.

(6) A. J. Ayer, Op. Cit. p. 147.

Se puede llamar "inmanencia del lenguaje" a esta su presunta incapacidad de trascender la realidad controlable por medios experimentales. Por otra parte, la suspensión del juicio, la renuncia a afirmar o negar la proposición "Dios existe", caracteriza al Agnosticismo. Sin embargo, hay una diferencia importante. El Agnóstico Clásico, Positivista, suspendía su juicio porque la existencia de Dios era un problema inabordable para una razón condenada a la inmanencia. El Neopositivista arguye que la expresión "Dios existe" es una pseudo proposición, carece de sentido, por eso no puede ser afirmada ni negada. Se trata de un Agnosticismo Semántico. El Agnosticismo Clásico reconocía, al menos, que había un problema, aunque insoluble. Admitía de hecho la posibilidad de la existencia de Dios. Su situación era la duda. En cambio, el Agnostismo Semántico niega la existencia del problema; el lenguaje religioso sólo plantea Pseudo problemas, que deben ser disueltos, no resueltos. En cuanto a la posibilidad de Dios, algo que no tiene sentido no es posible. Es un Agnosticismo que roza con el Ateísmo. Por ello lo han llamado también "Ateísmo Semántico". (7)

Se han dado intentos empiristas de superar este agnosticismo semántico. Sustento la tesis que sólo es superable abandonando los límites del empirismo, es decir, negando la inmanencia del lenguaje religioso.

3. La devolución del sentido al lenguaje religioso

La acusación de sinsentido contra el lenguaje religioso se basa en presupuestos verificacionistas. Pero, el criterio de verificabilidad ha sido cuestionado dentro y fuera del empirismo, sin lograr una formulación definitiva. Al entrar en discusión, ha vuelto a reaparecer la posibilidad de un sentido para el lenguaje religioso (8).

(7) D. Antiseri, Op. Cit. ps. 28-30. A cerca de la impropiedad del término "Agnosticismo": A. J. Ayer. Op. Cit. p. 142.

(8) Javier Sáñabá Garay, "Lenguaje religioso y filosofía analítica", Ariel, Barcelona, 1977, ps. 20-36.

Dentro del empirismo, la restauración del sentido del lenguaje religioso procede de dos fuentes:

- La nueva concepción del lenguaje del "último Wittgenstein"
- el Falsacionismo de K. Popper.

En sus "Investigaciones Filosóficas" (1945-1949), Wittgenstein critica su concepción del "Tractatus" (1918). No existe un lenguaje ideal (lógico-matemático), isomorfo con la realidad empírica, que acapare para sí todo el sentido; existen diversos juegos de lenguaje, que se rigen por sus propias reglas. Estas reglas están dadas por el "uso" del lenguaje en una "forma de vida". Es el uso del lenguaje el que determina su sentido. Así habrá diferentes sentidos en correspondencia con los diferentes usos o juegos de lenguaje:

"Todo signo solo aparece muerto, ¿Qué es lo que le da la vida? Vive en su uso" (9).

"La palabra juego de lenguaje" debe acentuar aquí que el habla del lenguaje es parte de una actividad o una forma de vida. Pon ante los ojos la variedad de los juegos de lenguaje en ejemplos como éstos y otros parecidos: mandar y actuar según lo mandado - describir un objeto según sus apariencias o sus medidas - confección de un objeto según su descripción (dibujo) - información de un proceso - estatuir una hipótesis y probarla (...) - rogar, agradecer - maldecir, saludar, rezar" (10).

Siendo así, el lenguaje religioso es también un juego de lenguaje. Para averiguar el sentido de una expresión religiosa habrá que preguntar por su uso en una forma de vida. Pero una expresión religiosa tiene un sentido: *"el sentido de la vida se puede llamar Dios. Orar es pensar en el sentido de la vida"* (11).

(9) L. Wittgenstein, "Philosophische Untersuchungen", parág. 432.
Cit. por Antón Grabner - Häder, "Semiótica y Teología", Ed. Verbo Divino, p. 23, Estella (Navarra) 1976.

(10) L. Wittgenstein, Op. Cit., parág. 23.

(11) L. Wittgenstein, "Notebooks" (1914-1916), 8.7.16., citado por D. Antiseri, Op. Cit., p. 181.

Incluso la metafísica, desde esta óptica cobra un sentido. Para los Analistas de Oxford, continuadores del último Wittgenstein, la metafísica es ante todo un nuevo modo de ver el mundo, una "visión", que no tiene finalidad informativa, sino moral, política, sociológica. En muchos casos ha dado lugar a hipótesis científicas, pero porque obliga a ver las cosas de otro modo y surgen nuevos problemas y nuevas formas de enfrentarlos. Una nueva metafísica —dice Gallie— debe ser comparada más bien con una innovación artística: con la introducción de una nueva dimensión visiva, o un nuevo tipo de escala musical. Siendo así, las metafísicas son relativas y transitorias (12).

También Popper devuelve el sentido a las proposiciones religiosas. Su criterio de falsificabilidad es un criterio demarcatorio, permite distinguir, no entre proposiciones con sentido y proposiciones sin sentido o pseudo—proposiciones, sino entre proposiciones con sentido empírico (científicas) y proposiciones sin sentido empírico: lógico matemáticas, metafísicas.

Frente al verificacionismo, lo que hace a una proposición científica (empírica), no es el ser verificada por medio de la observación, sino el poder ser falsificada por ella: *"Un sistema es científico (empírico) únicamente cuando sus aserciones pueden ser eliminadas por obra de la observación; un sistema en efecto es científico cuando resulta confirmado por intentos de producir tales eliminaciones, es decir por intentos de refutarlas"* (13). Para ello se requiere que la proposición prohíba muchas cosas que pueden de hecho suceder y ser observadas. La pregunta que hay que hacer para averiguar si se trata de una proposición científica es ¿qué tendría que suceder para que la proposición sea falsa? Cuando la proposición no puede presentar posibles observaciones experimentales en su contra no

(12) D. Antiseri, Op. Cit., ps. 87—100.

(13) K. R. Popper. "The demarcation between Science and Metaphysics", en "Conjectures and refutations" (Londres 1965) 256, citado por D. Antiseri, Op. Cit., p. 101.

es una proposición científica.

A. Flew fue el encargado de aplicar el criterio de demarcación de Popper al lenguaje religioso. Su alegato ha recibido el nombre de "Desafío de Flew".

4. El desafío de Flew

Flew se vale de una parábola aducida por J. Wisdom:

Dos exploradores encuentran en medio de la jungla un lugar roturado donde crecen flores y hierbas. "Habrá un jardinero que cuida de este rincón", dice el uno. "No existe ningún jardinero", dice el otro. Ambos deciden montar guardia para sorprender al jardinero. Pero, el jardinero no aparece. "Será un jardinero invisible", dice el primero. Los dos exploradores toman una serie de precauciones para cerciorarse de la presencia o no del jardinero: alambres espinosos electrificados, perros policías. Pero pasa el tiempo, y ni los alambres, ni los perros policías denuncian al invisible jardinero. "Es un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no emana ningún olor y perfectamente silencioso, un jardinero que cuida secretamente el jardín de sus amores", arguye el creyente. Por fin el escéptico se desespera: "Pero, qué queda de tu afirmación originaria? Ese jardinero que tú consideras invisible, intangible, eternamente esquivo, ¿en qué se diferencia de un jardinero imaginario? o de ningún jardinero? (14).

El ejemplo ilustra como una afirmación (existe un jardinero) dotada al principio de valor informativo, al ser modificada ante los sucesivos intentos de falsificarla (extratagema convencionalista), al final termina por no significar nada. La proposición ha subsistido sólo aparentemente, en realidad ha muerto con la

(14) A. Flew, "Theology and falsification", en "New essays in Philosophical Theology" (Londres 1966) 97. Citado por D. Autiseri, Op. cit. p.102.

muerte de las mil calificaciones; en tal caso, nada puede suceder para que la proposición en cuestión sea falsa.

Este es el fin que espera a las proposiciones religiosas. Pretenden informar acerca de Dios, el mundo y el hombre, pero nada puede suceder para que sean falsas. ¿Qué tendría que suceder para que la proposición "Dios ama a los hombres como padre" sea falsa?, se pregunta Flew. Si aducimos el hecho de que Dios, Todopoderoso, deja morir de cáncer de garganta a un niño inocente, mientras su padre terrenal daría la vida por salvarlo, se nos responde que esto no afecta al amor paternal de Dios; si viéramos las cosas como Dios las ve, descubriríamos que Dios realmente ama al niño. Entonces, ¿qué tendría que suceder para que la proposición "Dios ama a los hombres como padre" sea falsa?. La conclusión de Flew es que esta proposición ha perdido su sentido; pretendiendo informar, nada informa en realidad. Al ser infalsificable, ha muerto con la muerte de las mil calificaciones (15).

El criterio de demarcación distinguía, en principio, entre proposiciones con sentido empírico (científicas) y proposiciones con sentido no empírico. Pero cuando una proposición con sentido no empírico (infalsificable) pretende informar se transforma en un sinsentido, puesto que de hecho ha muerto ya con "la muerte de las mil calificaciones".

5. Respuestas al desafío de Flew

Dentro del empirismo sólo cabía dos respuestas en defensa del sentido del lenguaje religioso: 1) desplazar el problema hacia otro terreno: las proposiciones religiosas efectivamente carecen de contenido empírico, por tanto no poseen valor informativo, por eso no son falsificables. Poseen sentido, pero no informativo. 2) Aceptar los términos del desafío: las proposiciones religiosas enuncian algo, poseen contenido empírico y

(15) Cf. D. Antiseri, *Op. Cit.*, Ps. 103-105.

son falsificables.

Según Darío Antiseri (16), la primera respuesta estaría encarnada en la llamada "ala izquierda de Oxford", constituida por autores como:

- R. M. Hare. Para quien la religión es un "blik", es decir una actitud irracional frente al mundo, de la que dependen nuestras afirmaciones acerca de él y no viceversa.
- J.J.C. Smart y E.L. Allen, que aducen una interpretación pragmática de los argumentos y la existencia de Dios: apoyan nuestra adoración o nos llevan a concluir la necesidad de la existencia de Dios para conservar nuestra "forma de vida".
- Thomas Mc Pherson. Para quien el lenguaje de la religión es el lenguaje del silencio. En esto se considera solidario con Wittgenstein y Otto. La crítica del neopositivismo ha sido beneficiosa para la religión, ha desenmascarado ese intento de expresar lo inexpressable que se llama Teología.
- R. F. Holland, quien sostiene que se puede hablar a Dios, pero no sobre Dios. Las afirmaciones religiosas lo son en realidad sobre el creyente.
- R. B. Braihwaite y R. Hepburn, con su reducción de la religión a la moral: las afirmaciones de una religión se reducen a la intención de seguir una forma de vida. Esta intención va a compañada, a la manera de un modelo, de una historia, la misma que para cumplir su misión no tiene que ser necesariamente verdadera. Esto sería suscrito también por Paul Van Buren: *"la fe cristiana no consiste en afirmaciones cosmológicas o metafísicas sobre la naturaleza última de las cosas. Es una visión del hombre, un modo de considerar la*

(16) Cf. Ibid. Ps. 108-156.

situación humana derivada de la libertad contagiosa de Jesús. Aceptar esta perspectiva significa comprometerse en un modo de vida que reproduce en el mundo de hoy el estilo de libertad de Jesús" (17).

A Mac Intire. Reconoce que el creyente realiza afirmaciones, pero su fundamento no está en los hechos y en las razones, sino en la aceptación de una autoridad. Cualquier intento de fundamentar racionalmente la fe la disuelve. En este sentido, la metafísica no es una aliada sino una enemiga de la religión. La posición de W.F. Zuurdeeg es muy semejante. Distingue entre lenguaje empírico, analítico y conviccional. El lenguaje religioso es de este tipo último: no pretende probar y demostrar, sino convencer. Por eso no es falsificable. Como tal expresa también una convicción, incluso a pesar de los hechos y las razones.

D. Antiseri resume así la respuesta del "ala izquierda de Oxford": *"Sus puntos de vista coinciden, al menos, en dos rasgos fundamentales:*

- a) consideran las proposiciones religiosas carentes de sentido empírico y, por tanto, sostienen que ninguna visión religiosa del mundo puede darnos información alguna.*
- b) Ven la religión como un fenómeno esencialmente irracional, cerrando así una doble posibilidad: 1) la posibilidad de una apologética de tipo tradicional (pruebas clásicas de la existencia de Dios), 2) la posibilidad de motivar racionalmente la elección entre los diversos credos religiosos" (18).*

Siguiendo a Antiseri, el "ala derecha de Oxford" estaría representada por:

— B. Mitchel. Afirma que las proposiciones religiosas tienen

(17) P. Van Buren, "The secular meaning of the Gospel" (Londres 1963). Tomo la cita de D. Antiseri, Op. Cit., p. 153.

(18) D. Antiseri, Op. Cit. p. 132.

sentido factual y son falsificables aunque no conclusivamente. Siempre puede más la fe en la autoridad que los hechos en contra. Además esta fe puede apoyarse en razones. En esto se diferencia del blik del pobre psicópata de Hare.

Propone a su vez una parábola:

Un extranjero, después de pasar toda una noche hablando con un partisano, le convence de que está de su parte. Más adelante, algunas de sus acciones confirman su lealtad, pero otras, las más, parecen desmentirla. Sin embargo el partisano confía en el extranjero: "¿Qué tendría que hacer el extranjero —le preguntan sus compañeros— para que admitieras que estás equivocado, que él no está de nuestra parte?" Pero el partisano se niega a responder. "No está dispuesto a juzgar al extranjero" (19).

- J. Hick. Sostiene la falsificación "escatológica" de las proposiciones religiosas. No son falsificables en esta vida pero, en principio, pueden —y sólo pueden— ser falsificadas en la otra, ahora son aceptables (las de la fe cristiana) gracias a la garantía de la figura de Jesucristo. Muy semejante es la postura de I.M. Crombie.
- I.T. Ramsey. Recurre a la experiencia religiosa. La finalidad del discurso teológico es evocar una "situación teológica", es decir, una experiencia en la que de pronto todo se aclara, y desencadenar "un compromiso-confianza cósmico. El razonamiento tiene la función de evocar la "situación teológica".

En resumen los del "ala derecha de Oxford", encarnando la segunda respuesta:

1. Admiten que las proposiciones religiosas son en principio

falsificables.

2. Pero esta falsificación: o bien no es conclusiva, puesto que sobre todo está la autoridad; o bien no es temporal (escatológica, post mortem); o bien se lo hace a partir de una experiencia religiosa.
3. La razón apoya la fe en la autoridad, evoca o conduce a la experiencia religiosa.
6. Descripción del lenguaje religioso

Toda teoría acerca del lenguaje religioso debe ir precedida de una descripción fenomenológica del mismo. Lo que aquí se propone no es sino un primer acercamiento al fenómeno. De todas formas, si prescindiendo de toda teoría acerca del valor del lenguaje, preguntáramos al usuario del lenguaje religioso, es decir al creyente, qué pretende con él, su respuesta podría resumirse en los siguientes puntos:

1. El creyente insiste en que enuncia algo, su lenguaje es, también, informativo (lo que no excluye otros usos del lenguaje religioso).
2. Aquello que enuncia se refiere al último fundamento del mundo y del hombre, al cual llama Dios.
3. El creyente sostiene lo que enuncia a pesar de que no puede demostrarlo. El creyente, en tanto tal, no sabe algo.
4. Sostiene lo que enuncia basándose en el hecho de que otro que sabe y no puede engañarle lo enuncia también. La autoridad del otro es el fundamento de su afirmación. Cree en algo porque cree en alguien. "Ad fidem pertinet aliquid et aliquid credere", escribe Santo Tomás. En el cristianismo, aceptamos determinados enunciados porque creemos en

Cristo y en su palabra. Esto ha sido destacado muy bien por Pieper.

5. Pero, a su vez, la autoridad tiene un fundamento: el testimonio. Por su testimonio el otro nos ha convencido que es Testigo de la verdad, es decir, que sabe y es veraz. Cristo nos ha convencido, no sólo que sabe y es veraz, más aún, que es la Verdad, con su vida, su doctrina, sus milagros, el cumplimiento de las profecías, etc.

Si ésta se considera una descripción al menos correcta del fenómeno del lenguaje religioso, cualquier defensa del mismo que no la haga justicia, de hecho, no satisface las exigencias del creyente y debe ser rechazada por insuficiente. Por tanto:

1. No realiza una auténtica defensa del sentido del lenguaje religioso todo aquel análisis que le niega un sentido informativo trascendente. Defender el sentido del lenguaje religioso supone defender el sentido de un lenguaje que hable sobre Dios.
2. Tampoco defienden el sentido del lenguaje religioso aquellas teorías que no reconocen que el último fundamento está en el testimonio del testigo. Para creer en algo, hay que creer en alguien. Pero ese alguien nos ha convencido con algo: lo que él ha dicho y, sobre todo, lo que él ha hecho.

Esto nos permite aclarar la relación entre razón y fe. ¿Se puede razonar la fe? Aparentemente, no. El que sabe algo no necesita creer ni puede creer en ello. Yo creo en la Teoría de la Relatividad, Eddington no; la sabe. El razonar la fe sólo tiene como consecuencia la disolución de la fe. La fe razonada deja de ser fe. Además, así debe ser, el saber es más perfecto que el creer: "No se trata en modo alguno de sostener que la fe sea un tipo de conocimiento superior al del conocimiento racional. Jamás lo pretendió nadie. Al contrario, es evidente

que el creer es un simple sucedáneo del saber y que, todas las veces que sea posible, substituir la creencia por la ciencia es siempre para el entendimiento una ganancia positiva" (20).

Esto es verdad, pero sólo si consideramos parcialmente el fenómeno de la fe. Creer es no sólo creer en algo sino, sobre todo, creer en alguien. Ahora bien, la verdad creída al transformarse en verdad sabida fortalece la fe en el testigo: *intellige ut credas*. Y no podía ser de otra forma porque el alma de la investigación es la propia fe: *fides quaerens intellectum* y su condición: *crede ut intelligas*.

"Maestro, con haber estado bregando toda la noche, nada cogimos; pero sobre tu palabra soltaré las redes" (21).

Y, después de la pesca milagrosa, Pedro creyó más en Cristo: "*Retírate de mí, porque soy hombre pecador, Señor*" (22).

La verdad sabida aumenta el testimonio del testigo. Aunque no se pueda demostrar que la racionalización de la fe es esencial al fenómeno religioso (de hecho la "fe del carbonero" es auténtica fe y su expresión auténtico lenguaje religioso), la racionalización de la fe no la disuelve, sino que la fortalece. De modo que todas aquellas teorías que consideran la fe como algo incompatible con la razón no hacen justicia al fenómeno del lenguaje religioso.

8. La superación de la inmanencia

El lenguaje religioso es un lenguaje también enunciativo, que nos informa acerca de Dios como fundamento último del mundo y del hombre, basándose en la autoridad de un testigo y que, en principio, puede ser justificado racionalmente. ¿Puede el

(20) E. Gilson, *Op. Cit.*, p. 40.

(21) San Lucas V, 5.

(22) San Lucas V, 8.

lenguaje religioso satisfacer todas estas características sin dejar de ser inmanente? O, dicho de otra forma, un lenguaje que nos hable sólo de la experiencia, de lo falsificable, ¿puede hablarnos de Dios? Sostengo que no. El desafío de Flew ha sido de gran utilidad para demostrar que el lenguaje religioso no es falsificable por medio de observaciones experimentales. De nada sirve hablar de falsificación escatológica o post mortem, estaríamos utilizando equívocamente el término "experiencia". Al rebasar la vida humana, de hecho estamos rebasando el ámbito de la experiencia.

El tema de la experiencia religiosa supone un estudio especial relacionándola con el milagro. Pero, de todas formas, sólo puede ser entendida como una experiencia de lo Trascendente, o como una irrupción de lo trascendente (el milagro), en cualquier caso para explicarla habría que rebasar la experiencia natural. Hablar de experiencias sobrenaturales es rebasar el ámbito de la experiencia.

Pero, hay una razón superior para afirmar que el lenguaje religioso es infalsificable. El lenguaje religioso expresa una creencia religiosa. Es esencial a toda creencia el creer en alguien. Pero, ¿qué significa "creer en alguien"? La parábola del extranjero y el partisano lo ilustra muy claramente: "creer en alguien" es renunciar a juzgarle, es llegar a afirmar que, pase lo que pase, él sabe y su palabra es verdadera, es comprometerse a no apreciar los hechos con otra luz que no sea el punto de vista del testigo. Ahora bien, en la creencia religiosa este punto de vista es desconocido para el creyente; habría que ser Dios. De modo que de nada valen todas las posibles experiencias en contra, si falta el criterio para enjuiciarlas. En consecuencia, ninguna experiencia puede falsificar una información religiosa. No es que se trate de una falsificación no conclusiva; al que cree, las experiencias en contra no le preocupan en absoluto.

Si las proposiciones religiosas no son falsificables, ¿han muerto con la muerte de las mil calificaciones? No, si se demuestra que puede haber un lenguaje informativo no inmanente. Cualquier defensa del sentido del lenguaje religioso tiene que aceptar el desafío de probar la posibilidad de un lenguaje informativo sin contenido empírico, es decir, no falsificable. Pero, esto supone superar el empirismo.

Consideremos simplemente este hecho:

La reducción del lenguaje informativo al lenguaje empírico supone, previamente, la reducción de la realidad a la realidad controlable experimentalmente. Efectivamente, si todo lenguaje informativo es necesariamente o verdadero o falso, según esté de acuerdo o no con la realidad, y si entendemos por realidad sólo la controlable experimentalmente, entonces, un lenguaje será informativo únicamente si puede ser controlable experimentalmente.

Pero, el supuesto reduccionista es contradictorio: él mismo no es controlable experimentalmente; para falsificar la proposición "Toda realidad es controlable experimentalmente", habría que señalar experiencias que no sean controlables experimentalmente, lo cual es imposible.

Si no se puede sostener el principio reduccionista sin destruirlo, sólo nos queda aceptar que puede haber una realidad no empírica y, por ende, un lenguaje informativo de esa realidad.

HEGEL: DIALECTICO Y CRISTIANO

Marco Robles López

Jorge Guillermo Federico Hegel (1.770-1831), fue un extraordinario pensador alemán que desempeñó un importantísimo rol en la elaboración de la teoría dialéctica del desarrollo.

Antiguamente la DIALECTICA se concebía como el arte de descubrir la verdad mediante la discusión. Según Engels, los filósofos helenos antiguos eran dialécticos de nacimiento. HERACLITO decía que las cosas existen y no existen, puesto que todo fluye y cambia constantemente. Todo nace y desaparece.

Aristóteles el famoso Estagirita, analizó con indiscutible genialidad las principales formas del pensamiento dialéctico, como cuando estudia la materia. Pero el carácter de la dialéctica antigua era su ingenuidad, porque al estudiar la naturaleza no llegaba a separar ni tampoco analizar fenómenos y objetos.

Posteriormente, también encontramos destellos de dialéctica en eminentes pensadores y filósofos como Descartes, Diderot, Spinoza.

Pero el rol principal en esta dirección del pensamiento filosófico, correspondió a Hegel, que aportó enormemente con su teoría del desarrollo dialéctico. De acuerdo con la dialéctica hegeliana, el mundo histórico y espiritual es un solo proceso en movimiento, cambio y desarrollo. Pero esto está en contradicción por cuanto la esencia del ser está en el autodesarrollo de la "Idea absoluta", mística. Es decir existe una oposición profunda entre su método dialéctico y su sistema metafísico.

Los grandes filósofos rusos del siglo pasado, principalmente

Herzen y Chernishevski, criticando la dialéctica hegeliana, se esforzaron por convertir al método dialéctico en materialista.

Sinembargo, son los fundadores del socialismo científico: Marx, Engels y Lenin, los creadores de la nueva dialéctica, auténticamente científica, materialista. El método dialéctico marxista toma por base la realidad material mas no la idea, y tal método dialéctico pudo desarrollarse en la lucha contra las concepciones metafísicas y diversas teorías oportunistas.

Ahora bien: los filósofos burgueses como algunos marxistas, más han estudiado e interpretado a Hegel como dialéctico idealista antes que como pregonero de una religión dada, en este caso el cristianismo. Inclusive uno de los autores más solventes, marxista según se desprende del estudio de sus obras (1), Lucio Colletti, sostiene que la dialéctica de la materia está en Hegel y que el materialismo dialéctico no es propiamente materialismo, sino idealismo absoluto (cuestión con la que jamás podemos estar de acuerdo, por cuestiones que oportunamente vamos a ver). Colletti igualmente asegura en el segundo tomo de su obra "La Dialéctica de la Materia en Hegel y el Materialismo Dialéctico" (2), que Hegel es *"mitad idealista, mitad materialista; toda su filosofía está quebrada y dividida por una profunda contradicción: 'método' y 'sistema' mantienen en esa filosofía una lucha permanente entre ellos"*.

Con toda la innegable vertebración científica, la férrea lógica con la que defiende cada posición suya y la profundidad crítica de que hace gala, sinembargo Colletti nos desilusiona en su interpretación del marxismo en relación con la dialéctica hegeliana, por cuanto ¡no menciona siquiera los trabajos de Hegel

(1) El Marxismo y Hegel, No. 30; La Dialéctica de la Materia en Hegel y el Materialismo Dialéctico, No. 37. Ed. Grijalvo S. A. México, 1977.

(2) Ob. citada. Ed. Grijalvo S. A. No. 37, p. 58.

relacionados con la filosofía de la religión, como: "Vida de Jesús", "Espíritu del cristianismo y su destino", "Fragmento del sistema 1800", "Introducción a la filosofía de la religión", "Concepto de Religión", "Determinación de religión", "Religión natural", "Religión del individualismo espiritual", "Religión Absoluta", "Lecciones sobre la demostración de la existencia divina", que constan en dos voluminosos tomos, publicados por primera vez en idioma ruso por el Instituto Filosófico de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S., a los cuales me remito(3), y que constituyen lectura obligada no únicamente para poder criticar los "yerros" atribuidos a Marx, Engels y Lenin en la interpretación del pensamiento hegeliano, sino para comprender, y esto es lo fundamental, que el sistema hegeliano sobre la religión constituye uno de los más importantes aportes en la historia del librepensamiento de Europa. Y es que la concepción ideológica del mundo en Hegel se formó en un fondo o base de búsquedas teológicas, de reflexiones sobre la esencia de Dios y del hombre, magistralmente expuestas en su Filosofía de la religión. De aquí también surgió el ateísmo feuerbachiano. Por esto resulta imperdonable la falta de referencias de esta obra en Colletti, tanto más que si se quiere comprender cómo surgió y se desintegró la dialéctica hegeliana, no podremos hacerlo sin un serio estudio y análisis de lo que es su sistema de la religión.

Adelantando conceptos diremos que en Hegel, pese a su dialéctica prevalece con toda fuerza el idealismo. Por este motivo en "Introducción a la filosofía de la religión"(4), considera indispensable abordar la religión como un objeto del examen filosófico y adicionar dicho examen en calidad de capítulo separado a la filosofía en general.

(3) Hegel. Filosofía religii. Ed. Mysl. Moscú 1977. T. I—II.

(4) Ob. citada. T. I. p. 210.

FILOSOFIA DE LA RELIGION, PREMISA DE LA DIALECTICA

En el primer tomo de su obra mencionada, Hegel dice que en la religión nosotros nos aislamos de todo lo temporal y que la religión es aquella esfera de nuestro conocimiento en la cual están resueltos todos los enigmas del Universo, del Mundo, eliminadas todas las contradicciones del profundo pensamiento; la esfera de la eterna verdad, de la eterna quietud, de la eterna paz.

Más adelante expone que Dios es el comienzo y fin de todo. Todo parte de este punto y todo retorna a él, operando en esta parte en el Apocalipsis del Nuevo Testamento: *"Yo soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin, el primero y el último"*, *"Yo soy el Alfa y la Omega, principio y fin, dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso"* (El Apocalipsis de San Juan, Cap. 22. Ver 13; Cap. 1, Ver 8). Aquel Dios hegeliano es también el centro o punto medio que porta la vida en todo, vivifica y anima la formación vital, conservando la existencia. Para él la religión es completamente libre, su objetivo propio, porque a ella como objetivo final retornan todos los otros objetos y lo que antes tenía importancia para sí, desaparece en ella.

Por más depravado y estúpido que sea un sujeto, explica Hegel, en él no puede estar totalmente ausente el sentimiento religioso. Para el hombre como tal, la religión es esencial y no puede ser extraño a sus sensaciones.

En el capítulo "Bifurcación (o, desdoblamiento) de la religión y de la conciencia libre terrenal", Hegel asegura que la religión en el hombre creyente está antepuesta independientemente de todo y privada de contradicciones; pues que, manifiesta Hegel, la fe en Dios, en su sencillez, es algo completamente diferente a la afirmación: yo creo en Dios. Lo último está relacionado con la reflexión y la conciencia, por cuanto aquí no se considera como la fe en Dios sino como un acto intelectual que da crédito a algo, en este caso a la existencia divina, cuestión

que diferencia del hombre que sencillamente tiene fe en Dios, es decir cree pero sin someter esta creencia suya a ninguna lucración intelectual, a ningún razonamiento. De esto se deduce que en el hombre devoto el sentimiento religioso no está separado de otros aspectos de su vida, de su existencia personal y matiza todas sus sensaciones y actividades, correlaciona su conciencia, todos sus objetivos y cosas de su vida terrena con Dios como su fuente infinita y última (5).

En los demás aspectos de su vida el hombre devoto, siempre según el filósofo, transcurre en la fe, el seguimiento a las costumbres, hábitos, etc., asegurando que él es aquel producto de las circunstancias y la naturaleza, aceptando su vida, sus relaciones y derechos, como acepta y todo lo demás: como algo indefinido e incomprensible a su destino. Resulta indudable que al abordar estos temas, el idealismo y trascendencia de Hegel ceden frente a las circunstancias, la naturaleza y la abstracción del hombre que reflexiona, lo que constituye, sobre todo lo último, vislumbre del futuro pensamiento dialéctico.

En cambio desde el aspecto terreno, seglar, en la religión penetra la corrupción y el desdoblamiento de parte de la conciencia. La evolución de tal diferencia Hegel ve en la formación de la razón y de los objetivos humanos en general. Y a medida que en la vida humana y en la ciencia despiertan los juicios y la reflexión se torna independiente, la voluntad comienza a colocar ante sí los objetivos absolutos en forma de derecho, estado, objetos que deben ser en sí y para sí. La investigación científica descubre las leyes, la estructura y particularidades de los fenómenos naturales, así como la actividad y creación del espíritu.

Nadie podrá negar que Hegel, idealista y todo, reconoce el valor de la actividad creadora del hombre, de su razón puesta al servicio de la ciencia.

(5) Ibid. T. I. p. 210.

En este género de experiencias del conocimiento científico, está la obra del hombre, su raciocinio y voluntad. Y aquí debe verse su propiedad. Tal el pensamiento hegeliano.

Hegel reconoce que aquello que el hombre crea con la fuerza de su conocimiento y su voluntad, es su objeto, producto de su trabajo y está plenamente consciente que esto creó él. Así, la creación de objetos constituye su honor y orgullo, tornándose fuente de *"enorme e infinita riqueza: del mundo de sus criterios, conocimientos, bienes, derechos y conducta"* (6). En este aspecto Hegel no puede condicionar la capacidad creadora del hombre, su consciente trabajo, voluntad y creatividad, a la religión o al poder divino. Siendo un profundo pensador, de una coherencia filosófica imperturbable, no puede dejar de reconocer el rol del conocimiento y el juicio.

De esta manera el espíritu interviene en una contraposición inicialmente sin intención, pero después consciente. Moviéndose en dos direcciones, la una dirección constituye aquella en la cual el espíritu se encuentra consigo mismo y en donde encuentra sus intereses y objetivos, en donde independientemente determina su ser de sí mismo. En el otro lado el espíritu reconoce la existencia de una fuerza superior, de supremas obligaciones sin los correspondientes derechos y en donde aquello que él obtiene por el cumplimiento de sus obligaciones, será siempre una gracia, una benevolencia (de parte de Dios).

De todas maneras, uno y otro caso se relacionan entre sí y tal relación conduce al hombre a reconocer que todo ha sido creado por Dios, en todo se siente la intervención divina (7).

LA ETERNA VERDAD

El objeto de la filosofía y la religión en Hegel constituye la eterna verdad en su objetividad, Dios y nada más excepto él y

(6) Ibid. T. I. p. 211.

(7) Ibid. T. I. p. 213.

su explicación (8). A la filosofía le eleva a un plano extraterreno, indicando que ésta no es la sabiduría terrenal sino el conocimiento no terrenal, eterno, de lo divino y que está relacionado con su naturaleza. Por este motivo considera que explicando la religión, la filosofía se explica a sí misma y haciendo esto consigo, explica la religión. Es decir que para Hegel religión y filosofía coinciden, se identifican, adelantado a manifestar que esta última en resumidas cuentas es el servicio a Dios como aquella. La diferencia radica en que la filosofía realiza esto con método propio, diferente del que utiliza la religión. Además se diferencian por el método de concepción de Dios que cada una posee.

De lo expuesto se desprende que la identificación entre una y otra es dialéctica, por cuanto incluye su diferenciación en el método que filosofía y religión utilizan en la concepción y comprensión de lo divino. La diferenciación entre religión y filosofía que se descubre en el contenido (de las dos), es la siguiente: la filosofía especulativa es la conciencia de las ideas, pero con la circunstancia que la idea es lo verdadero en el pensamiento y no solamente en la contemplación o representación; la religión también tiene como su objetivo la conciencia de la verdad absoluta.

Sin duda Hegel se esforzó por racionalizar la fe en Dios. Para ello parte de que se conoce a Dios directamente, pero el fundamento o base en el cual está dada la existencia divina es el sentimiento. No obstante, considera tan trivial tal situación, porque se limitaría a la ciencia y entonces estaría demás la existencia de la teología. Es decir Hegel no está de acuerdo en que solamente se conozca a Dios por el sentimiento, sino que debe ser *"objeto de mi conciencia, yo le diferencio de sí, es otro en relación conmigo y yo otro en relación con él"* (9). Y como Dios debe ser conocido en su generalidad, en su conjunto y mediante el raciocinio, resulta que esa forma de universalidad, de generalidad, no es otra que la razón. Por eso dirá: *"Dios subs-*

(8) Ibid. T. I. p. 219.

(9) Ibid. T. I. p. 299.

tancialmente es en el pensamiento" (10).

En su trabajo "*Sobre Dios*" (11), manifiesta que aquél es algo conocido, cuyo contenido está presente en la conciencia subjetiva. Pero desde el punto de vista científico Dios es solamente la generalidad abstracta que no ha recibido todavía un auténtico contenido. Precisamente por eso la filosofía de la religión viene a ser el desarrollo, conocimiento de aquello que es Dios y únicamente con su ayuda se puede determinar por una vía científica que existe el ser supremo.

Este Dios es la absoluta substancia. Todas las cosas, todo lo que existe, se origina y enraíza en él, tiene su estabilidad o firmeza sólo en él. Pero comprendiendo únicamente la substancialidad, todavía no diferenciada de la subjetividad, caemos en el espinosismo (12). Hegel muchas veces citó a Spinoza y en el presente caso, incluye al gran filósofo en el centro de las desavenencias entre él, Hegel y Jacobo. Por eso anota que en su premisa o condición se contiene también lo siguiente: Dios es el espíritu, el espíritu absoluto, eternamente simple, esencialmente existente en sí el espíritu. Esto es idealismo puro, interpolado a lo largo de toda su obra con los destellos de la dialéctica.

Al tratar del tema de la fe (13), parte primero de que la fe debe determinarse como testimonio del espíritu sobre el espíritu absoluto o la seguridad en la verdad; luego manifiesta que la religión es individual únicamente en aquella medida en la cual el individuo pertenece a determinada familia, nación, estado. Pero Hegel va más allá, con el reconocimiento de la primacía de la tercera hipóstasis de la llamada trinidad, esto es del espíritu santo, pues atribuye una primacía total al "espíritu absoluto", a la "idea universal" que precede a la naturaleza y al hombre.

(10) Ibid. T. I. p. 306.

(11) Ibid. T. I. p. 273.

(12) Ibid. T. I. p. 275.

(13) Ibid. T. I. p. 372.

La cuestión radica en que para Hegel el mundo es ideal porque sencillamente es una encarnación de aquel espíritu o idea supremo. De ahí que admonitivo advierte: *"... si los teólogos también conciben al espíritu solamente como negación de Dios, entonces ellos olvidan no únicamente sobre el sistema de acuerdo con el cual el hombre es creado por Dios a su semejanza, sino también y en primer lugar el sistema sobre la bondad de Dios, sobre la expiación concedida por Cristo y, todavía más, sobre el sistema del espíritu santo que conduce a la comunidad al conocimiento de la verdad y eternamente vive en su comunidad"* (14).

Aquí se aprecia claramente lo siguiente: 1) Que Hegel brinda preferencia al "espíritu santo", es decir a la tercera hipóstasis de la "trinidad", la real representación sobre la presencia de Dios en el mundo, en las cosas "sagradas", en los miembros de la iglesia y en la iglesia misma (comunidad) en general, sobre la primera hipóstasis el "Padre" y la segunda hipóstasis el "Hijo-Jesucristo". 2) En su obra monumental sobre religión, el autor reconoce la prioridad de la idea sobre la materia, la virtud creadora de la idea absoluta y la precedencia de ésta en relación con la materia. De ahí que es un error de tomo y lomo aseverar que Hegel es mitad idealista, mitad materialista. Todo lo contrario, Hegel siempre fue idealista y por eso considera que el espíritu (espíritu santo) que crea es lo primario, eterno, mientras que el hombre y la naturaleza lo secundario, derivado, respecto del espíritu, porque son concebidos por éste. En su Filosofía de la religión, en muchísimos pasajes de su obra, Hegel fundamentaba su idealismo, resolvía en sentido idealista el problema fundamental de la filosofía, al mismo tiempo que abiertamente pregona su concepción idealista del mundo, contraponiéndolo al materialismo. De hecho la dialéctica hegeliana está viciada de idealismo que fue advertido y criticado oportunamente por los clásicos del marxismo.

(14) Ibid. T. I. p. 376.

Según Hegel, cada individuo estando relacionado con el espíritu de su pueblo, adquiere con el nacimiento la fe de sus padres sin culpa o méritos de su parte, revelándose tal fe autoridad y sagrada. Sin embargo, por las limitaciones de su época y por su misma concepción idealista, no puede resolver correctamente la cuestión que él mismo se plantea: ¿Cómo surge la religión?. Apenas vislumbra una de las causas del surgimiento de la misma: la impotencia y temor del hombre primitivo frente a los fenómenos desconocidos y fuerzas espontáneas de la naturaleza; pero este temor transmite a la "fuerza suprasensible": *"El temor frente a lo supersensible en las tempranas etapas del desarrollo humano, encuentra todavía una expresión muy primitiva. De comienzo sirve el miedo y, para triunfar sobre éste y provocar la benevolencia de la fuerza supersensible, se crean fórmulas mágicas y se componen himnos oracionales"* (15). De este modo, el autor considera que gradualmente se desarrolló la conciencia y aquellos pocos que sabían que existe lo divino, fueron los patriarcas y sacerdotes del culto, y en algunos casos para la conservación de la pureza del culto y perfeccionamiento del servicio religioso, se crearon las castas (!!).

Ni que decir tiene que esto es completamente erróneo. Tanto patriarcas como sacerdotes del culto surgieron en las religiones de los pueblos con un sistema patriarcal o esclavista, mas no en los cultos clánico-tribales que más que nada reflejaron el bajo nivel económico y social de desarrollo de los pueblos, en los que era muy incipiente la estructura religiosa.

En estados esclavistas como el Antiguo Egipto, Sumeria, Babilonia, Asiria, Irán, etc., en los que así y todo la esclavitud no fue todavía el fundamento de la producción sino las primitivas comunidades campesinas, a la cabeza de estos Estados por lo general —no siempre—, estuvo un monarca que tenía un poder ilimitado. Pues bien: en estos Estados la religión y el sacerdocio jugaron un enorme rol por cuanto una y otra ayudaron a mante-

(15) Ibid. T. I. p. 381.

ner el acatamiento de los diferentes estratos sociales frente al poder omnímodo del rey. El carácter más destacado de las religiones del Antiguo Oriente constituyó la divinización del monarca. El modelo del todopoderoso señor terrenal, amo de vidas y cosas, sirvió de insustituible prototipo para la formación de la representación del omnipresente y único Dios. Esto explica que la tendencia al monoteísmo surja precisamente en estos pueblos dominados por déspotas, por monarcas todopoderosos que se atribuían carácter divino.

En el tomo II (16), al estudiar el brahmanismo, zoroastrismo, budismo, judaísmo, las religiones del mundo heleno y romano, Hegel define el cristianismo como religión "absoluta e ilímite" que no puede ya ser superada. Afirma que en el cristianismo se encuentran inseparados el espíritu universal y el espíritu particular, el infinito y el finito (17).

Para Hegel el cristianismo constituye la cúspide del perfeccionamiento que puede alcanzar una religión.

La religión absoluta (el cristianismo, se entiende), contiene determinada subjetividad o forma infinita que es parigual de la substancia. De esto se desprende que tal subjetividad, tal infinita forma, elasticidad sin fin de la substancia, su "*capacidad para desmembrarse en sí misma, para hacer de sí el objeto, nosotros podemos llamar conocimiento, inteligencia pura*" (18), agregando que el contenido interviene como identificación consigo en razón de que la infinita substancial subjetividad hace de sí objeto y contenido.

Está claro que en estas lucubraciones el filósofo absolutiza lo ideal y gira en un círculo vicioso de subjetividad, substancia, objeto, contenido; lucubraciones que desarrollará después en

(16) Ibid. T. II. p. 18-333.

(17) Ibid. T. II. p. 202.

(18) Ibid. T. II. p. 205.

Ciencia de la lógica y Fenomenología del espíritu. Esto es más elocuente cuando aborda el espinoso tema de la "creación" del mundo por Dios. Fiel al mito cristiano, manifiesta que cuando hablan que Dios creó el mundo, tienen en consideración que fue una vez como acto perfecto, mismo que no se repetirá. Es decir admite el mito bíblico y, de hecho, el estatismo, sin más argumento que la "perfección".

En el subtítulo "Religión positiva de las revelaciones " (19), al reflexionar sobre la ley, considera que si se logra, se comprende y encuentra sensato aquella ley, de acuerdo a la cual determinada infracción se castiga, entonces esa ley no es algo sustancial para nosotros en aquel sentido que tiene fuerza para nosotros porque es positiva, sino que también tiene fuerza interna, es algo sustancial para nuestra razón en virtud de que en nuestro interior ya es razonable, sensata (20). Hegel sacraliza la ley, le atribuye propiedades que no las tiene, porque es incapaz de llegar a la esencia del proceso. La cuestión de que la ley es objetiva, no creada por la conciencia o voluntad del hombre porque nos parezca razonable o sensata, ni cosa por el estilo, no pudo ser comprendida por Hegel. La ley existe independientemente de conciencia y voluntad, pero nuestro autor lleva su idealismo objetivo al extremo, esforzándose por demostrar que del intelecto provienen las leyes que rigen nuestra conducta.

En el subtítulo "Trinidad" (21), el filósofo comienza manifestando que Dios es el espíritu, la verdad absoluta, revelándose como verdadera religión aquella que tiene este contenido. La "eterna idea" está expresada en la religión cristiana y porta el nombre de "sagrada trinidad, y esto es el mismo Dios el eterno triúnico" (22). Dios es eterno en sí y existe para sí, eternamente se engendra a sí como a su hijo (23), para agregar más adelante que Dios es el comienzo pero también el fin, la totalidad, y en calidad de totalidad Dios es el espíritu (24).

(19) Ibid. T. I, p. 206-215.

(20) Ibid. T. II, p. 207.

(21) Ibid. T. II, p. 229-246.

(22) Ibid. T. II, p. 230.

(23) Ibid. T. II, p. 231.

(24) Ibid. T. II, p. 231.

Hegel nuevamente cae en un círculo vicioso al querer dar una racional explicación al mito de la trinidad cristiana. Resulta que este fundamental dogma del cristianismo, no puede ser explicado por las leyes de la realidad objetiva, de causa y efecto, siendo accesible al entendimiento humano únicamente mediante las llamadas revelaciones. De aquí se concluye que la cacareada armonía de la fe y la razón posee un carácter falso de toda falsedad, pues si no se puede explicar este "misterio" como otros del cristianismo (resurrección, ascensión de Jesús, ascensión de María, encarnación, etc.) por medio de las leyes que rigen la naturaleza y sus fenómenos, ¿cómo conciliar, entonces, ciencia y religión?. Hegel tampoco puede brindar una explicación científica a este problema, limitándose a especulaciones que conducen a manifestar que esta famosa trinidad constituye el Dios eterno, la verdad absoluta.

Para nuestro dialéctico idealista la religión cristiana es aquella religión absoluta y eterna que no puede ser superada por ninguna otra. En ésta se ha realizado la conciliación de Dios y el hombre. Aquí se evidencia el Dios eterno y absoluto, la idea total y perfecta. Pero nos encontramos con que Hegel ¡comete un desliz colosal!: luego de su formidable estudio de las religiones, de sus intentos geniales de brindar un fundamento histórico sobre las mismas, y sobre todo de un profundo tratado sobre el cristianismo al que denomina la religión absoluta, verdadera, auténtica e insuperable, ¡ya no queda sitio para el estudio del islam, la religión del Dios Alá y su profeta Mahoma!, puesto que rehusa concientemente incluir a la misma en su célebre tratado. Y no es que Hegel sufra un olvido sobre el islam, pues diserta excelentemente sobre otras religiones de menor importancia como las primitivas, babilónica, asiria, budista, zoroastrismo, helena, romana, etc., sino que el gran dialéctico idealista se encontró entre la espada y la pared, en un callejón sin salida, porque: ¿cómo podía incluir al islam luego de la religión perfecta, el cristianismo?. Y sinembargo los hechos son los hechos: el islam surgió más de mil años después del cristianismo, y colocarle

en el esquema de sus definiciones, de sus lucubraciones filosóficas, de sus razonamientos sobre el dios absoluto y eterno del cristianismo, no era posible, pues sencillamente habiendo surgido hace dos mil años éste, se resistió a aceptar y colocar en su famoso trabajo una religión "falsa", "imperfecta", "no absoluta" que, no obstante, conquista millones de creyentes e inclusive compite peligrosamente con la religión "absoluta", "perfecta". Tanto más difícil debió ser para Hegel esto, cuanto que el islamismo en su monoteísmo de Alá, su profeta Mahoma, Ibrahim (Abraham), su hijo Izmail (Isaac) y el arcángel Gabriel, resulta menos imperfecto que el cristianismo con su fabulosa corte de la trinidad, ángeles, arcángeles, querubines, serafines, santos e "infalibles" papas (aún los tipo Alejandro VI), y algo más de 100.000 santos, cada una de estas criaturas sobrenaturales con determinado rol en ese jerarquizado mundo celestial, reflejo de las jerarquías terrenales de la sociedad de clases, sea ésta feudalismo o capitalismo.

Esto no puede explicarse sino reconociendo que al "ser supremo" de Hegel le pasó desapercibido precisamente esta cuestión fundamental. Y el propio Hegel no pudo percibir dicha cuestión, pero ignoró al islam porque a más de lo expuesto, su concepción idealista del mundo y su creencia en el cristianismo, obnubilaron su dialéctica y los hechos concretos. Hegel se debatía en un conflicto sin solución y por eso decíamos al principio de este trabajo, que es imperioso el estudio y análisis de su Filosofía de la Religión, porque en esta surgen los primeros gérmenes de dialéctica, sin embargo ésta se siente cautiva de la concepción idealista del mundo y finalmente se derrumba. Es más: Hegel no pudo jamás demostrar la existencia de Dios, sino a lo mucho las limitaciones de la lógica kantiana a la cual combatió con profundidad y pasión, así como demostró las inagotables posibilidades del pensamiento dialéctico. Por todo esto, insistimos, es inaceptable la conclusión de Colletti en el sentido de que *"Hegel es mitad idealista, mitad materialista"* (sic) (25).

(25) Ob. citada. p. 58.

Nada más impreciso que semejante membrete: Hegel fue siempre idealista objetivo, que consideró que la materia no es más que una fase del desarrollo y autoconciencia del espíritu o idea absoluta. Y esto estuvo en permanente conflicto con su método dialéctico.

SOBRE EL "ERROR" DE UN SIGLO DE MARXISMO

Si bien esta parte está destinada a replicar la expresión desafortunada de Colletti, también va, en parte, enfilada a rechazar las ideas contrarrevolucionarias y "cosmopolitas" de los trotskistas criollos, que privados de un auténtico sistema filosófico, toman prestadas a perpetuidad las ideas del existencialista Sartre o de cualquier otro filósofo de la burguesía, para dar algún fundamento a sus concepciones ideológicas, porque ya no les es posible continuar con los planteamientos del "Judas" Trotski, en el sentido de que "el capitalismo ha superado su limitación nacional", la "extinción del Estado nacional capitalista" y la ulterior creación del famoso "Trust" imperialista de Estados capitalistas, etc., etc.

Según estos trotskistas, el marxismo es inhumano, aunque son incapaces de demostrar en qué consiste la "inhumanidad" de un sistema filosófico que se desarrolla y enriquece constantemente de la experiencia del movimiento internacional obrero, de la construcción socialista y el desarrollo de la ciencia en general. Eluden reconocer que el humanismo marxista considera la total igualdad social, la creación de tales condiciones bajo las cuales se torne posible el desarrollo multilateral y armónico de la personalidad. Y esto puede lograrse con la superación de la división social del trabajo y la integración del hombre en todas las esferas de la vida social, es decir cuando dejando de ser objeto o medio para la producción, política, para otras gentes, los intereses sociales se convierten en sus propios intereses y el desarrollo de las capacidades humanas se torna en objetivo propio, lo que es factible únicamente en la sociedad socialista.

Entonces, lo que hacen los trotskistas es repetir como papagayos las ofensas y calumnias que los escritores de la reacción endilgan al sistema socialista.

Recordemos que los oportunistas proclamaron el plan "cosmopolita" de la formación de los EE.UU. de Europa, defendido en su tiempo por Trotski. Este cosmopolitismo burgués, tiene un carácter marcadamente antisoviético, que se hizo evidente a partir del triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre. ("El social-liberal Hobson no ve que esta "resistencia" sólo puede oponerla el proletariado revolucionario, y sólo en forma de revolución social. ¡Por algo es social-liberal! Pero ya en 1902 abordaba admirablemente tanto el problema de la significación de los "Estados Unidos de Europa" (¡sépalos el kautskiano Trotski!) como todo lo que tratan de disimular los kautskianos hipócritas de diversos países, a saber: que los oportunistas (social-chovinistas) colaboran con la burguesía imperialista precisamente para formar una Europa imperialista sobre los hombros de Asia y de Africa; que los oportunistas son, objetivamente, una parte de la pequeña burguesía y de algunas capas de la clase obrera, parte sobornada con las superganancias imperialistas, convertida en mastín del capitalismo, en elemento corruptor del movimiento obrero") (26).

Igualmente ciertos equivocados socialistas revolucionarios, impugnan al marxismo-leninismo una corriente economista y aún el dogmatismo, especialmente cuando tratan atacar a la Unión Soviética, sin poder comprender que tesis como el "economismo", precisamente fueron sometidas a una crítica demoladora por Lenin, porque dichos "economistas" no eran otra cosa que el destacamento de avanzada del reformismo y los precursores del menchevismo en Rusia. Y en cuanto al dogmatismo es igualmente la tarjeta de identificación de los sistemas teóricos que defienden lo caduco, lo reaccionario y están en contra de lo nuevo y progresista. Justamente las tesis que no se fundamentan en la dialéctica, a la final se lanzan por el atajo del dog-

matismo. En cambio el marxismo-leninismo es profundamente revolucionario y creador, armado de la dialéctica materialista, de esa dialéctica que desconocen o mal conocen trotskistas, socialistas y cristiano-burgueses, y que constituye la ciencia multifacética más completa y penetrante sobre el desarrollo.

Aquellos revisionistas y oportunistas, resultan revolucionarios de bisutería, porque haciendo gala de una fraseología marxista, en el fondo han castrado la ciencia revolucionaria del marxismo, para identificarse con la ideología burguesa e impregnarse del famoso "espíritu objetivista" burgués, que en el fondo enmascara los vicios, injusticias y contradicciones del capitalismo.

Con esta explicación, abordemos el asunto principal:

Hegel demostró ya desde sus tempranos trabajos de religión que el idealismo lleva al pensamiento a un laberinto. Por eso E. V. Iliénkov tiene la razón cuando manifiesta lo siguiente: *"Hegel opone en realidad al hombre con su pensamiento verdadero un pensamiento impersonal, 'absoluto' como fuerza existente por los siglos, en conformidad con lo cual transcurre el acto de la 'creación divina del mundo y del hombre'. Comprende la lógica como una 'forma absoluta', con respecto a la cual el mundo real y el pensamiento humano real son algo, en esencia, derivado, secundario, creado"* (27). Y el citado autor, como buen marxista, libre del "error de un siglo de marxismo teórico", comprende perfectamente el idealismo de Hegel, idealismo objetivo que torna el pensamiento en una especie de nuevo dios.

Otro autor, F. T. Arjipsev (28), expresa lo siguiente: *"La tesis de Hegel sobre la dialéctica de las cosas y sus propiedades muestran un profundo contenido. Este problema sigue siendo*

(27) E. V. Iliénkov. *Lógica Dialéctica. Ensayos de historia y teoría*. Ed. Progreso, Moscú 1977. p. 253.

(28) En: *La Materia como Categoría filosófica. Enciclopedia de Filosofía*. Ed. Grijalvo S. A. México D. F. 1966. II Parte. T. 9. p. 113.

muy actual en la lucha que libra el materialismo dialéctico contra el idealismo y el agnosticismo, empeñados en aprovechar a su favor el descubrimiento de las propiedades corpúsculo-ondulatorias de las partículas 'elementales' por la mecánica cuántica. Las cosas poseen propiedades; merced a ellas se diferencian unas de otras y se hallan sujetas a una acción recíproca. La cosa no es nada fuera de esta acción recíproca. La determinación de la cosa está en sus propiedades". Y luego citando a Hegel en su Ciencia de la lógica con el idealismo que prevalece en su concepción, expresa: "El paso del desarrollo de la idea lógica a la naturaleza aparece en Hegel como el fundamento filosófico del dogma religioso de la creación del mundo". Como puede apreciarse, aquí se discierne lo positivo de lo erróneo del pensamiento hegeliano.

Los autores de "Categorías del materialismo" (29), igualmente ponen de relieve las limitaciones del pensamiento hegeliano sobre la materia y la lógica: "Hegel absolutiza el momento de lo universal, menoscabando el papel que desempeña lo singular: no deduce lo universal de lo singular, sino que, por el contrario, deriva lo singular de lo universal, de los conceptos y categorías". Más adelante acertadamente se analiza: "Pero Hegel se equivocó profundamente al pensar que la dialéctica de los conceptos era la fuerza motriz del desarrollo del universo. Por esta razón, sólo alcanzó a entrever confusamente la dialéctica objetiva de la realidad misma en la dialéctica de los conceptos. Hegel no pudo hacer más de lo que hizo; pero, con ello, contrajo un enorme mérito en la historia del pensamiento" (El subrayado es nuestro. M. R.) (30).

"La materia debe necesariamente tener una forma, y la forma debe, a su vez, materializarse. Pero, al considerar la materia solamente como el ser-otro de la idea, como algo inferior en re-

(29) M. M. Rosental, G. M. Straks. Categorías del Materialismo Dialéctico. Ed. Grijalvo. S. A. México D. F. 1960. I. Serie. T. 8. p. 23.

(30) Ibid. p. 40-41.

lación con la idea, Hegel afirmaba que la materia es 'pasiva, en oposición a la forma que es lo activo'. Es el resultado —se anota— a que conduce, inevitablemente, su concepción idealista, deformada, del universo" (31).

Por su parte P. V. Kopnin (32) al plantear si la dialéctica materialista es un sistema filosófico, pone de manifiesto que *"El elemento de la dialéctica materialista es un concepto que engloba tanto leyes como rasgos, principios, categorías, etc."* Y más adelante: *"La dialéctica es una ciencia que está en constante desarrollo. Al generalizar los resultados del conocimiento científico y de la práctica, descubre nuevas propiedades, relaciones y leyes y, debido a ello, se enriquece con nuevos elementos. Sería erróneo, por lo tanto, y contrario al espíritu de la propia dialéctica materialista, restringir su contenido a un número limitado de elementos, rasgos, definiciones de conceptos iniciales, leyes y tesis metodológicas"*. Esto demuestra que la dialéctica materialista jamás es estática y cada vez se enriquece con la práctica, con las nuevas circunstancias. Dialéctica, por otra parte, completamente diferente a la hegeliana, cautiva de su sistema metafísico y su idealismo objetivo.

En el trabajo "Materialismo Dialéctico" (33) de S. I. Popov, A. V. Vostrikov y otros filósofos soviéticos, se expresa claramente que en la filosofía burguesa no estuvieron relacionados materialismo y dialéctica, pues el materialismo fue metafísico, mientras la dialéctica era idealista. De suyo se comprende que tal situación es característica de la filosofía hegeliana.

En la obra "Filosofía y época contemporánea" (34) escrita por varios filósofos soviéticos, M. N. Alekseev aborda el problema dialéctico con el título "Leyes de la dialéctica como leyes de la lógica dialéctica"; S. M. Orudzhev con el trabajo: "El pro-

(31) Ibid. p. 196.

(32) Lógica Dialéctica. Enciclopedia de Filosofía. II. Serie. T. 5. p. 95.

(33) Ob. citada. Ed. mysl. Moscú. 1975. p. 9.

(34) Ob. citada. Ed. Nauka, Moscú. 1975. p. 9.

blema de la demostración en la lógica dialéctica", mientras que S. T. Meliujin con el ensayo "Concepción de la dialéctica objetiva en los trabajos de F. Engels y su significado para la elaboración de la teoría del materialismo dialéctico".

El primero de los autores, Alekseiev, razona en el sentido de que la dialéctica que estudia solamente el ser o existencia (ontología), todavía no es filosofía; exactamente como no puede ser tampoco filosofía, cuando se limita únicamente al proceso del conocimiento (gnoseología). De lo que se desprende que la dialéctica es la ciencia sobre el ser y la conciencia, y más exactamente sobre las relaciones entre ésta y aquél.

Orudzhev analizando otro aspecto del problema, manifiesta que la demostración teórica que se examina en la lógica dialéctica fue elaborada por primera vez por Hegel, con la situación de que en este gran filósofo la lógica dialéctica no estuvo plenamente desarrollada, mientras que en la dialéctica marxista la lógica se revela como objeto de una profunda elaboración y estudio.

Estos conceptos demuestran que los filósofos marxistas diferencian con lógica y conocimientos la dialéctica de Hegel, misma que no fue originariamente formulada por él en cuanto a "dialéctica de la materia", sino más bien en cuanto a "dialéctica de la idea", cuestión que Colletti desdeñosamente pasa por alto.

El eminente filósofo contemporáneo Piotr Fedosoiev en su obra "Marxismo en el siglo XX" (35), explica de la siguiente manera la posición del marxismo en relación con este problema: *"Nosotros más completamente tenemos conciencia de las instrucciones leninistas de que la dialéctica es el espíritu del marxismo. Examinando todos los fenómenos en el desarrollo, la dialéctica exige abordar creadoramente a la teoría, al análisis de los procesos sociales. Utilizando el método del materialismo dialéctico, Lenin logró la esencia de complicados procesos del*

desarrollo social contemporáneo, su carácter, direcciones y perspectivas”.

Consideramos que si Colletti quería fundamentar la acusación de un “siglo de error del marxismo”, debía primeramente conocer algunos de estos trabajos de filósofos marxistas, para luego someterles a una crítica documentada, en lugar de acuñar una frase, que sin bases, resulta gratuita e inconsecuente.

Las cifras transcritas, demuestran de manera elocuente la falsedad de lo expuesto por Colletti en su obra mencionada, en el sentido de: *“a) que todas las posiciones fundamentales de la ‘dialéctica de la materia’ fueron formuladas originariamente por Hegel; b) que el materialismo dialéctico se ha limitado a transcribirlas a partir de los textos de Hegel” (sic) (36).* De esto Colletti paladinamente pregona que subsiste un error de “un siglo de marxismo teórico” (¡!).

La cuestión radica en que los clásicos del marxismo jamás se limitaron a transcribir los textos de Hegel en los aspectos del materialismo dialéctico (algo elemental propio para un escolar), sino a desarrollar la teoría del mismo, porque en Hegel la dialéctica cayó en un callejón sin salida debido a su idealismo; propiamente se estancó. Tampoco es cierto que las posiciones fundamentales de la dialéctica de la materia hayan sido formuladas originariamente por Hegel. Decir esto es no comprender lo que se ha leído de Ciencia de la Lógica o prescindir como si fuera una cirigaña, de una obra monumental como es Filosofía de la Religión, que literalmente destila una dialéctica idealista, viciada, de una concepción del mundo en la que lo primero es siempre el espíritu, la idea y lo secundario la materia, que sin el concurso del espíritu universal no tiene ningún rol.

En segundo lugar no existe una simple “transcripción” de la dialéctica de la materia a partir de los textos de Hegel, así como

(36) Colletti, Lucio. Ob. citada. No. 37. p. 29.

también resulta desacertada la aseveración de que el primer y único "dialéctico de la materia" es Hegel, especialmente si se estudian problemas fundamentales como el materialismo dialéctico, la materia como categoría filosófica o la lógica dialéctica, sino todo lo contrario: ¡se reconoce el aporte de Hegel a la historia del pensamiento, pero al mismo tiempo se critican y objetan sus planteamientos filosóficos falsos!, como la absolutización de lo universal en menoscabo de lo singular, su incapacidad para resolver los nexos entre uno y otro, su negación sobre el desarrollo propio de la naturaleza, la condición de que la materia para Hegel es una determinada fase del desarrollo y autoconciencia de la idea absoluta, etc., etc., cuestión que Colletti no ve o no quiere ver.

Es más, la dialéctica materialista es un arma del marxismo en cuanto es teoría del conocimiento, pero no en la limitada y ya superada comprensión de la vieja gnoseología que pregonaba el estudio de las leyes del desarrollo del propio proceso del conocimiento, independientemente de lo que se refleja en nuestra conciencia, sino como el compendio, la suma de toda la historia del conocimiento del mundo y de la actividad práctica del hombre, ésta inseparable de aquella.

Marx en su oportunidad, puso al descubierto las raíces gnoseológicas del idealismo de Hegel y su dialéctica idealista, que, para Colletti, debe ser una simple "transcripción": *"Cuando partiendo de las manzanas, las peras y las fresas reales, me formo la representación general de fruta y cuando, yendo más allá, me imagino que mi representación abstracta, la fruta ('die Frucht'), obtenida de las frutas reales, es algo existente fuera de mí, más aún, el verdadero ser de la pera, de la manzana, etc., explico —especulativamente hablando— la fruta como la sustancia de la pera, de la manzana, la almendra, etc. Digo, por tanto, que lo esencial de la pera no es el ser pera, ni lo esencial de la manzana el ser manzana. Que lo esencial de estas cosas no es su existencia real, apreciable a través de los sentidos, sino el ser abstraído por mí de ellas y a ellas atribuido, el ser de mi representación, o sea*

“la fruta” (37).

A nuestro criterio el error mayor de Colletti consiste en considerar como una falsa contrucción de la dialéctica materialista a partir de lo expuesto idealistamente por Hegel, como si la dialéctica idealista simplemente se hubiera “injertado” en la teoría del marxismo, lo que equivale a privar de originalidad a los fundadores del socialismo. Sin embargo, no se puede aventurar a explicar, a partir de un juicio aislado, ¿toda la teoría de la dialéctica materialista!

Tenemos que comprender y aceptar que Marx y Engels en el proceso de elaboración científica del mundo, no únicamente transcribieron los conceptos de Hegel sobre la dialéctica idealista, ni Lenin se limitó a citar una parte e hizo abstracción de la otra medular, en donde Hegel llega a la idea absoluta, pues tal apreciación no esclarece la esencia del problema. La cuestión radica en que los fundadores del socialismo científico reelaboraron la dialéctica hegeliana después de un profundo análisis y crítica, extrayendo su germen, su núcleo racional, es decir aquella idea del desarrollo por medio de saltos y contradicciones que, aunque conduzca en Hegel a conclusiones idealistas sobre la idea absoluta, no obstante es un método dialéctico.

Por estas razones Marx en su Tesis sobre Feuerbach expresa: *“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diverso modo, pero de lo que se trata es de transformarlo”*. Y esto significa revelar el carácter más esencial y distintivo del materialismo dialéctico e histórico.

Otra cuestión muy importante, en la que posiblemente no ha meditado Colletti, es la siguiente: Si aceptamos con dicho autor que la dialéctica materialista no es tal sino idealismo y que los fundadores del marxismo no crean ninguna dialéctica sino que se limitan a transcribir la dialéctica idealista de Hegel, en-

tonces obligados deberíamos aceptar que la dialéctica que se contiene en obras como El Capital, Miseria de la Filosofía, Dialéctica de la Naturaleza, Anti-Dühring, La Ideología Alemana y muchas otras más que sería ocioso citar, no resulta otra cosa que una simple apropiación de la dialéctica idealista hegeliana, y nos encontraríamos con el hecho de que una de las pocas veces un sistema filosófico profundamente revolucionario, materialista consecuente, que ha conquistado el corazón y cerebro de millones de hombres, como es el marxismo-leninismo, ¡se encuentra asentado en el idealismo dialéctico hegeliano, lo que constituiría una de las más grandes aberraciones del desarrollo del pensamiento filosófico!. No, señor Colletti. Definitivamente no tiene Ud. la razón.

Al respecto, me permito citar un pasaje muy importante de El Capital(38), para aclarar la posición que asume el Sr. Colletti:

"Mi método dialéctico no sólo difiere en su base del hegeliano, sino que además es todo lo contrario de éste. Para Hegel, el movimiento del pensamiento, que él encarna con el nombre de idea, es el demiurgo (entendido como "creador" M. R.) de la realidad, que no es más que la forma fenoménica de la idea. Para mí, en cambio, el movimiento del pensamiento es la reflexión del movimiento real, transportado y traspuesto en el cerebro del hombre". ¿Puede decirse de quien así lucubra, que se ha limitado a transcribir la dialéctica de la materia, "formulada originalmente" por Hegel?. Por supuesto que no.

Engels en su trabajo "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana" (39) explica de manera irreprochable la esencia de la dialéctica hegeliana: *"Pero de la descomposición de la escuela hegeliana brotó además otra corriente, la única que ha dado verdaderos frutos, y esta corriente va asociada primordialmente al nombre de Marx". . . "Como vemos en Hegel, el*

(38) Carlos Marx. El Capital. Ed. Cartago 1974. Buenos Aires. T. I. p. 31.

(39) Ob. citada. p. 53-54.

desarrollo dialéctico que se revela en la naturaleza y en la historia, es decir, la concatenación causal del progreso que va de lo inferior a lo superior, y que se impone a través de todos los zig-zags y retrocesos momentáneos, no es más que un clisé del automovimiento del concepto; movimiento que existe y se desarrolla desde toda una eternidad, no se sabe dónde, pero desde luego con independencia de todo cerebro humano pensante. Esta inversión ideológica era la que había que eliminar. Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a éstos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto”.

Es más: trabajos tempranos como “Miseria de la Filosofía” o “Manifiesto del Partido Comunista” elaborados el año 1847 por Marx y Engels, se revelan como la conclusión del proceso de formación del marxismo; y lo que es mucho más importante realzar, en estos trabajos se expone una consecuente concepción dialéctico-materialista sobre la sociedad, al mismo tiempo que se elaboran las ideas fundamentales del comunismo científico.

Lenin al analizar “La Sagrada Familia”, publicada en febrero de 1845, expresa con toda razón que Marx pasa de la filosofía hegeliana al socialismo.

En su tiempo Marx y Engels criticaron a los jóvenes hegelianos que denominaron a su idealismo “verdadero materialismo”. Rechazando esta pretensión que no tenía fundamento alguno, contrapusieron al idealismo las cuestiones fundamentales de la concepción del mundo materialista, y resolviendo desde un punto de vista materialista la cuestión básica en filosofía, llegan a la conclusión científica sobre el papel determinante que tiene la producción material en la vida social. Marx y Engels concluyen manifestando la primacía que tiene la existencia frente a lo secundario de la conciencia. Esto en todo y por todo, es contrario a la concepción ideológica del mundo del idealista Hegel.

La circunstanciada crítica que Marx y Engels sometieron a la filosofía especulativa, significa no solamente la crítica al idealismo, a los jóvenes hegelianos como B. Bauer y D. F. Strauss, sino también una crítica a la dialéctica idealista que absolutizara el proceso lógico al que considera como el automovimiento de la misma realidad; crítica a esa dialéctica que no ve lo concreto en la realidad material, aunque reconocen un germen nacional en el método hegeliano.

En "Cuadernos Filosóficos" (40), Lenin anota la idea hegeliana sobre la coincidencia dialéctica, lógica y teoría del conocimiento, pero especialmente sobre la aplicación materialista de la dialéctica realizada por Marx: *"Si Marx no nos ha dejado una 'Lógica' (con mayúscula), nos ha dejado la lógica de El Capital y convendría que utilizásemos esto con toda profundidad en la cuestión dada (económica M. R.). En El Capital se aplica a una ciencia la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo (no se precisan las tres palabras, son una y la misma cosa), que ha tomado lo más valioso de Hegel y lo ha hecho progresar"* (el subrayado es nuestro M. R.).

Podríamos citar muchas páginas del pensamiento marxista, discurrir con mayor detenimiento sobre el tema, para demostrar lo erróneo de las conclusiones a que llega Colletti en su apreciación sobre Marx, Engels y Lenin y sobre los marxistas en general, que según dicho autor "interpretan" mal a Hegel, pero con lo expuesto creemos que es suficiente.

En conclusión: Hegel es un idealista de los más profundos, no está parcelado en una sección materialista y otra idealista. Pero siendo un idealista, su aporte al desarrollo de la dialéctica no puede negarse, como no puede negarse que el marxismo supo diferenciar lo positivo de lo negativo e ideal del hegelianismo. De hecho, aquello de la interpretación "de lo más vigorosa y apasionante" del marxismo, trepida desde sus inicios, por

cuanto Colletti olvida estudiar un trabajo fundamental de Hegel para emprender en el análisis de su "Ciencia de la Lógica", como es la obra "Filosofía de la Religión", brevisísimamente analizada por nosotros. En la misma se deduce que Hegel a más de idealista es un vigoroso y sensato partidario del cristianismo, que no pudo demostrar la existencia divina, sino a lo más llega a la conclusión de que Dios es el mundo autodesarrollado en cuyo seno un lugar principal ocupa el hombre con su actividad creadora. Por eso la autora de introducción a la obra de Hegel en idioma ruso, A. V. Guliga, con sobra de razón expresa: *"Sin embargo, de Hegel van los caminos directos al ateísmo. Se puede creer a N. Berdiaev, que con conocimiento del asunto resueltamente declara: 'La Filosofía de Hegel es ateísta'. El idealista ruso vió que los hilos hegelianos iban del individuo no al Dios todobondad, sino a cierta totalidad terrenal, al estado, que son tan 'naturales' como también el hombre"*.

Por todo esto nosotros consideramos que quien quiera criticar lo que dicen Marx, Engels y Lenin sobre Hegel, debe estudiar con detenimiento la obra de éste sobre religión, porque de los geniales intentos de resolver un cúmulo de cuestiones ético-religiosas, expuestos magistralmente en dicha obra, nace la dialéctica hegeliana que después, por las limitaciones de las que estuvo afectada, por las contradicciones con las que se engendró y porque esta dialéctica estuvo inmersa en un sistema idealista que siempre suscitó discusiones y confrontaciones, condujo al derumbe del hegelianismo y a la superación de su dialéctica idealista.

Es decir el método dialéctico hegeliano agotó sus posibilidades en el sistema idealista y no pudo avanzar más. El mérito de transformar la dialéctica de idealista en materialista, correspondió a los geniales fundadores del socialismo científico, Marx, Engels y Lenin, quieranlo o no sus gratuitos adversarios y detractores.

DETERMINACIONES DE REFLEXION Y DETERMINACIONES CONCRETAS: DE HEGEL A MARX

Carlos Rojas Reyes

RESUMEN

Volver a Marx y especialmente a las obras que siguen a los *Grundrisse*, para allí analizar en lo que realmente dicen los textos, y ver cómo se da efectivamente la relación entre Hegel y Marx, y más precisamente entre la lógica dialéctica elaborada en la Ciencia de la Lógica y la dialéctica materialista aplicada al análisis del Modo de Producción Capitalista.

El eje de este análisis gira en torno a la historicidad de las categorías filosóficas, no sólo en el evidente sentido de que éstas han surgido en épocas y en condiciones diferentes, sino en el tratamiento histórico de las categorías filosóficas; esto es, cómo con las nuevas condiciones de los diversos modos de producción surgen nuevos conceptos que, haciendo abstracción de las mediaciones que los unen a la realidad, elaboran la misma en el plano especulativo.

Para esto hemos tomado las determinaciones de reflexión de la lógica objetiva de la Ciencia de la Lógica, para seguir la marcha de la deducción de las esencialidades fundamentales; esto es, la relación: esencia, forma, materia. Aquí se visualiza, al mismo tiempo, la enorme capacidad de Hegel de captar el movimiento dialéctico de las categorías, en toda la riqueza de la relación forma-materia, o forma-contenido, y las limitaciones derivadas precisamente del modo puramente lógico de tratamiento de los conceptos.

Tomando la Ontología del Ser Social. 2. Hegel de Lukács hallamos esta permanente sobreestimación del idealismo hegeliano que corre a lo largo de todos los escritos de Lukács, sobre to-

do en cuanto se señala el aporte significativo de la lógica objetiva para el materialismo dialéctico e histórico pero se descuida mostrar sus distorsiones, más allá de la crítica a la identificación sujeto-objeto. Así se pierde de vista que si bien Hegel supera el tradicional concepto de forma aristotélico, en cambio absorbe la materia en el puro movimiento que va de la esencia al contenido, esto es: en el movimiento del espíritu absoluto. Aquí se fundamentará la hipótesis de esta última obra de Lukács: hay una ontología dual en Hegel que es idealista y materialista.

Regresando a Marx, antes que re-discutir en términos generales la relación con Hegel, hemos tomado un ejemplo de cómo se redefine la lógica objetiva en el análisis de la forma de valor; esto es, el paso de la forma simple de valor a la forma dinero, como equivalente general. Marx rompe con el carácter puramente lógico-deductivo de las categorías de Hegel, recurriendo a la relación entre historia y lógica, pero en donde la historia, lo concreto juega siempre el papel predominante, aunque las categorías lógicas son su mediación indispensable para la comprensión científica de lo concreto. Sería del todo impensable el encuentro de la esencia, que a su vez sirve de substrato a otras, o a desarrollos inherentes de formas que adquieren figuras y atraviesan fases, partiendo exclusivamente de las determinaciones de reflexión, de la pura deducción lógica; esta riqueza sólo se halla en la realidad.

Pero, este conocimiento de las mediaciones no se lo haría sólo en función de la propia reproducción de las categorías, de su dialéctica, de su movimiento y desarrollo, sino siempre en un camino prospectivo, que señale cierto destino no sólo al movimiento de los conceptos en la mente, sino al movimiento de lo real; que por lo tanto sea mediación entre lo concreto y su transformación.

Se trata pues de transitar el camino de la política, hallando las mediaciones que conducen de los conceptos generales, de las categorías materialistas que por mucho que se repitan no siem-

pre se piensan ni se asumen; y de mostrar cómo la ontología no puede ir desligada de la política, no puede ser su vía de escape a la especulación, como en gran parte sucede con Lukács, sino darle a la política un contenido ontológico —que siempre lo ha tenido— pero no de manera explícita.

A MODO DE INTRODUCCION

1. El hecho mismo de intentar escribir un artículo de filosofía en nuestro medio aparece, desde ya, con su solo planteamiento, como algo sumamente problemático. Y esto por motivos de diversa índole. Porque ubicados como estamos en una sociedad que precisa de cambios, de transformaciones urgentes y radicales, desde su base productiva hasta las propias relaciones entre los seres humanos, parecería desfasada la tarea de pensar filosóficamente, como si de alguna manera fuese inactual. Más aún, porque cabe la pregunta acerca del mismo filosofar como lo permanentemente inactual, como la reflexión posterior a los hechos, que sólo los codifica en el pensamiento abstracto. En definitiva, ¿está justificado hacer filosofía en esta sociedad, en este momento en donde lo fundamental son las soluciones prácticas de orden político?

Pero, ésta no es la única dificultad inherente al filosofar en nuestro medio está también el contexto de la reflexión filosófica que se halla largamente desfasado de la historia respecto de la historia, respecto de los demás campos del saber. La filosofía está todavía en el pasado remoto, ni siquiera alcanzó su prehistoria, sino que está atravesando una de esas terribles glaciaciones.

2. Sería pretensioso de mi parte querer dar una respuesta a la serie de interrogantes que se plantean; pero si pienso que se puede, paralelamente y bajo la influencia del pensamiento social e incluso de la literatura en ascenso en nuestro medio, ir marchando contra corriente en lo que respecta a la filosofía.

Intentaremos echar andar, plantear cuestiones, proponer ca-

minos a recorrer, con todo lo problemático que esto pueda ser, con todo lo disperso, y con las limitaciones, contradicciones e incoherencias que se puedan hallar en el camino.

También, desde luego intentando dejar de lado las falsas polémicas contra aquellas que retoman frases o párrafos de aquel autor o aquella corriente para pretender poseer una "escuela", un pensamiento propio. Sabemos que no lo tienen y que incluso pueden inclinarse a hablar de marxismo, porque esa es la moda en ciertos medios, y porque eso permite darse un "matiz" de progresista, como quien dice con la intención de ponerle barniz al rostro medieval, a la figura patriarcal.

Desde luego, se trata precisamente de romper el silencio, del cual hemos sido culpables todos en mayor o menor grado; remover el agua por más turbia que esté, por ahora.

Y una cuestión más sobre la validez del pensamiento filosófico. Si se entiende por éste lo puramente especulativo, el encerrarse a darles vueltas a determinadas categorías filosóficas, a buscar su origen trascendental o su "sentido", entonces el pensar filosófico sería, nada más, dar pasos hacia atrás, retroceder el tiempo histórico, dejar de ser contemporáneos con nuestra propia época.

Pero si por filosofía nos planteamos la cuestión de la relación del hombre con la naturaleza, de la naturaleza con la sociedad, de la teoría con la práctica, de la economía con la filosofía, de la capacidad de los sujetos de transformar su propia realidad... entonces sí, la filosofía podría tener alguna validez, y no puramente abstracta sino íntimamente relacionada con los problemas tanto económico como político, con el hombre concreto de la sociedad concreta.

I. VOLVER A MARX!!

Este punto programático de la vuelta a Marx, que no es novedoso, pero que igualmente debe ser reafirmado y que significa básicamente, la superación de las fuertes distorsiones —que trajeron consecuencias desastrosas para el curso de las revoluciones y para la misma filosofía— de la época stalinista, que no se ha superado sino apenas reformado tibiamente.

Vuelta a Marx para reiniciar la reflexión económico-filosófica y no para hacer un listado de citas que convaliden artificialmente tal o cual punto de vista. Este camino a reemprender, dejando la ya superada división entre el joven Marx y el Marx maduro, entre el Marx ideólogo y el científico, tiene que penetrar en ese reino que incluso ahora, a estas alturas del desarrollo del propio pensamiento materialista, sigue siendo dejado de lado, tratado parcialmente o muy poco tomado en cuenta por la reflexión filosófica; nos referimos a los textos posteriores a la Introducción de 1857.

Retomando la brecha abierta por el marxismo revolucionario de la década de los 20, en todo el influjo de la Revolución Rusa, es preciso señalar, como su opuesto, este curioso hecho del privilegio de ciertos textos de Marx sobre otros, de la codificación de los mismos e incluso de su haberse vuelto inofensivos e inocentes, interpretados según esquemas rígidos, descontruido pero jamás reconstruido. Este es el notable caso de los *Elementos Fundamentales para la crítica de la Economía Política (Borradores)*, en donde se han privilegiado tanto la Introducción como una pequeña sección que incluso, como la anterior, se suele publicar aparte del texto completo: las formaciones precapitalistas.

Todo el resto del inmensamente rico texto de Marx ha sido echado al olvido, o en el mejor de los casos, retomado más desde el punto de vista económico.

La historia de las Teorías de la Plusvalía o del Capítulo VI (Inédito) ha sido diferente, porque no han sido olvidados, pero sí su aspecto puramente económico se resalta por encima de cualquier otro tópico; incluso esto se puede decir del mismo Capital, en donde a lo mucho se rastrea una lógica siguiendo lo propuesto por Lenin en los Cuadernos Filosóficos.

Sin embargo, la importancia de los textos mencionados radica precisamente en su carácter incompleto, tentativo, en ser redacciones no destinadas a la publicación, provisionales, en donde Marx ensaya repetidamente diversas formulaciones sobre los más variados temas, y en donde se articulan, aunque de modo no muy sistemático, reflexiones que partiendo de las relaciones que los hombres establecen en el momento de producir, llegan a conclusiones sobre la marcha misma de la historia, sobre el destino del individuo, sobre las categorías filosóficas, etc.

En estos textos y sobre todo en los Grundrisse (1), podemos hallar la génesis del pensamiento dialéctico de Marx, génesis que es perceptible en El Capital de modo colateral y deductivo. Como lo recuerda Lukács, el resultado oculta los momentos por los cuales debió pasar hasta llegar a la forma más acabada; pero es precisamente en este desarrollo, en este camino que se debe recorrer, en donde se pueden hallar las mediaciones, los momentos, el paso de una fase a otra, de un problema a otro, el encadenamiento interno que luego será absorbido por el resultado.

El resultado, en este caso el análisis del Modo de Producción Capitalista, que aparece como relativamente terminado en El Capital, no sólo es fruto de una génesis, de una maduración y confrontación del pensamiento de Marx con su época, con la lucha de clases, con la economía clásica, con Hegel sino que como resultado es realización de momentos previos, que como punto de llegada si bien oculta las mediaciones no por eso las hace desaparecer sino que las oculta en la medida en que las realiza, en la medida en que las articula a una coherencia superior.

(1) K. Marx, Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), siglo XXI Editores, México, 1971. Citada en adelante como Grundrisse.

Estas mediaciones son las que interesan en este momento, en tanto en ellas se hallan imbricadas, a veces en movimiento no sólo únicos sino idénticos, la reflexión sobre el Modo de Producción Capitalista y la reflexión sobre los temas más abstractos y generales (sobre la marcha de la sociedad o sobre la filosofía); mediaciones que muestran cuán lejos estaba el pensamiento de Marx de cualquier forma de economicismo.

Pero, el valor de los textos como los *Grundrisse* y las *Teorías de la Plusvalía*, no radica únicamente en que permiten ver la procesualidad del pensamiento de Marx y de la formación de *El Capital*, sino en que permiten analizar el entrelazamiento del análisis económico con las conclusiones políticas e incluso filosóficas; más aún, en el caso de los *Grundrisse* la utilización del lenguaje hegeliano posibilita comprender en qué medida Marx retoma la dialéctica de Hegel y en qué forma se da la llamada "inversión", que tiene, por supuesto, un contenido mucho más profundo que la metáfora que lo señala y a la cual ha permanecido apegada bastante de la crítica en torno a la relación entre Marx y Hegel.

Por supuesto que el análisis de las mediaciones, del proceso, tiene siempre que permanecer atento al resultado, a lo que Marx realmente mantiene una vez que ha intentado formular un tema o una cuestión en torno al MPC, como es concretamente el caso de la superación de ciertas formulaciones aún ambiguas o por lo menos indecisas en torno al dinero que se hallan en los *Grundrisse*, en donde aparece todavía a momentos el dinero como signo o como símbolo, y sólo lentamente surge su formulación como forma del equivalente general; o la no distinción plena todavía entre trabajo y fuerza de trabajo, que será punto clave de diferenciación entre Marx y los economistas clásicos. (2).

(2) Tomamos siempre como referencia, sobre todo en las cuestiones de economía política, el estudio de Roman Rosdolsky sobre los *Grundrisse*:

R. Rosdolsky, "Génesis y estructura de *El Capital* de Marx (estudios sobre los *Grundrisse*). Siglo XXI Editores, México, 1978.

II. LA HISTORICIDAD DE LAS CATEGORÍAS FILOSÓFICAS

Este intento de penetrar en ciertas obras de Marx que han sido sistemáticamente dejadas de lado, salvo rarísimas excepciones, por los estudios como los de Cornu o Rossi, que justamente llegan sólo hasta la Introducción del 57, y por supuesto el inmenso campo abierto por una serie de investigaciones, económicas o filosóficas, como en Cerroni (3), precisa de una guía hermenéutica, de un hilo de Ariadna, que nos conduzca con una cierta direccionalidad, no teleológica, sino temática en medio de estos textos inacabados, y de su problematicidad.

La búsqueda de esta guía hermenéutica se realiza en torno a la investigación de la historicidad de las categorías filosóficas, y esto no sólo en el evidente sentido de que en cada época, dependiendo de cada corriente filosófica, las categorías sean redefinidas, rearticuladas bajo diversas concepciones.

Historicidad de los conceptos en la medida en que éstos surgen no de la pura especulación, del puro devorarse del espíritu a sí mismo, sino de la reflexión de la realidad concreta, de los problemas planteados en la sociedad, de las tareas que la humanidad, la cultura o un pueblo se plantean en un determinado momento de su historia.

Los conceptos filosóficos tienen precisamente la dudosa cualidad de esconder las mediaciones que los ligan a la vida y al pensamiento cotidiano, a los problemas de orden económico y político, y asoman como entes etéreos; la guía hermenéutica consiste en hallar estas mediaciones que conduzcan a lo que comúnmente se denominan como relación entre estructura y superestructura, entre el ser y el pensamiento, entre lo concreto y lo abstracto.

Es decir, cómo en todo momento y en todo caso, los filósofos no hacen otra cosa que razonar sobre su realidad, a veces

(3) Cerroni, La teoría de las crisis sociales en Marx, Serie Comunicación, Ed. Alber-

con retraso, a veces en forma de utopía, pero que quierase o no, terminan siendo reflexiones sobre la relación naturaleza-sociedad, sobre la sociedad civil o política, sobre la forma que adquiere una sociedad en una determinada fase.

Esta reflexión histórica en este doble sentido mencionado, no tiene nada que ver con una pretendida correspondencia directa entre estructura y superestructura, entre economía y filosofía; todo lo contrario: la reflexión filosófica es siempre una reflexión mediada, y en este camino una serie de intermediaciones pueden volverse incluso impredecibles, o perderse del todo, imposibilitando referir de manera directa la filosofía a la economía sino es de manera puramente hipotética.

Hay, por esto, que reafirmar con vigor la AUTONOMIA RELATIVA de la filosofía con respecto a la economía, y pensar dicha autonomía en todas sus implicaciones, tanto en el sentido de que es una relación que jamás se pierde y que puede distanciarse la una de la otra por una innumerable serie de mediaciones, pero que su cordón umbilical aunque debilitado y lejano, permanece como tal; al mismo tiempo, y por este mismo motivo, por esta no inmediatez de la relación entre economía y filosofía, entre teoría y práctica, el filósofo o más exactamente el intelectual puede desarrollar formas y contenidos a veces totalmente especulativos, en este camino que va del ser al pensamiento.

Tocaremos a manera de primer análisis provisional, tanto en su forma como en sus resultados, una cuestión que nos parece está ligada a lo que hemos planteado hasta el momento, para luego tratar de llegar a ciertas conclusiones, a ciertas hipótesis de trabajo.

Esta cuestión sería: la relación entre forma y contenido.

1. Las determinaciones de reflexión en Hegel

Partamos, por lo tanto, de la formulación hegeliana acerca de las determinaciones de reflexión o esencialidades, en donde se incluye la triple relación entre: forma-esencia, forma-materia, forma-contenido, resaltando que lo básico es la captación del movimiento interno, dialéctico, de las categorías.

Desde luego que este paso de una categoría a otra se lo hace de modo esencialmente deductivo, de forma puramente analítica, en donde al interno del propio concepto siempre está inherente la categoría subsiguiente de modo necesario. Y sobre todo, como insistiremos posteriormente, en la medida en que esta metodología puramente deductiva quiere abstraer toda la realidad concreta, da saltos lógicos que quedan sin justificación, que ni siquiera se discuten en profundidad, y que evitan toda referencia a lo concreto, que es lo único que puede resolver la verdadera relación de las categorías hasta su dinámica interna; esto será particularmente visible en la relación que Hegel establece entre forma y materia.

La doctrina de la esencia, como segunda parte de la lógica objetiva —en el esquema de la Ciencia de la Lógica (4)— que empieza analizando en su primer capítulo, la Apariencia, para continuarse con las esencialidades o determinaciones de reflexión. En su tercer capítulo, que es lo que nos interesa aquí, la esencia se muestra como fundamento, y en primer lugar, luego de una breve discusión sobre el principio de Razón Suficiente, viene el análisis del Fundamento Absoluto; es preciso tener esto presente en todo momento porque el orden de presentación coincide estrictamente con la deducción lógica de las categorías:

Fundamento absoluto: que se determina como: forma y esencia, forma y materia y forma y contenido.

a) Forma y esencia:

La esencia, en cuanto fundamento, pertenece a la esfera del

(4) Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Ed. Librería Hachette, Buenos Aires, 1956. (Traducción directa del alemán de Augusta y Rodolfo Mondolfo)

ser; de este modo la esencia se "*determina a sí misma como fundamento*" (5); pero la esencia "*no es fundamento*". El fundamento es el ser, pero sólo es tal en cuanto deviene esencia; precisamente el ser en cuanto determinado es esencia, determinado como fundamento.

Por esto, la reflexión de la esencia en cuanto reflexión no hace referencia a la conciencia subjetiva de cada individuo, sino que es la primera reflexión objetiva —parte de la lógica objetiva— del mismo ser.

La esencia como fundamento, se presenta de una doble manera siempre simultánea: en cuanto se da como fundamento, en primer lugar, y se niega a sí misma, y por lo tanto, se transforma en pura negatividad, en "*pura mediación*", en mera referencialidad, en cuanto fundamento de; es decir:

La determinación reflexiva, al destruirse, consigue su verdadero significado, es decir, el de ser el absoluto contragolpe suyo en sí misma. (5).

Y, el segundo aspecto, de este movimiento dialéctico de la esencia en que "*como fundamento, se pone como esencia*" (6). Es la esencia la que constituye la base, el substrato de lo otro, de lo externo a sí; en este movimiento la esencia se niega a sí misma, deja de ser idéntica a sí misma; esto es: idéntica al ser, y se pone como fundamento, y a través de esta mediación retorna al ser.

El fundamento al ponerse torna nuevamente inmediatez, "*es el no-ser de la reflexión*" (7), en la medida en que la inmediatez se identifica con el ser.

La esencia al negarse se pone a sí misma como fundamento; no es por lo tanto el fundamento o substrato de algo externo, sino que la misma esencia deviene fundamento, pero justo al sufrir esta mediación se niega a sí misma, deja de ser mediación

(5) Ciencia de la Lógica, Tomo II, p. 79. Los subrayados son siempre del autor a menos que se indique lo contrario.

(6) Ibid. p. 79.

(7) Id. p. 80.

entre el ser y lo otro, para transformarse nuevamente en ser, pero en cuanto ser-puesto.

La esencia debe ser vista, analíticamente, desde esta doble perspectiva como "pura mediación general"; esto es, en cuanto lo que es en sí misma, en cuanto la posibilidad de ser fundamento; pura mediación del ser, movimiento de éste pero momento negativo; y como "mediación real", en el momento en que se efectúa, se da, o como dice Hegel, el fundamento se pone o se realiza.

Esta negación de la esencia no es externa a la misma, sino que la propia esencia, aunque negada, se pone así misma como fundamento, este momento fundamentante de la esencia puede ser a la vez triple: fundamento absoluto, fundamento determinado y fundamento en cuanto presupone una condición. Aquí nos interesa exclusivamente el fundamento absoluto.

El fundamento absoluto, "como base general de todo fundamento", como fundamento sin más, substrato de toda otra posibilidad de fundamentar; o, en términos de Hegel, el fundamento en-sí, (aunque este en-sí siempre se realice en su pura negatividad, en ser fundamento de otro).

En el fundamento absoluto, la esencia sufre una doble determinación: determinación del fundamento, y determinación de lo fundado. Y es aquí en el hueco producido por el efecto de esta determinación dual en donde surge la forma; porque las determinaciones en cuanto son algo puesto, fundamento de lo otro, son diferentes de la pura identidad de la esencia consigo misma —de la esencia como pura mediación—, y en cuanto fundamento de lo otro y negación de esta pura mediación son LA FORMA:

... constituyen la forma, frente a la esencia (8). Hegel avanza más y unifica determinación y forma: Todo determinado pertenece, en general, a la forma (9)

(8) Id. p. 84.

(9) Id. p. 85.

La esencia en cuanto substrato relacionado, porque siempre la esencia es de, o fundamento de otro, se determina a sí misma, y en esta determinación de reflexión de la esencia sobre sí misma surge la forma:

ella (la esencia) tiene en sí la forma. (10)

La determinación misma no es sino la mediación por medio de la cual se da forma, se pone una determinada forma que escinde el momento de la pura identidad de la esencia consigo misma, de la esencia en-sí; lo determinado —para Marx lo único real, el ser— se pone cuando la esencia se coloca a sí misma fuera de su identidad, se niega, adquiere precisamente una forma determinada.

La esencia, así, *"se distingue de la forma como base mientras al mismo tiempo se convierte ella misma en fundamento y momento de la forma"*(11); pero como una base "indeterminada" y por esto "pasiva", inactiva, porque la forma también pone en movimiento a la identidad de la esencia consigo misma, la coloca como fundamento de otro, de un otro que por este movimiento de la esencia adquiere una forma determinada; la forma, entonces, en este preciso sentido "determina" a la esencia.

Según Hegel la reflexión tradicional sobre la relación entre la esencia y la forma avanza sin mayor dificultad hasta aquí, pero este es su límite; es una reflexión que Hegel califica de "extrínseca", que sólo capta como fundamental la distinción —objetiva, pero incompleta— de esencia y forma.

Hegel, quiere resaltar entonces, como superación de la reflexión tradicional, la unidad fundamental de Esencia y Forma, incluso más propiamente la identidad de esencia y forma, pero una identidad que contiene en sí misma la diferencia, esto es, la

(10) Id. p. 84.

(11) Id. p. 86.

identidad de contrarios (12).

Pero, en qué consiste esta unidad fundamental?

Esta unidad fundamental se realiza a través de dos momentos:

- La esencia que se niega o se determina en la forma; la esencia como base o substrato de la forma.
- La forma como lo negativo de la esencia, en cuanto permite precisamente diferenciar ser y esencia, porque la esencia se ha puesto como fundamento de otro, ha retornado a través de esta mediación al ser; así, el ser es el fundamento mismo de todo lo real.

Aquí al interior de estos momentos en donde se ha resaltado la diferencia, está en su interior, y de modo inherente, la unidad y más aún, como hemos dicho, la identidad.

La esencia en su negatividad es ella misma la que tiene una forma, la que se da a sí misma una forma; por este motivo la forma "contiene" esencialmente una esencia, la forma es una determinación de reflexión de la esencia; la forma no es, por ella misma, nada; es lo que es sólo por la esencia, en la medida en que es momento de la esencia:

De modo que no puede preguntarse cómo la forma se añade a la esencia pues aquella es sólo el aparecer de ésta en sí misma, la propia reflexión insita en ella (13).

Y más aún Hegel señala explícitamente:

Estas diferencias entre la forma y la esencia, son, por consiguiente, sólo momentos de la simple relación formal misma (14).

(12) Habría que resaltar aquí que la mayoría de "textos" o "manuales" sobre la lógica dialéctica se ha perdido este concepto de la identidad de contrarios y ha sido reducida a "lucha y unidad de contrarios". Sería interesante investigar las razones y los efectos de este cambio.

(13) Ciencia de la Lógica, Tomo II, p. 86.

(14) *Ibid.* n. 87.

Aquí, en este momento, se torna plenamente visible el enorme salto en el vacío del idealismo objetivo de Hegel, en donde se demuestra la imposibilidad absoluta de una "deducción" de la realidad concreta, en este caso de la materia, a partir de la pura relación entre esencia y forma, a partir de abstracciones puras, desligados de lo real.

Hegel se ve obligado a retornar al momento de la esencia para producir el concepto -idealista- de materia; la misma que queda engarzada en los dos polos, convirtiéndose de este modo sólo en momento, fase, del devenir que transcurre de la esencia a la determinación de la propia esencia como fundamento. La esencia "*determinada como identidad carente de forma, es decir la materia*" (15).

b) Forma y materia

La materia es, para Hegel, "*simple identidad indiferenciada*"; de hecho esencia y materia son idénticos, son lo mismo; más aún, la materia no es sino el momento de la esencia, pero momento considerado como abstracto, como independiente de la forma.

La materia será, por lo mismo, la propia esencia determinada ya como forma pero a la cual se le ha quitado la forma:

Si se hace abstracción de todas las determinaciones, de toda forma de algo, queda entonces, la materia indeterminada. La materia es un abstracto en absoluto. No es posible ver, tocar, etc., la materia. Lo que se ve o se toca es una determinada materia, es decir la unión de la materia y la forma (16).

Ciertamente que el idealismo objetivo de Hegel no es tan simple como la reducción esquemática de la realidad a la esencia, sin más; la materia, y Hegel lo ve con claridad, en cuanto in-

(15) Id. p. 87.

(16) Id. p. 87.

determinada, la materia abstracta es sólo una categoría, una derivación de la esencia; el problema real no radica en esto. Hegel tiene razón en decir que la materia, en sí, sin más determinación es un abstracto absoluto, como el ser o la nada; el problema real está en que la materia real, concreta, la que se "ve y toca" es a su vez momento de la esencia, materia que se une a una forma; pero a su vez materia y forma son momentos de la esencia.

Sí, la materia, diría Hegel, pero una materia reabsorbida en la dialéctica idealista. Por este motivo, no es la materia la que se da a sí misma una forma, ni es la forma la que se da a sí misma una materia, sino que *"ni la materia ni la forma existen por sí mismas"* (17), a pesar de que ambas se presuponen mutuamente.

Y aunque materia y forma se presupongan, de tal manera que toda materia tenga que adoptar una forma y toda forma una materia, ni la una es "fundamento de la otra" ni se "ponen recíprocamente"; son sólo en cuanto están sostenidas por un substrato previo y fundamentante denominado esencia.

Más aún, la materia frente a la forma, en la medida en que es lo indeterminado, lo "abstracto absoluto", aquello que es capaz de tener o adoptar cualquier forma, es elemento pasivo "frente a la forma como elemento activo".

Esta presuposición mutua termina siendo, por lo tanto, mutua condicionalidad; identidad de contrarios; si desaparece la materia desaparece la forma, pero también:

Al eliminarse la forma así, desaparece, también la determinación de la materia (18).

De todos modos queda por resaltar que aunque sea distorsionadamente no le queda más alternativa, a Hegel, que reconocer la materia, aunque fuese como un momento de la esencia,

(17) Id. p. 88.

(18) Id. p. 91.

está siempre en relación con la forma; la forma nunca puede subsistir en relación a la pura esencia, debe dotarse de una materia. Desde luego que la materia queda reducida a un abstracto absoluto, a un indeterminado, a un elemento puramente pasivo... pero, a pesar del idealismo, queda como tal. (19)

Hasta aquí hemos visto cómo en esta dialéctica de la esencia como fundamento ésta se desdoble en un doble movimiento de contrarios; por un lado, la forma y por otro, la materia, como aquella capacidad de la esencia de dotarse de una forma, de determinarse; pero en este doble movimiento se ha roto la unidad originaria de la esencia consigo misma, se ha escindido en una dualidad irreconciliable —se ha alienado en la medida en que se ha objetivado, diríamos recordando el lenguaje de la *Fenomenología del Espíritu* y por este motivo la dualidad tiene que regresar a la unidad originaria, pero a una nueva unidad enriquecida, desarrollada, que tiene tras de sí ya los momentos de materia y forma, y se produce la unidad de materia y forma en el contenido.

c) Forma y contenido

El movimiento de materia y forma, tiende a restablecer la unidad originaria que es la verdad de ambas.

La materia formada es de este modo indiferente tanto a la materia, es su negación, la negación de la indeterminación de la

(19) Podemos recordar en este momento la valiosísima guía metodológica para la crítica del idealismo de Hegel, señalada por el propio Marx:

"Hay que extrañarse de que cualquier cosa, en último grado de abstracción —puesto que hay abstracción y no análisis— se presente en estado de categoría lógica?" Y más abajo:

"El método es la fuerza absoluta, única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede oponer resistencia: es la tendencia de la razón a encontrarse, a reconocerse a sí misma en toda cosa... Qué es, pues, este método absoluto? La abstracción del movimiento. Qué es la abstracción del movimiento? El movimiento en estado abstracto. Qué es el movimiento en estado abstracto? La forma puramente lógica del movimiento de la razón pura? En situarse, oponerse, combinarse, formularse como tesis, antítesis y síntesis, o bien en afirmarse, en negarse y en negar su negación". K. Marx, *Miseria de la Filosofía*, Siglo XXI editores, México, 1979, p. 86 y ss.

materia abstracta y por otra parte ya no es la posibilidad de adquirir una forma, sino que tiene ya una forma concreta; ya no es la forma pura, la forma correspondiente al fundamento absoluto.

Por esto, es contenido, forma y materia, pero la forma es puro ser puesto, negado como fundamento, en donde la forma ya es lo inesencial.

Pero, al mismo tiempo, que el contenido niega a los dos momentos, a la materia y a la forma, es lo idéntico en la materia y en la forma, de tal manera que *"éstas serían sólo determinaciones indiferentes y extrínsecas"*; así el contenido regresa a la *"identidad con el fundamento"* (20); Hegel concluye:

el fundamento tiene un contenido. (21)

Este fundamento absoluto que se ha determinado como: forma y contenido.

Nótese empero, cómo la materia queda completamente reabsorbida en esta dialéctica de la esencia como fundamento, a tal punto que desaparece del todo en la síntesis final, porque el resultado de este movimiento dialéctico, niega la materia; la esencia atravesando el momento de la materia regresa a si misma como fundamento, pero como fundamento enriquecido, como contenido.

Hasta aquí la Ciencia de la Lógica. (22)

(20) Ciencia de la Lógica, Tomo II, p. 93.

(21) *Ibid.* p. 94.

(22) No hemos podido detenernos aquí las variaciones a veces significativas, que se dan en la lógica, parte de la Enciclopedia de las Ciencias del Espíritu; señalemos nada más que esta dialéctica de la forma y la esencia, materia y contenido, adquieran un nuevo contexto en el tratamiento de la Cosa.

Lógica, Ed. Ricardo Aguilera, Madrid, 1973.

2. La Crítica de Lukács a Hegel

En su última obra, *La Ontología del Ser Social*, en el tercer capítulo de la Primera Parte, denominada precisamente **Hegel**, Lukács confronta nuevamente y desde otra perspectiva su pensamiento con el de Hegel (23).

La larga trayectoria del pensamiento de Lukács está de alguna manera signada por la relación con Hegel: desde la asunción de determinadas concepciones allá en *Historia y Conciencia de Clase*, que gira sobre el eje de la alienación y la objetividad, retomados de la *Fenomenología del Espíritu*; para continuarse de manera explícita con *El Joven Hegel*, en donde intenta resaltar el descubrimiento del trabajo por parte de Hegel, y de la categoría de teleología como lo fundamental del mismo, que sería a su vez el origen de la concepción Marxista del trabajo; es decir, valorar el *Joven Hegel* antes de que su dialéctica se volviera esquemática e idealista; y finalmente *La Ontología del Ser Social*. 2. *Hegel*, en donde revisa sus concepciones en torno a Hegel, sobre todo desde el punto de vista ontológico, partiendo de algunos hallazgos ontológicos de Nicolai Hartmann, y reflexionando ya no exclusivamente sobre el *Joven Hegel* o sobre la *Fenomenología del Espíritu*, sino sobre todo en torno a la *Ciencia de la Lógica* y a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*.

Sin lugar a dudas este texto de Lukács que permanece echado en el olvido, creemos provocará una reacción más grande y más profunda en el campo filosófico, mucho más que *Historia y Conciencia de Clase*, incluso con todas las limitaciones y distorsiones que pueda tener.

El estudio mismo de esta relación entre Hegel y Lukács rebasa los límites de este trabajo, aunque su necesidad sea urgen-

(23) Lukács, *Ontología del Ser Social*. 1 *Hegel*.

Ed. Merlin Press, Londres, 1978.

te para poder ubicar en sus correctas delimitaciones el pensamiento de Lukács, sus hallazgos y sus deficiencias; sólo diremos aquí, como hipótesis de trabajo, que hay a pesar de que insiste en las distorsiones de la ontología idealista, una tendencia marcada a sobreestimar el papel jugado por Hegel, en la constitución del materialismo histórico, y por lo mismo a insistir mucho más en los aspectos directamente positivos o directamente transformables en materialistas, que se hallan en el idealismo objetivo, aquí hacemos referencia sobre todo a la hipótesis central de Lukács, según la cual, en Hegel, habría una ontología dual: idealista y materialista, aunque lo predominante en las definiciones generales o en el sistema mismo sea el idealismo objetivo.

La relación de Lukács con Hegel corre paralela a la relación que estableció con Stalin; incluso podemos afirmar que la forma de captar a Hegel está de algún modo determinada por su mayor o menor acercamiento a Stalin, acercamiento político en primer lugar pero también ideológico y filosófico.

Claro está que la relación con Stalin ha sido mucho más tormentosa; ubicada como está en el campo mismo de las definiciones reales, bástenos recordar aquí las autocriticas de Lukács, que como él mismo reconoció fueron "hipócritas, falsas", y se trataba de retiradas, al parecer "tácticas". No es éste el momento de señalar las enormes distorsiones provocadas por el stalinismo, el inmenso freno no sólo para el avance de la revolución socialista sino los efectos desastrosos sobre la misma teoría, sobre la misma filosofía, y desde luego directamente sobre Lukács. Baste recordar ese "monumento" al peor de los dogmatismos y esquematismos que se llama El Asalto a la Razón.

Antes de entrar en tema señalemos brevemente este radical cambio en la posición de Lukács respecto de Stalin, para ubicar histórica y políticamente el texto que vamos a analizar.

Veamos lo que Lukács dice sobre Stalin en El Asalto a la

Razón: (1952):

Marx, Engels, Lenin y Stalin

de la teoría marxista desarrollada y elevada por Lenin y Stalin. (24)

Y más adelante:

El pensamiento de Lenin y Stalin, como grandes figuras fecundadoras y señaladoras de caminos. ... (25)

Y en *El Joven Hegel*, en 1954:

Lenin y Stalin han limpiado el materialismo histórico de la vulgarización mecanicista y han restablecido también en este punto la doctrina de Marx y Engels, al mismo tiempo que la desarrollaban. (26)

Ahora coloquemos junto a esto el juicio que le merece Stalin en 1963:

No puede olvidarse a este respecto la imponente ayuda que la ideología staliniana ha prestado a la consolidación, cristalización y dogmatización de la actual fase alternativa en el mundo burgués, ni la ayuda que aún hoy le sigue prestando en ese sentido. (27)

Y antes insiste:

Y si, tras la larga noche del dominio de los métodos

(24) Lukács, *El Asalto a la Razón*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1976. p. 616.

(25) *Ibid.* p. 616.

(26) Lukács, *El Joven Hegel*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1975. p. 354.

(27) Lukács, *Goethe y su época*. Ed. Grijalbo, Barcelona, 1968. Prólogo de 1963, p. 22.

stalinianos, el marxismo empieza a encontrarse de nuevo así mismo, —aunque sea lenta y contradictoriamente— su influencia crítica podrá ejercerse comprensivamente sobre aquellos que buscan una alternativa concreta a la vida manipulada. (28)

Finalmente el juicio que le merece Stalin en la Ontología . . . :

Aún sin embargo lo correcto de resaltar lo que era nuevo en Lenin tuvo la consecuencia en el período de Stalin que el estudio de Marx fue empujado hacia atrás por Lenin. Y este desarrollo culminó particularmente después de la publicación de la Historia del PCUS (B) (con su capítulo sobre filosofía) en la supresión de Lenin por Stalin, Marx y Lenin fueron sólo mencionados en la forma de citas de apoyo. Desde esta época en adelante la filosofía oficial estuvo reducida a comentarios sobre las publicaciones de Stalin. (29)

Desde luego que a pesar de la acerva crítica de Lukács a Stalin no llega a proporcionarse un análisis científico del stalinismo, sino puramente subjetivo, como si el único responsable fuese Stalin como individuo.

Podría parecer que el habernos detenido en esto no tiene ninguna relación con la que tratamos aquí de investigar, pero esto en el caso de Lukács sería una equivocación; podremos entender el texto de Lukács en la medida en que captemos el grado alejamiento del dogmatismo stalinista, y por ende la aparición de una renovada capacidad crítica y la apertura a nuevos campos de investigación; e incluso y sobre todo una nueva visión, con nuevas luces, sobre Hegel y sobre el mismo marxismo.

(28) Ibid. p. 21.

(29) Lukács, Ontología del Ser Social, I. Marx, p. 12.

Podemos decir que el texto de Lukács es más rico mientras más rompe con el oscurantismo stalinista, pero que muestra precisamente allí sus limitaciones en la medida en que queda aún un fuerte residuo teorístico, porque tampoco en la práctica política fue capaz de hallar el camino adecuado, búsqueda que más bien la abandonó.

Yendo directamente al tema, la crítica de Lukács sobre las determinaciones de reflexión empieza señalando el lugar central que estas ocupan y su importancia en la dialéctica hegeliana: (30)

El más importante descubrimiento metodológico de Hegel, (son) las determinaciones de reflexión . . .

Y resalta inmediatamente el aspecto, que a pesar de la distorsión idealista, es rescatable en las determinaciones de reflexión o esencialidades, y es que estas son independientes de la conciencia subjetiva:

ambos, la dialéctica de la dinámica y de la estructura de la realidad misma que es independiente de la conciencia y la de sus reflexiones diversas sobre la conciencia subjetiva.

Lukács continúa aquí con un tema importante, pero que cae fuera de nuestro análisis; éste es la distinción entre esencia, fenómeno, apariencia; entre entendimiento y razón y la polémica con Kant y Schelling.

Volviendo a las determinaciones de reflexión, Lukács insiste en este punto del idealismo objetivo, que precisamente le distinguía de las elaboraciones de Fichte, en cuanto que si bien es la conciencia, el espíritu lo activo, ésta no se reduce a la conciencia individual, subjetiva:

(30) Lukács, *Ontología del Ser Social*, 2. Hegel, p. 01-95. Se anexa la traducción de esta parte del texto de Lukács.

Pero debe anotarse aquí también que Hegel rechaza estrictamente la actividad creadora del sujeto, en el sentido de Kant y de Fichte.

En este sentido, la esencia no es un producto de la conciencia, ni surge exclusivamente como un proceso de abstracción del sujeto, sino que es producto de una dialéctica objetiva, es la determinación del ser, el ser que pone en lo otro como esencia:

Pero la esencia, hasta en la falsa y logicista ontología de Hegel no es el producto del pensamiento, sino más bien del ser.

La crítica de Lukács a las determinaciones de reflexión sigue una doble guía hermenéutica: en primer lugar, la crítica al sistema hegeliano en la medida en que es puramente deductivo, y esto da a su vez como resultado un error en la captación de la realidad, más aún, su distorsión:

La deducción lógica de una determinación de reflexión desde otra y su consecuente arreglo jerárquico (la última categoría más alta como verdad de la precedente más baja).

En segundo lugar, a pesar de esta distorsión de la realidad, la dialéctica hegeliana traduce la radical heterogeneidad de la realidad y esto se ve justamente en el movimiento dialéctico de las esencialidades, en la dialéctica de la forma respecto de la esencia, la materia y el contenido. Aunque, por supuesto, Hegel realice un proceso de extrapolación, incluso de hipóstasis, de la actividad homogenizante del pensamiento, que reduce la realidad en su afán de comprenderla y que, por lo mismo, no capta la totalidad de esta heterogeneidad de determinaciones de la realidad.

Por lo tanto, las categorías especialmente forma y conteni-

do, traducen en el idealismo del Idealismo Objetivo aquellas ricas y variadas relaciones que se dan a la realidad; las mismas que en el pensamiento, y especialmente en el idealismo, tienden a ser borradas o absorbidas en el movimiento dialéctico del conocimiento, que tienden a suprimir dicha diversidad, que no siempre capta el "árbol verde de la vida". Por eso, como un fundamental criterio epistemológico, Lukács insiste en la necesidad de la "continua autocorrección de este pensamiento homogenizante".

Es necesario recalcar que así como la realidad, lo concreto se caracteriza sobre todo por su diversidad, en cambio el pensamiento —no puede, según Lukács, ser de otro modo— se caracteriza por este movimiento que toma unas determinaciones mientras deja otras de lado, que abstrae determinados elementos, que insistimos "Homogeniza". Esta tendencia no es de por sí negativa; es más, sin ella el hombre se perdería en el caos de los casos particulares y no podría haber ciencia porque se quedaría siempre a nivel del dato particular, (cuestión que ya la vió claramente Kant). Esta tendencia homogenizante del pensamiento, llevada a su extremo unilateral por el idealismo objetivo, por la pura deducción lógica, juega entonces un papel esencial, siempre a condición de que se ejerza sobre él una permanente crítica para distinguir claramente lo que es producto del proceso real y lo que es producto del proceso cognoscitivo.

Luego, Lukács entra a la crítica de la triple relación de la forma; y una vez más señala la enorme riqueza que se halla en la dialéctica, aunque fuese puramente deductiva, de las esencialidades, en donde lo fundamental del descubrimiento hegeliano radica en haber señalado con profundidad la mutua condicionalidad de una categoría respecto de la otra, aunque ciertamente esto mismo lleve a una distorsión idealista, en el caso de la deducción de la forma respecto de la materia, como ya hemos visto en el apartado anterior. De hecho, para Lukács el hallazgo básico es haber encontrado para la forma "un fundamento dialéctico",

que ataca de raíz el doble defecto que suele producirse y sigue produciendo en la historia de la filosofía:

- contra aquellos que "consideran al contenido como el único determinante" y hacen de la forma algo meramente "accesorio", y
- contra aquellos que dotan a la forma de un valor "activo y funcionante" y hacen de la materia lo pasivo.

De este modo, siempre según Lukács, Hegel llega a *"una genuina formulación de la dialéctica de las relaciones reflejas"*.

Sin embargo, se hacen indispensables precisiones respecto a la relación de la teleología con las determinaciones de reflexión, en la medida en que la dialéctica entre la forma con las demás categorías (esencia, materia y contenido) surgen de la reflexión hegeliana sobre el trabajo como teleología, y es extendido, más bien extrapolado, a toda la realidad el trabajo como dador de forma, como elemento transformador de la naturaleza que altera la forma de la misma, sirve como base para ver en toda la realidad incluso en los procesos mecánicos, químicos y orgánicos, una similitud dialéctica, de este modo se introduce la teleología, en la naturaleza, base misma del idealismo objetivo; esto es de la identificación entre sujeto y objeto. Justamente esto señala Lukács como el error fundamental de Hegel: esta extrapolación de la ontología del ser social a la ontología del ser general, es decir, la unificación e identificación de naturaleza y sociedad, pero desde el punto de subsumir la naturaleza en la sociedad, la realidad en el pensamiento, los procesos de la naturaleza como momentos de la razón.

Finalmente Lukács señala otro error significativo en el pensamiento hegeliano: el hecho de que las categorías, de que los conceptos de las determinaciones de reflexión tienen todos la misma jerarquía, partiendo de la esencia; cada momento tiene

igual validez e importancia — ontológica y epistemológica — frente a la otra; esto es: tan necesario es que la esencia tenga forma como que la forma se enfrente al contenido, o que el contenido sea el resultado del movimiento dialéctico de materia y forma, y el retorno de la esencia al ser.

Hasta aquí Lukács.

Brevemente podemos hacer algunos señalamientos críticos acerca de las afirmaciones básicas de Lukács, aún compartiendo ciertas premisas básicas subyacentes a sus planteamientos.

En primer lugar, es difícil compartir la afirmación de la existencia de una doble ontología en Hegel: la una idealista objetiva y la otra de carácter materialista, que en el caso concreto que hemos analizado antes se expresaría, del lado idealista, en la distorsión de la deducción de una categoría respecto de la otra, y del lado de la ontología materialista en esta capacidad de captar la sustancial heterogeneidad de la realidad.

Pienso que de algún modo lo que justamente olvida Lukács respecto de Hegel es de aplicar también en este caso el momento predominante, que es sin lugar a dudas el idealista, que subsume incluso aquellos valiosos descubrimientos dialécticos y los distorsiona, alterándolo radicalmente, como es posible ver en la relación entre forma y materia, en donde la materia queda engarzada entre dos momentos de la esencia, para desaparecer en el contenido. No es casual en este sentido que el desarrollo del sistema hegeliano lleva a que su crónica incomprensión de la naturaleza se torne cada vez más aguda, como se capta visiblemente en la Enciclopedia.

Persiste por lo tanto, una suerte de sobreestimación de Hegel, que ciertamente se redefine y se muestra de otra manera en la ontología, pero que de ninguna manera desaparece, a pesar del intento explícito de señalar con insistencia las distorsiones

internas al pensamiento de Hegel e incluso la imposibilidad de separar el método del contenido: el método dialéctico del contenido idealista, porque el uno está profundamente imbricado con el otro; el tratamiento idealista del método en Hegel lleva en una sucesión lógica al predominio de la Razón, y viceversa: tomar como punto de partida al ser como espíritu lleva también inherentemente la exigencia de un determinado método, en este caso un método dialéctico distorsionado. Por eso la llamada "inversión" por parte de Marx se realiza de doble manera: tanto en el plano ontológico, de la concepción general de la realidad natural y social, y en esto tuvo su papel importante el influjo de Feuerbach, como en cuanto al método mismo. El método dialéctico de El Capital está lejos de ser la trasposición del método hegeliano, de la pura deducción de categorías, sino que implica una profunda interrelación entre la realidad y su abstracción en diversos niveles, como el propio Marx lo enuncia en la Introducción de 1857, en donde es necesario ir produciendo hipótesis generales que se concreten hasta poder reproducir la realidad misma como "síntesis de múltiples determinaciones", la comprensión científica de la realidad.

Esta sobrevaloración de Hegel lleva implícita una sobrevaloración del elemento teórico, cosa que Lukács arrastra desde Historia y Conciencia de Clase, y que atraviesa también sus obras estéticas; sobrevaloración de momento teórico perfectamente compatible con su abandono de la política, y con su consiguiente imposibilidad de realizar un análisis materialista del stalinismo y sus consecuencias, incluso para su propio desarrollo.

Esta sobrevaloración del elemento teórico, que no llega a adquirir la forma extrema como en Althusser, la impide penetrar a fondo en la génesis del capital, y solo logra, a veces con resultados muy fructíferos mostrar la dialéctica en ciertos elementos, como es el caso del trabajo abstracto. Por esto no es casual que Lukács deje sin tratamiento alguno un texto tan rico para ver la relación entre Hegel y Marx como son los Grundrisse.

Este teoricismo que ni es general ni absoluto, corre entonces a lo largo de la Ontología, y se expresa tanto en su incapacidad política de interpretar este fenómeno histórico de la degeneración burocrática de los estados llamados socialistas, como de penetrar en la reflexión sobre la Economía Política; esto es claro en las determinaciones de reflexión, por cuanto Lukács es capaz de hallar aquellos rasgos positivos o negativos de la deducción lógica hegeliana, pero no desarrolla correlativamente la interrelación concreta entre la forma y sus determinaciones, acudiendo precisamente al desarrollo histórico de las categorías.

3. El problema de la forma en Marx: el dinero, un caso ejemplificador.

Después de este breve comentario sobre Lukács, retornemos a Marx para ver directamente allí, en un caso concreto, cómo Marx redefine el problema de la forma, y de este modo —si es posible— echar alguna luz sobre este aspecto.

Antes de entrar en el tema mismo debemos hacer ciertas precisiones. En primer lugar, el tratamiento del problema de la forma exigiría en Marx el enfrentar simultáneamente una serie de categorías de su dialéctica, y sobre todo su interrelación histórico-lógica; hacemos referencia especialmente a conceptos tales como: objetivación, alienación, sustantivación —que de alguna manera lo analizaremos—, la relación individuo-especie, la relación entre naturaleza y sociedad, y por último incluso el problema del futuro de la sociedad.

Pero dadas las propias dimensiones y limitaciones de este trabajo, no podrán ser tocadas sino de modo tangencial, lo que provocará necesariamente ciertos vacíos, que deberán ser tomados en cuenta posteriormente para comprender en toda su complejidad las relaciones categoriales, la "lógica de categorías" en Marx, lógica que no es sólo tal, sino primero y principalmente está asentada sobre la realidad histórica, como proceso y resul-

tado.

Haremos referencia en lo posible a las distintas formulaciones de Marx sobre el dinero, centrándonos en la escrita a pedido de Kugelman; y desde luego que el análisis no quiere ser un estudio de la economía política sino el funcionamiento de las categorías filosóficas a su interior. (31)

3.1. Forma y naturaleza

Marx parte de hallar la forma en los mismos procesos naturales, más aún es la dialéctica y el desarrollo de la forma lo que realmente se da en ellos; la diversidad de lo concreto es diversidad de forma, de equilibrios que se mantienen por lapsos más o menos extensos, de la formación de complejos.

Todo lo que sucede en la naturaleza no son sino transformaciones de sí misma:

En su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando la forma de los materiales. (32)

3.2. Forma y trabajo

Y en la medida en que el hombre es un ser natural sólo "puede proceder de la misma manera": alterando la forma; y esto es lo que hace a través del trabajo, que da a la naturaleza una forma "humana", social. Este hecho mismo es "natural",

(31) Estos problemas pueden profundizarse en los estudios de los escritores marxistas de la década de los 20, especialmente:

Rosdolsky, al que ya hemos citado.

Rubín Isaac Illich, Ensayo sobre la teoría marxista del valor, Cuadernos Pasado y Presente, No. 53, Siglo XXI Editores, México, 1979.

Moszkowska Natalie, Contribución a la crítica de las teorías modernas de las crisis, Cuadernos de Pasado y Presente, No. 79, México, 1979.

(32) K. Marx. El Capital, Tomo I, Vol. I, Ed. Siglo XXI, México, 1976, p. 53.

aunque signifique el continuo retroceso de los límites "naturales" y la extensión cada vez mayor de lo social.

Todo esto puede verse claramente en el análisis de Marx respecto del proceso de trabajo, que culmina justamente en la producción de valores de uso, que no son sino aquellas transformaciones de la naturaleza que adquieren una determinada forma —su determinación social— y que por lo mismo siempre satisfacen determinadas necesidades..

3.3. Forma y sociedad:

Esta transformación de la realidad natural por parte del proceso de trabajo jamás se da en el aislamiento del sujeto puro, sino que es un proceso siempre mediado por la sociedad. La mediación que se interpone entre el hombre y la naturaleza está constituida por las relaciones sociales que los hombres establecen en el momento de producir, y en donde la forma social termina determinando a la forma natural; y en el caso concreto del capitalismo, en donde el valor se superpone al valor de uso.

Por eso, el capitalismo como forma de sociedad, y como una formación social determinada, se caracteriza porque el valor de uso adquiere una nueva determinación que le es extraña: el valor de cambio; o lo que es igual: la mercancía contiene en sí misma estos dos polos antagónicos, como una forma doble, expresión de un contenido dual: forma natural y forma de valor.

3.3.1. Dialéctica y desarrollo de la forma de valor:

El paso de la mercancía en dinero no se da por la sola exigencia lógica inherente al concepto "mercancía", sino que surge de las características propias del modo de producción capitalista, en donde el trabajo el individuo no son "directamente universales", sino particulares, determinados como tales valores de uso que satisfacen necesidades particulares; para adquirir la forma

general, para que se reproduzca el capitalismo como tal de manera ampliada, es indispensable la transformación de la mercancía en dinero. (33)

La mercancía precisa de una mediación real, porque el mismo cambio, su universalización, es también real, y no puede darse mediante la mera equiparación de las mercancías en el pensamiento; esto obliga a que la mercancía se expresa en un determinado equivalente.

Pero este equivalente es él mismo una determinada mercancía que negando su particularidad expresa esta característica general de la sociedad capitalista, esta determinación social del valor de uso y su transformación en valor:

Como objeto él (dinero) debe poseer este carácter universal que contradice su particularidad natural. Esta contradicción puede resultar sólo objetivando la contradicción misma; es decir, si la mercancía misma es puesta de manera doble, una vez en su inmediata forma natural, y luego en su forma mediata, o sea como dinero. (34)

Pero, esta mediación real que precisa la mercancía para realizarse, pone la base para la alienación de los individuos cuyas relaciones se expresan ya no directamente sino a través de las cosas, del dinero:

Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo. (35)

Las cosas reemplazan a los hombres y a sus relaciones:

(33) Grundrisse, Tomo I, p. 101.

(34) Grundrisse, Tomo I, p. 97.

(35) Ibid. p. 84.

En el valor de cambio el vínculo social entre personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas. (36)

Por esto Marx puede concluir:

La existencia del dinero presupone la reificación del nexo social . . . (37)

Desde luego que la mercancía, volviendo al tema central, no se transforma automáticamente en dinero, este es un proceso histórico bien determinado, y cuyas fases se pueden expresar conceptualmente, con el peligro justamente de que aparezca como algo puramente deductivo, pero que en realidad no lo es.

En la medida en que nos interesa sobre todo mostrar el tratamiento de Marx al problema de la forma, dejaremos de lado los detalles de orden estrictamente económico, y trataremos de señalar las mediaciones, las transformaciones que se dan en el paso de la mercancía a dinero, sobre todo para hacer visible la riqueza de lo real, de lo concreto, que en el resultado queda aparentemente borrado:

Forma	Expresión Matemática
Fase I. Forma simple de valor: Forma relativa y forma equivalente.	$20 \text{ varas de lienzo} = 1 \text{ chaqueta}$
Fase II. Forma total o desplegada de valor.	$20 \text{ varas de lienzo} = 1 \text{ chaqueta.}$ o bien $= 10 \text{ libras de té,}$

(36) Id. p. 85.

(37) Id. p. 88.

- o bien= 40 libras de café,
- o bien= 2 onzas de oro,
- o bien= etc., etc.

Fase III. Forma general de valor

- 1 chaqueta
- 10 libras de té
- 40 libras de café= 20 varas
de lienzo
- 1 quintal de trigo
- 2 onzas de oro.

Fase IV. Forma de dinero

- A
- B
- C = 2 onzas de oro.
- D
- E

Fase I

Marx parte en primer lugar de definir la forma simple de valor, en su conjunto:

La forma simple de valor de una mercancía es pues, la forma simple en que se manifiesta la antítesis, contenida en ella, entre el valor de uso y el valor. (38)

En segundo lugar muestra como al interior de la forma simple, y que persistirá en las fases subsiguientes, la forma de valor se escinde en dos: en forma relativa de valor y forma equivalente de valor, que son reducidas en última instancia a una sustancia, substrato, o contenido común, en cuanto son relación de valor.

Es decir, ese substrato expresa una determinada fase de desarrollo histórico, en donde surgen estas formas de valor, este desdoblamiento a partir de la unidad originaria.

(38) K. Marx, El Capital, Tomo I, Vol. I, p. 75.

Se da pues entre las dos formas una identidad de contrarios, en donde la forma relativa implica que una determinada mercancía expresa su valor a través de otra sensorialmente diferente, de otro valor de uso; pero en este movimiento hace surgir a otra mercancía ya no como relativa sino como equivalente.

La mercancía que hace el papel de equivalente deja de expresar su cualidad natural, como valor de uso que es, y pasa a ser forma de otra "esencia", del contenido de otra mercancía. Su forma de valor de uso deja de importar, y pasa a expresar otra determinación ya no natural sino estrictamente social.

Esto implica, por lo tanto, un triple movimiento: en primer lugar, en donde se abstrae el valor de uso, y se expresa el valor sin más; en segundo, en donde el equivalente expresa el trabajo abstracto; y en tercero, en cuanto desaparece el trabajo privado subsumido en el trabajo social, o socialmente determinado.

Fase II

Sobre la base de la primera fase, se transita a una nueva forma en donde la forma simple de valor de la mercancía se despliega; esto se desarrolla hasta abarcar un conjunto de mercancías, que de hecho termina siendo un proceso infinito; y que por eso se denomina forma total o desplegada de valor:

... su expresión singular aislada del valor se transforma por consiguiente, en la serie siempre prolongable de sus diversas expresiones simples de valor. (39)

En esta fase se redefinen los dos polos antagónicos inherentes a la forma de valor, la relativa y su correlato necesario, la forma equivalente; la forma relativa:

(39) Ibid. p. 76.

Mediante su forma de valor, ahora el lienzo ya no se halla únicamente en relación social con una clase singular de mercancías, sino con el mundo de las mercancías. (40)

En cambio la forma equivalente:

La forma natural determinada de cada una de esas mercancías es ahora una forma particular de equivalente, junto a otras muchas. (41).

Sin embargo esta fase tiene una limitación fundamental que exige que avance hacia una nueva fase: su desarrollo termina siendo un círculo vicioso, que "no reconoce término" y que "carece de una forma unitaria de manifestación" (42), y que por lo mismo de permanecer en este estadio impediría la universalización del cambio y la reproducción ampliada del capital.

Fase III

En esta fase se produce una nueva modificación de la forma de valor, y por ende en sus dos polos antagónicos, la forma relativa y la equivalente, en donde cada una camina en dirección opuesta, pero lo hace justo en la medida en que la otra se distancia; es más, el desarrollo de la forma relativa implica el movimiento opuesto de la forma equivalente.

Fase IV

Esta fase no implica una nueva modificación de las formas antagónicas y de su interrelación dialéctica, sino que constituye la unión de la Fase III con la costumbre histórica; la identificación de la forma general del valor con el dinero:

(40) *Id.* p. 78.

(41) *Id.* p. 78.

El progreso consiste tan sólo en que ahora la forma de la intercambiabilidad general directa, o la forma del equivalente general, se ha soldado de modo definitivo, por la costumbre social, con la específica forma natural de la mercancía oro. (43)

Una vez que hemos aquí, se puede comprender a cabalidad las fases históricas, y conceptuales, que tiene que atravesar la mercancía para llegar al dinero; y además, ver con claridad que la verdad del dinero está en esa unidad originaria de la forma simple de mercancía, que la verdad de todo el proceso y las formas es la fase I:

La dificultad que presenta el concepto de la forma de dinero se reduce a comprender la forma de equivalente general de valor, la forma III. Esta se resuelve a su vez en la forma II, la forma desplegada de valor, y su elemento constitutivo es la forma I: 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o x mercancía A = y mercancía B. La forma simple de la mercancía es, por consiguiente, el germen de la forma de dinero. (44)

4. Determinaciones de reflexión y determinaciones concretas

De las determinaciones de reflexión a lo concreto como "síntesis de múltiples determinaciones".

1. Lo primero que salta a la vista, y que fue remarcado por el propio Marx, es el carácter puramente lógico-deductivo de las categorías en Hegel, lo cual se cumple estrictamente para las determinaciones de reflexión; en cambio en el pensamiento de Marx, hay siempre una identidad concreta entre la historia y la lógica (las abstracciones), pero una identidad

(43) Id. p. 86.

(44) Id. p. 86.

que es precisamente contradictoria, en donde siempre juega el papel predominante la historia, aunque las categorías lógicas son su mediación indispensable para la comprensión científica de lo real, de lo concreto.

Desde luego que se debe romper con cualquier esquematismo de aquella síntesis metodológica enunciada por Marx en la Introducción de 1857: concreto-abstracto-totalidad concreta; porque esto tiene siempre en su interior un determinado movimiento, un desarrollo que se debe captar en cada caso particular. En cada nivel de la realidad se establece una determinada serie de abstracciones, que terminan formando una síntesis, que sirve para el surgimiento de nuevas abstracciones, que permiten así conocer niveles superiores en complejidad de la realidad.

2. En el caso de las determinaciones de reflexión, de las esencialidades, éstas se mueven dialécticamente escindiéndose en dos polos contrapuestos para ser sintetizados, realizados a través del propio movimiento especulativo de la esencia.

Por este motivo, como hemos señalado ya, la materia queda engarzada en el movimiento que va desde la esencia a la esencia como fundamento, o desde la esencia como pura negación, a la esencia como fundamento y finalmente como en un obstáculo, en una intermediación que por necesidad lógica debe estar presente, como correlato de la forma, pero que igualmente tiene que desaparecer reabsorbida en el momento de la esencia a sí misma. Estamos por lo mismo en el hueco del idealismo objetivo.

También el movimiento de la mercancía se desarrolla dialécticamente, pero el hallazgo de sus momentos, de sus fases, no son fruto de la pura deducción lógica, sino una inter-

relación entre el análisis histórico, entre la real deriva del dinero hasta llegar a ser equivalente general, y el descubrimiento de las leyes internas de la propia mercancía que exige, por lo mismo, determinado movimiento en lo real, y que a determinados instantes puede sugerir una deriva similar a la del movimiento de las esencialidades, y esto porque ni se niega la necesidad de la mediación de las abstracciones, ni se niega la necesidad de penetrar en el interior de las leyes, del desarrollo propio del objeto, hasta lograr determinado resultado.

Por esto Marx distingue siempre entre esta presentación, entre exposición de las formas de valor y la marcha de la realidad, en donde este momento se realiza, pero no con la necesidad deductiva del sistema hegeliano sino por medio de la elección de alternativas, por la dinámica de los hombres en sus relaciones, y en este caso, por la lucha de clases.

En el caso concreto de la materia, es para Marx, siempre, el punto de partida; el trabajo mismo no es sino la alteración de la forma de la naturaleza. El problema surge en el momento en que esta naturaleza transformada por el hombre deja de valer como tal, o más bien, sobre la forma natural se superpone otra forma, forma social, de tal manera que la mercancía ya no representa exclusivamente la objetivación del trabajo del hombre, sino que ha adquirido, como sus determinaciones una doble esencia: la esencia de ser producto de la fuerza de trabajo (valor de uso), y la esencia (substrato, contenido o sustancialidad) que expresa una determinada relación social entre los hombres a través de las cosas y, además, utilizando la forma natural.

Desde luego que esta forma de valor no altera en lo más mínimo las características materiales del valor de uso; no es algo sensorialmente diferente; es la relación social la que se le añade.

3. En la lógica hegeliana si bien se resalta no sólo la ligazón, la unidad de las determinaciones de reflexión (y este es el gran hallazgo), sin embargo el puro movimiento abstracto pierde la riqueza de las mediaciones, pero con ellas se le escapa no sólo la comprensión de la naturaleza, sino de la propia realidad social, y termina en un automovimiento que se autodiegere a sí mismo, en el puro movimiento especulativo, cuyo ejemplo más notable es la Enciclopedia.

En Marx, el movimiento real, aunque abstracto y generalizado de la propia génesis y de la propia realidad presente, se muestra a través de todas y cada una de las mediaciones, lo que permite la captación de la realidad natural primero y social luego. Sería del todo impensable el encuentro de la esencia, de forma que a su vez sirve de substrato a otras formas, o de desarrollos inherentes de formas que adquieren figuras y atraviesan fases, etc.; partiendo exclusivamente de las determinaciones de reflexión, de la pura deducción lógica; esta riqueza sólo se halla en la realidad.

4. Si bien en Hegel siempre se da la identidad contradictoria y no sólo abstracta, en la medida en que no rebasa el marco de la razón, su enriquecimiento sólo es reflexión sobre sí mismo, que capta el movimiento dialéctico puro, pero que al mismo tiempo lo distorsiona, alejándolo de la realidad; o, si se quiere, es una identidad contradictoria en donde está de antemano previsto qué será el movimiento de la identidad aunque deba atravesar por la negación, lo que se halla al final como resultado; este es el caso de la esencia que atraviesa una serie de determinaciones sólo para hallarse, enriquecida falsamente, al final del movimiento de sus mediaciones, consigo misma.

También en Marx se da siempre la identidad que contiene dentro de sí la contradicción (la identidad y no la mera unidad de contrarios); pero no se asume previamente si será la identidad lo que se halle al final del movimiento dialéctico,

o más bien será la contradicción la que permanezca irresuelta aún en los resultados, y que su resolución deba venir de elementos externos al movimiento dialéctico en mención.

Esto sólo lo puede resolver la propia realidad. Entre valor de uso y valor se mantiene una contradicción permanente que en la época del capitalismo no es resuelta, permanece como el trasfondo, como la base para todas las demás contradicciones, dándonos su contenido, su esencia más allá de toda determinación particular; pero, al mismo tiempo, el movimiento de la forma de valor va adquiriendo diversas formas que conservan en el resultado la misma esencia; la "verdad de la fase IV está en la fase I".

5. Así, con lo señalado previamente, se rompe la relación unívoca existente entre la forma y su triple relación: esencia, materia y contenido, para hacer que esta relación se ilumine desde otro ángulo totalmente nuevo, en donde, en determinados casos, la direccionalidad del movimiento va desde la esencia a la forma, de la mercancía a la forma de valor (y finalmente al dinero, pero en donde cada forma que surge sirve de base, de esencia, de contenido a la siguiente fase; y esto no es todo, como hemos señalado, una misma forma puede contener, contradictoriamente, una doble determinación esencial, una doble sustancialidad, y por ende una doble forma: la forma natural y la forma social.
6. Porque en el fondo de todo idealismo, y por supuesto del idealismo objetivo, se parte siempre de poner en el inicio del movimiento lo que se quiere hallar al final; parte siempre de una priori del movimiento dialéctico, de su resultado. Se parte de la esencia para llegar a la esencia; del espíritu absoluto para llegar al espíritu absoluto, son sistemas que se mueven en un círculo vicioso.

Y todo lo que tienda a contradecir el movimiento de la

Identidad a través del desarrollo de las esencialidades, es finalmente reabsorbido, realizado en el resultado; o en el caso de la filosofía de la historia, anulado por la "astucia de la razón".

III. ALGUNAS CONCLUSIONES PROVISIONALES

Provisionalmente podemos responder a la pregunta con la cual empezamos este trabajo, sobre la validez del quehacer filosófico, y creo que no hay otro camino sino el que va desde la realidad histórica a las categorías filosóficas, pero al mismo tiempo el camino de retorno de las categorías a la realidad que es preciso transformar. Esto es, sólo se puede entender a la filosofía como mediación entre lo concreto (como punto de partida) y lo concreto (como resultado), tal como queda enunciado en la Introducción de 1857; no entonces a la posibilidad de una filosofía en sí, que abstraiga toda la realidad para apresar ese ser, esa razón, esa voluntad, etc., sino una filosofía que parta de la realidad pero para volver a ella.

Esto significa, en primer lugar, partir de la comprensión dialéctica de la naturaleza, que, a pesar de todas las distorsiones y dificultades, sigue siendo tarea imprescindible si no se quiere escindir artificialmente la realidad en lo natural y lo social, como opuestos irreductibles, sino hallar su unidad básica, que, desde luego, no consista en la a veces banal demostración de ciertos principios elementales de la dialéctica y su funcionamiento en la naturaleza.

En segundo lugar, a partir de la comprensión de la relación entre hombre y naturaleza; mostrar la interrelación del hombre como ser natural que transforma la materia, que la altera, y que le da una nueva forma: la social. Y aquí también simultáneamente, la comprensión de esta determinación social del trabajo, que caracteriza cada época, cada período histórico; y, por esto, actualmente la reflexión sobre la economía política y la

búsqueda a su interior de la forma que adopta las distintas categorías o conceptos filosóficos, tales como el de esencia, sustancia, objetividad, alienación, etc.; esto es su historicidad.

Podría entonces delimitarse la función de la filosofía más allá de la especulación como eminentemente crítica que consistiría en develar la serie de mediaciones y mostrar cuáles de éstas son reales y cuáles son fruto del conocimiento; además de señalar el preciso movimiento de la realidad de cual surgen los conceptos.

Pero, este conocimiento de las mediaciones no se lo haría sólo en función de la propia reproducción de las categorías, de su dialéctica, de su movimiento y desarrollo, sino siempre en un camino prospectivo, que señale cierto destino sólo al movimiento de los conceptos en la mente, sino al movimiento de lo real; que por lo tanto sea —nada más, pero nada menos— mediación —ni única ni exclusiva— entre lo concreto y su transformación, tanto en cuanto naturaleza, como en cuanto sociedad.

Desde luego que no es suficiente la reflexión sobre la relación entre naturaleza y hombre y su determinación social correspondiente, si se deja de lado el tratamiento de las contradicciones que esto produce sobre la sociedad civil, y sobre la misma sociedad política; y especialmente sobre esta última.

Se trata pues de transitar el camino de la política, dándole a ésta un valor no sólo gnoseológico o epistemológico, sino primero y fundamentalmente ontológico; la política como capacidad del hombre de transformar sus relaciones, y darse un mundo tal como imagina o tal como lo guían sus intereses.

Esta reflexión sobre política, que tampoco es nada nuevo, tiene que ser diferenciada claramente de intento como los de M. Foucault, que centra sus últimos trabajos en los efectos que produce el poder sobre el saber, más concretamente en el saber

que produce todo poder, y un saber que está ligado directamente a un sistema represivo, en donde la política no sería sino la eterna guerra entre los hombres. Ir más allá entonces de este abstracto poder suprahumano, que por eso mismo niega al sujeto, postula la desaparición del hombre, y enfrentarse al poder concreto, actual, real y allí mostrar la interrelación entre saber y poder, entre política y filosofía; pero no para dejar, como en el caso de Foucault, sobre entendida la necesidad de negar absolutamente todo PODER, de cualquier signo ideológico, sino para avanzar en el camino que lleva hacia la supresión de todo poder, hacia la abolición de la explotación del hombre por el hombre; no a la vuelta a un pensamiento utópico, sino a un pensamiento político, pero crítico incluso desde un punto de vista filosófico, que ciertamente no es lo fundamental ni lo determinante pero tiene su papel que cumplir.

ANEXO I

Lukács, La Ontología del Ser Social. 1. Hegel.; Merlin Press, Londres, 1978.

Si este esbozo no se extiende a un volumen entero, es imposible interpretar la totalidad de la doctrina de la esencia en este sentido. En tanto esto puede ser tomado como un todo, debe anotarse que es precisamente aquí que la ontología idealista de la identidad sujeto-objeto exhibe sus decisivos elementos distorsionantes, esto es, la "deducción" lógica de una determinación de reflexión desde otra, y su consecuente arreglo jerárquico (la última, la más alta categoría como "verdad" de la precedente inferior). Más allá de las anomalías de la jerarquía lógica que ya hemos indicado, esto da surgimiento a un nuevo y más importante problema ontológico, el problema de las dimensiones de las categorías. Solamente podremos elucidar en el curso posterior de esta discusión hasta qué punto las genuinas categorías ontológicas, como características de una intrínsecamente heterogénea realidad, son modos de expresión del carácter multidimensional de ésta. Si tomamos tales reflexiones de determinación como forma y contenido, o esencia y apariencia, es evidente que ellas son mutuamente heterogéneas, que revelan varias dimensiones de la realidad en proceso, y que ellas frecuentemente se superponen unas a otras; que su conexión mutua sólo puede ser concebida por el pensamiento, en el transitorio y fundamentalmente concreto caso individual, por el análisis de su particularidad. Pensamiento justo como que necesariamente homogeniza, tanto como la realidad en sí misma es heterogénea. Esto da lugar al surgimiento de realmente importantes problemas metodológicos para la ontología, que a este nivel de generalidad sólo pueden ser mostrados pero no resueltos. Lo que podemos enfatizar aquí es que una continua autocorrección de este pensamiento homogenizante es necesario aquí. Y es igualmente evidente que las más fuertes tendencias homogenizantes están operando en la formación precisamente de los conceptos lógicos y

matemáticos. Esta es la razón para que las discrepancias internas que repetidamente hemos resaltado en la presentación hegeliana lógicamente orientada de su ontología, tanto como, en la dirección opuesta, para la distorsión de la realidad por el neopositivismo. La necesidad indispensable para el modo ontológico de tratamiento demuestra en sí mismo en esta colaboración como un método que de ninguna manera permanecería confinado a la filosofía como tal sino más bien emergería espontáneamente en cada área científica; así el requerimiento de que las fórmulas matemáticas en la física, biología, economía, etc., deberían ser siempre interpretadas física, biológica, económicamente, y así, si los problemas concretos no están ellos mismos (para ser) distorsionados, tienen un fundamento ontológico, pero es al mismo tiempo algo evidente para la verdad científica concreta y exacta, que importantes científicos quienes se han empecinado en el "realismo ingenuo" a pesar de los prejuicios en sentido contrario, lo sintieron constante y claramente, hasta si no estuvieron filosóficamente equipados para expresar esto adecuadamente.

La cuestión de esta multi-dimensionalidad es ocultada por el tratamiento hegeliano de la forma como una determinación de reflexión. Aquí Hegel ve una gran complejidad ontológica de la cuestión, en tanto discute la forma de una triple manera, como la reflexión pareja de esencia, materia, y contenido. Una vez más es la sucesión y deducción de una determinación a partir de la otra, el más fructífero aspecto de presentación. Es ciertamente correcto que aquellas tres relaciones reflejas mutuamente se condicionan una a otra y se atraviesan en cada otra, pero la relación de forma y materia de ninguna manera se "sigue" desde la esencia; la sucesión y "conclusión" bien pudo igualmente ser de otro modo, porque aunque lo que esté incluido aquí es la generalidad de la forma característica, esto viene a juego en varias dimensiones que a menudo se cruzan y se superponen unas a otras, y no tienen nada en común con este tipo de "deducción". Todo lo más importante y consecuente, por

lo tanto, son las tentativas de Hegel para dar a la forma un fundamento dialéctico. Esto lo lleva a una polémica dual, tanto contra aquellos que consideran al contenido como el único determinante de la objetividad y adscriben a la forma una mera existencia accesoria; y contra aquellos que ven sólo en la forma un principio activo y funcionante y en la materia algo indiferentemente "determinado" o pasivo. No tenemos que ir a la historia de la filosofía para ver que ambos de aquellos dos extremos han jugado un gran papel en el pensamiento humano, y ocasionalmente todavía es así. Las refutaciones de Hegel tienen generalmente un carácter epistemológicamente dominante; él parte desde la representación pictórica directamente dada, analiza las contradicciones de los procedimientos separados y aislados del entendimiento y de esta manera busca asir al nivel de la razón, la dialéctica de conexión y oposición de esas determinaciones de reflexión. De esta forma, después se abre una genuina formulación dialéctica de las relaciones reflejas. *"Esto, que aparece como actividad de la forma, es además al mismo tiempo, el propio movimiento de la materia misma"* (1). O mirando forma y contenido *"En la oposición de la forma y del contenido hay que poner como principio esencial que el contenido no es sin la forma, sino que encierra en sí mismo la forma, y al mismo tiempo que la forma, es un elemento que le es exterior . . . Aquí no se tiene sino en sí la relación absoluta del contenido y de la forma, a saber el tránsito recíproco de uno a otro, este tránsito en que el contenido no es otra cosa que el cambio del contenido"* (2).

El gran avance que las concepciones de Hegel de la forma como una determinación de reflexión representan, consiste sobre todo en el hecho de que la concepción de la forma teleológicamente condicionada a través del trabajo ya no puede ser proyectada sobre la naturaleza, como es el caso de la ontología de Aristóteles; de esta manera, también, se pone fin a la unilateral

(1) Hegel, Ciencia de la Lógica, p. 91.

(2) Hegel, Lógica, p. 220.

y falsa prioridad de la forma, como el único principio activo, sin la determinante función del ser, activa y relativa, que queda (así) menospreciada. Esta función, ahora, más bien aparece en sus casi correctas proporciones como un momento de una interrelación dialéctica. Si introducimos el "casi" condicional, esto es porque la frecuentemente correcta y profunda concepción de Hegel de dicha interacción todavía sufre de las tendencias distorsionantes de su sistema. Puesto que en el sistema sólo se puede adscribir un rol realmente decisivo, una dirección ontológicamente dada, a la idea en sí misma, esta interacción llega a ser un balance entre fuerzas de fundamentalmente igual estatus, un tipo de síntesis estática de fuerzas dinámicas. Para lo real, desarrollo ontológicamente significativo, sin embargo, las decisivas interacciones son primero y principalmente aquellas en donde funcionan lo que Marx denominó como "momento predominante". Hegel, sin embargo, solo adscribe tal rol a la Idea en sí misma y por lo tanto inevitablemente subestima la importancia ontológica de este tipo de interacción, que es de otras formas correctamente entendido. Hegel expresa su concepción en los siguientes términos: *"La reciprocidad de acción es lo que constituye la verdad más aproximada de la causa y del efecto y toca al límite de la noción. Pero, precisamente a causa de esto no se está satisfecho de la aplicación de esta relación, cuando se quiere conocer la noción de las cosas. Si, considerando el contenido dado se hace alto un considerable bajo el punto de vista de la reciprocidad de acción, no se tendrá en realidad sino una realidad en que no hay noción"* (3).

Esto da a los hallazgos ontológicos producidos por las determinaciones de reflexión, que son tan importantes, una doble desventaja. De una parte, la naturaleza aparece como algo que, considerado como un todo, es estática, como hemos visto corresponde a la falsa concepción general de Hegel; de otra, llega a ser en muchos casos imposible investigar correctamente la cre-

(3) Lógica, p. 257.

ciente importancia del "momento predominante" en las interacciones e interrelaciones de los varios estados del ser. En unos pocos casos Hegel mismo ve esto como un problema, como cuando en el mismo párrafo de la Enciclopedia antes anotado, rechaza el concepto generalizado de "lo sin forma", y señala que la costumbre es describir por esto "El defecto de la forma correcta". Esto es completamente correcto en la ontología del ser social, y de aquí toma Hegel su ejemplo; pero esto es sólo así a causa de que aquí la forma procede de un proyecto teleológico basado en las alternativas necesarias de correcto y errado. Así, por ejemplo, una deliberada producción artística puede ser "sin forma" (formless) en el sentido hegeliano, mientras que una planta que está mal desarrollada, a causa de condiciones no favorables, de ninguna manera es sin forma, a pesar de su forma distorsionada. Una debilidad similar se puede hallar en la discusión hegeliana de parte y todo, o externo, hasta si aquella es en muchos lugares extremadamente importante. La razón directa para esto es que mientras Hegel ciertamente reconoce correctamente la teleología incluida en el trabajo como algo fundamental, extrapola y lo convierte en un principio general (la teleología como verdad del mecanismo, del quimismo en la filosofía de la naturaleza, que condujo a que la esencia de la teleología y su significado específico en la ontología del ser social —la teleología "puesta" y la causalidad espontáneamente efectiva como determinaciones de reflexión— son oscurecidas.

(Traducción de Carlos Rojas R.)

BAUDELAIRE, VOLUNTAD O DESTINO

Prof. María Cristina Cárdenas Reyes

El presente trabajo intenta efectuar un análisis del ensayo sobre Charles Baudelaire publicado por Jean Paul Sartre en 1947, en el cual aplica por vez primera su método psicoanalítico existencial.

El estudio que presentamos constituye la traducción revisada de aquellos capítulos de nuestra Tesis Profesoral de Francés que interesan directamente a este propósito.

INTRODUCCION

Uno de los fenómenos que caracterizan a la conciencia europea de la época posterior a 1945 es la crisis del humanismo tradicional construido sobre el supuesto de una esencia del hombre y del todo desvinculado de la condición material de éste. En el combate ideológico del período que mencionamos, en la lucha contra el fascismo y su cortejo de fragor y de muerte, no fue este humanismo clásico el que encabezó la batalla ni tampoco se reveló como el bastión más poderoso de los derechos humanos. Por el contrario, tal ideología se mostró como uno de los movimientos más débiles entre las fuerzas que resistieron a los conflictos de aquellos años. Y ello por aferrarse a un pasado en el cual nunca mantuvo, por lo demás, una correcta relación con la realidad social.

El hombre de post-guerra rompe los lazos con el pasado. Al vivir en el instante, se entrega a lo momentáneo y al azar de tal manera que parece estar llegando a la nada. Algo que había estado dominado solamente en apariencia desgarrar el manto de civilización adquirido por el género humano en el transcurso de la historia e irrumpe devastadoramente.

La aparición del existencialismo sartriano en este mundo caótico responde con exactitud a la necesidad de rechazar el culto a una naturaleza humana abstracta y al imperativo de hacer del hombre el centro de todas las preocupaciones. En la filosofía de la existencia es el hombre y únicamente él quien se apodera del mundo y de la vida para modelarlos a su manera. Siempre más allá de sí mismo, este hombre se proyectará incesantemente en la obtención de objetivos trascendentales. La unión de la trascendencia y de la subjetividad constituye el núcleo del humanismo existencial, dirá Sartre. Humanismo, porque no existe otro legislador de la vida que no sea el hombre mismo y porque es en el abandono que éste decidirá acerca de su propia existencia. Existencial, porque no es volcándose hacia su propia esencia sino persiguiendo constantemente una finalidad situada más allá de sí mismo, que el hombre se realizará en cuanto ser humano.

Así, el existencialismo extrae su sentido profundo de la ambigüedad fundamental del ser humano. El hombre es un "existente" sin un común denominador con los demás existentes. Puesto que es libre, le es necesario liberarse; en tanto humano, le es necesario humanizarse. No adquiere su ser por el simple hecho de venir al mundo sino antes bien, es una persona que se define escapando a toda definición apriorística, que debe ser sin tregua lo que es, infinitamente capaz de escribir su propia historia, de reflexionar sobre su existencia, de cambiar o de ser siempre el mismo hombre.

Es en este contexto que Jean Paul Sartre intentó describir, a través de un ensayo que hizo época, la existencia de uno de los más célebres poetas franceses de todos los tiempos, existencia en que *"la libre elección que el hombre hace de sí mismo se identifica de manera absoluta con lo que llamamos su destino"* (1). Sin duda fue este un intento osado si pensamos en los

(1) "Le choix libre que l'homme fait de soi-même s'identifie absolument avec ce qu'on appelle sa destinée".

Jean Paul Sartre, BAUDELAIRE, Gallimard, Paris, 1963, p. 245.

múltiples y fervorosos admiradores, especializados o no, que siempre hicieron de "Las Flores del Mal" el objeto de un culto reverente.

Existe una interpretación clásica del caso Baudelaire. Hombre de una lucidez asombrosa, inmerso en un destino infeliz y agobiado por toda clase de desgracias, llegó a constituirse en una especie de prototipo de aquel que se rebela con todas sus fuerzas contra la condición humana. A través las miserias de su existencia, muchos creyeron percibir una voluntad de superación ya fuese por la vía de lo estético, esforzándose en crear una belleza pura o bien por la vía de lo sobrenatural que lo condujo tanto hacia Dios como hacia el Demonio, siempre bajo la llamada de lo infinito. Su vida habría sido, según este enfoque, una ilustración perfecta del drama eterno del hombre: la lucha constante entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo real y lo ideal.

Ahora bien, Sartre desplaza completamente este punto de vista de los tradicionales analistas baudelafricanos al plantear que la vida de Baudelaire no fue sino una búsqueda obstinada de su "ser" tal como fue visto por el Otro, un esfuerzo áspero y lúcido para hacer coincidir su esencia con su existencia. Es por ello que Sartre intenta demostrar que Baudelaire eligió su miseria y que deliberadamente deseó tener la condición del fracasado en sentido humano. Por la manera temerosa y cobarde con que respondió al llamado de su situación, Baudelaire se convertirá en la encarnación del anti-hombre existencialista, de cuya mala fe dan testimonio la mentira constante que habría sido su modo de vida según el prisma sartriano y sus falsas evasiones en el mal.

No fue sin cierta aprensión que abordamos el estudio de este retrato de Baudelaire. En tanto poeta, siempre ocupó un lugar preferente en nuestros intereses y, por lo demás, en alguna época pensamos que la poesía era un medio privilegiado de expre-

sión. No podríamos negar que la tendencia a divinizar el talento humano ha existido siempre y que los grandes poetas han desempeñado generalmente el rol de héroes del intelecto no sujetos a las leyes y cánones que rigen para el común de los mortales. Pero si bien nuestra posición actual frente a los problemas del arte y la literatura nada tiene en común con el existencialismo, no podemos menos que respetar la lucidez viril y amarga del estudio sartriano, en el cual no encontraremos ni la descripción de un caso clínico ni el lamento por un ser abrumado de desgracia. Se trata, comprendámoslo, del diseño de la aventura de una libertad vista por otra libertad.

I. ¿POR QUE BAUDELAIRE?

Al romper Sartre con el esquema de la piedad y al proyectar una nueva luz sobre la vida de quien fue y sigue siendo un verdadero mito en las letras modernas, provocó un gran número de reacciones contradictorias teñidas generalmente por el matiz afectivo.

El crítico francés Claude Roy escribió: *"A quien me pidiese aquel libro de Jean Paul Sartre que permitiera admirar de la manera más completa al escritor, al crítico, al filósofo, al moralista, que posibilitara entrar en su ámbito con la menor inquietud o reticencia, con la mayor simpatía y asombro, creo que lo remitiría a esta Introducción a los Escritos Intimos de Baudelaire"* (2). Lo cual no le impedirá hacer notar más tarde "la cruel disección" realizada por Sartre.

Por su parte, Gaëtan Picon afirma, a propósito de la importancia de Sartre que *"... su retrato de Baudelaire seguirá siendo uno de los textos más hermosos de crítica literaria"* (3).

(2) "A qui me demanderait le livre de Jean Paul Sartre qui puisse permettre d'admirer le plus complètement l'écrivain, le critique, le philosophe, le moraliste, d'entrer dans ses vues avec le moins d'inquiétude ou de réticence, le plus de sympathie et d'émerveillement, je crois que c'est à cette Introduction aux Ecrits Intimes de Baudelaire que je renverrais".
Claude Roy, *DESCRIPTIONS CRITIQUES*, Gallimard, París, 1949, pág. 173.

(3) "... son portrait de Baudelaire restera l'un des plus beaux textes de critique littéraire".
Gaëtan Picon, *Panorama de la Nouvelle Littérature Française*, Gallimard, París, 1958, pág. 85.

Otros críticos como Pierre-Henri Simon y Pierre de Boideffre coinciden en considerar como notable el ensayo sobre Baudelaire, pero siempre reprochando a Sartre la crueldad de su tratamiento.

No es esta la vía de análisis que seguiremos en nuestro trabajo. Ni esteticismo ni afectividad. Trataremos de situarnos en el mismo enfoque utilizado por Sartre para realizar el estudio sobre Baudelaire y sustrabajos posteriores sobre Jean Genet, sobre sí mismo y sobre Gustave Flaubert. Es en el ensayo sobre Baudelaire que Sartre aplica por vez primera su método del psicoanálisis existencial, mediante el cual interpreta los hechos de la vida del escritor analizado bajo la óptica de algunos de los grandes temas de su filosofía tales como la libertad, la angustia, la situación, el proyecto, la elección y el compromiso, reconstruyendo así la historia personal del personaje en estudio.

Este método tiene como objetivo poner en evidencia los límites de la interpretación puramente psicoanalítica ya que sólo la libertad, en opinión de Sartre, puede explicar a una persona en su totalidad. Intenta además mostrar esta libertad en lucha con lo que habitualmente se considera como destino y encontrar la elección que el escritor hace de sí mismo, de su vida y del sentido del mundo incluso en los rasgos formales de su obra, en la estructura de sus imágenes y en la particularidad de sus preferencias. Lo que llamamos "genio" no es un don, dice Sartre, sino solamente una expresión periclitada que usamos para describir ciertos casos en los cuales no encontramos otra salida.

Intentaremos llegar a determinar algunos de los motivos probables por los cuales Sartre eligió a Baudelaire y no a otro escritor para una primera aplicación de su método explicativo.

Ubicándonos dentro de dos categorías claves del análisis sartriano, situación e infancia, vemos que el mismo Sartre di-

rá en aquella especie de autobiografía que es "Las Palabras", que los años de su niñez fueron los más felices de una infancia sin infancia, con la constante presencia a su lado de aquella madre niña, amiga, cómplice y en cierta medida su hermana mayor. No es necesario caer en una sensiblería exagerada para comprender hasta qué punto Sartre se vió afectado por el nuevo matrimonio de su madre. Es cierto que Sartre afirmó posteriormente haber tenido una infancia sin conflicto familiar alguno. Pero sin duda tal crisis existió y fue uno de los factores que condujeron a un niño exclusivo y mimado, agudamente inteligente, dotado de gran imaginación y fuertemente inclinado hacia la lectura, a la soledad y al exilio afectivo. Una prueba de ello es que, cuando muchos años más tarde, al analizar la existencia de un escritor elige a un poeta, a Baudelaire. Es decir, selecciona a quien era unánimemente considerado como un rebelde y blasfemo genial que jamás perdonó las segundas nupcias de su propia madre. Del poeta de "Las Flores del Mal", Sartre hará una suerte de modelo negativo sartriano, una especie de hermano de sus demás personajes de ficción, un ser fascinado por el abismo, consagrado a un fracaso que es al mismo tiempo su angustia y el rescate de la originalidad de su genio. Por lo demás, Sartre se complacía en provocar la reflexión de sus lectores tomando la realidad de un personaje célebre como si se tratase de un objeto —Baudelaire, el Tintoretto, Flaubert, Genet e incluso él mismo— para llevarla lo más lejos posible en su demostración y hacerle desempeñar al mismo tiempo su papel existencial.

Buscando otra razón para seleccionar a un poeta como objeto de estudio, no olvidemos que, siempre atento a denunciar las mistificaciones contenidas en ciertos valores estéticos, Sartre desconfió siempre de la actividad poética y no vaciló en presentar al poeta como una especie de hechicero contenido, es decir, un hombre con frecuencia tentado por el recurso a la seducción y por la posibilidad de probar su poder sobre el mundo por medio de la práctica mágica de su pensamiento y de su discurso.

De un modo paradójal los poetas son hombres que no utilizan, dirá Sartre, el lenguaje y más aún, están fuera de él, en la medida en que el lenguaje es un instrumento que sirve para la búsqueda de la verdad y que los poetas no tienen como objetivo el determinar lo que es verdadero ni tampoco exponerlo. Un poeta verá siempre las palabras al revés, como alguien que al acercarse a los hombres viese la palabra como un obstáculo para ello. Según Sartre, la poesía crea el mito del hombre, en tanto que la prosa diseña su verdadera imagen. Y esto porque en la realidad humana el acto, ordenado por la necesidad y por lo útil, es un medio que pierde importancia ante el resultado. Pero en la poesía el mundo y las cosas se transforman en pretextos para realizar un acto que constituye un fin en sí mismo. Ahora bien, aquello que subyace al acto poético y que permitirá el tránsito al mito no es el éxito de su proyecto, lo que significaría para el poeta subsumirse en una colectividad utilitaria y vulgar, sino el fracaso. Solamente este fracaso existencial, repetido una y otra vez, le permitirá reencontrarse en toda su pureza y esencialidad.

La creación poética contemporánea tendría entonces como punto de partida la valorización máxima del fracaso. A pesar de que toda actividad humana es a la vez éxito y fracaso, el poeta sólo tiene ojos para la derrota y la ruina en el mundo y por ello el fracaso es simultáneamente el acto del poeta y el objetivo de su acto, por el cual busca a la vez rechazar y apropiarse del mundo.

Este es, dice Sartre, el sentido profundo de la maldición que el poeta reivindica constantemente: es la elección de aquel que gana al perder. Todo poeta sabe que la acción humana es un fracaso y procede de tal manera que su propia vida es un ejemplo particular de la derrota humana en general.

Así, el ensayo sobre Baudelaire nos aparece claramente co-

mo una ilustración de esta concepción de la poesía y de la función del poeta. En términos de filosofía existencialista, Baudelaire era sin duda el ejemplo acabado de una conciencia que busca ser únicamente la lucidez, encarnizada inútilmente en contra de un mundo que la ignoraba, girando en redondo y prisionera de sí misma, no destruyendo en realidad nada sino de un modo mágico y al precio de una degradación de sí misma.

Pensamos que es en los términos propuestos que debe ser comprendido el afán de Sartre por desmistificar a Baudelaire, prototipo casi legendario del poeta maldito. Mas ¿no habría una contradicción entre la pasión sartriana por comprender a los hombres y el juicio implacable que expresa sobre Baudelaire?

Creemos necesario precisar que "comprender" en Sartre no significa en modo alguno "aceptar", "justificar", "disculpar". La moral existencialista, dura, áspera y sin concesiones, es enemiga de toda cobardía y de todo probabilismo que permita la excusa o la justificación fácil. El hombre sartriano es simultáneamente desgarrado y responsable: debe elegir y eligiéndose se compromete totalmente y compromete al Otro en su infierno. Las entidades como Dios, el Azar, la Desgracia, el Error ajeno, son pretextos que él desconoce. Sabe que su grandeza y su miseria se forjarán día a día en el ejercicio de la libertad a la que se halla condenado.

Observemos que el ensayo sobre Baudelaire se encuentra dedicado a Jean Genet, escritor que toma a los ojos de Sartre la figura del anti-Baudelaire. Pederasta y ladrón marginado por la sociedad francesa durante largos años Genet, sin aceptar jamás encerrar su libertad en la polarización bien/mal, asume su condición irregular aceptando valientemente ir hasta el límite de sí mismo, al ser absolutamente lo que es. La solución dada por Genet al problema moral existencial por excelencia

es decir, la transposición en términos de existencia social del conflicto originario entre la trascendencia y la factividad, es la elección de una soledad absoluta y la reivindicación de la imagen monstruosa que siempre tuvo ante los ojos de los demás. Por ello, la literatura es para Genet *"... explorer systématiquement la situation en que uno se encuentra; es poeta por haber tomado plena conciencia de su condición de Ladrón, la poesía se cerraría si él tomase conciencia de su condición de poeta"* (4).

Por otra parte, cabe hacer notar que cuando Sartre escribe su ensayo sobre Baudelaire se encuentra sumido en una investigación muy personal de la verdad, en una búsqueda fría y lúcida cuyo término es un descubrimiento sorprendente e insólito. Su verdad es brutal e hiriente para los espíritus prudentes y tradicionales.

Pero no olvidemos que en su edad madura, lejos ya del orgullo implacable y penetrante del intelectual de "La Náusea", Sartre comenzó a verse a sí mismo como un ser mistificado y cruel que en su juventud escribía alegremente sobre la desgracia de la condición humana, creyendo que su inquietud constituía la garantía de su propia seguridad de juicio. Había llegado el momento de cambiar.

II. BAUDELAIRE, VOLUNTAD O DESTINO

La tesis en que se apoya el ensayo que nos preocupa admite como principal postulado las ideas de Sartre relativas a lo que él designa como "la elección originaria". El famoso dolor baudelairiano, la creación poética, el dandismo, el anhelo de la muerte, el suicidio, no son sino las variantes de un gran tema primitivo que las actitudes mencionadas reproducen con tonalidades diversas.

(4) *"... explorer systématiquement la situation où l'on est jeté; il est poète pour avoir pris une conscience plénière de sa condition de Voleur, la poésie se fermerait sur soi s'il prend conscience de sa condition de poète"*.
Jean Paul Sartre, SAINT GENET, COMEDIEN ET MARTYR, Gallimard, París, 1952, p. 513.

Este tema es, sin duda, la elección que Baudelaire efectuó de sí mismo en la medida en que decidió existir para sí tal como lo hizo para los demás. Su libertad fue deliberadamente sentida por él como una naturaleza y es esta naturaleza aquello que los demás descubrieron en él como una emanación de su libertad. Esta elección primaria determinó todo aquello que posteriormente estructuró la leyenda del "poeta maldito": amores desgraciados, enfermedades, deudas, familia asfixiante, condena-ción de su obra, etc. Cada acontecimiento, cada hecho de su vida fue de su única y exclusiva responsabilidad. Tal como era su existencia a los veinte años, la edad de la razón y de la conciencia plena, del mismo modo se le encontró la víspera de su muerte. En este sentido, puede decirse que cada acto de su vida remite a una totalidad no descomponible, totalidad que formó su existencia del primer al último instante.

Anteriormente hacíamos alusión a la afectividad que tiñe a la mayoría de las interpretaciones según las cuales Baudelaire "no mereció" la vida que tuvo. Sartre, observando más de cerca las contradicciones y las inconsecuencias que llenan la vida del poeta, llega a la conclusión que Baudelaire no tuvo sino la vida que merecía y que había libremente elegido. Implacable hasta el final, el filósofo destroza hasta el menor vestigio del mito.

Tal como mencionábamos anteriormente al referirnos a Sartre y su elección de Baudelaire como sujeto de análisis, el choque inicial en la vida de Baudelaire fue el segundo matrimonio de su madre. El poeta dirá más tarde que cuando se ha tenido un hijo como él, ninguna persona contrae nuevas nupcias. Es así como de un modo repentino el poeta descubre que la existencia le ha sido otorgada "para nada", que está solo. Sus textos poéticos nos revelan que junto con asumir esta soledad, se rebela en contra de ella y nos entregan la clave de la elección originaria que Baudelaire realiza de sí mismo. Abandonado, descubre también su alteridad: es alguien diferente a su

madre, distinto a sus compañeros. Para no tener que sufrir esta alteridad, este aislamiento, elige afirmarse a sí mismo en el orgullo y el rencor interiorizando así la fórmula universal de la subjetividad expresada por Hegel como Yo = Yo. Este orgullo le permitirá situarse más allá de los éxitos y los fracasos que nunca podrán así alcanzarlo. Será diferente a los demás e intentará asir esta diferencia desarrollando su lucidez no será sino un esfuerzo de recuperación de su Yo, de ver su naturaleza, de encontrar su propio ser. Ahora bien, puesto que para mirarse le sería preciso ser dos, llevará a un extremo la conciencia reflexiva. Siendo su propio testigo, querrá convertirse en su propio verdugo: será una especie de cuchillo hurgando en la herida, como dice en su bello poema (5). El cuchillo, es la conciencia reflexiva; la herida, la conciencia reflexionada. Puesto que la relación entre el verdugo y su víctima es de carácter sexual y puesto que tiene sentido solamente entre dos personas, Baudelaire intentará en vano transferir esta relación a su vida personal activa, fracasando en este intento.

Así, el spleen baudelaireano no es sino el matiz de aburrimiento que caracteriza a la conciencia reflexiva y que constituye el símbolo de la existencia para-sí de la conciencia. En lugar de descubrir el conjunto de rasgos que harían de él el más singular de los hombres, no encuentra sino los modos indefinidos de la conciencia universal, de la conciencia de todos y de cada uno. Esta conciencia gratuita e injustificable no encuentra en su exterior ni pretextos ni excusas, puesto que las cosas tienen solamente el sentido que queramos darles. De allí la intuición profunda de Baudelaire respecto a su inutilidad: su rechazo al trabajo material prueba su desinterés por toda acción.

Ello significa, sin embargo, que el poeta haya llevado su inactividad al extremo de un "quietismo" sino antes bien, se trata de alguien que emprendía una sucesión infinita de proyectos destinados al fracaso en el momento mismo en que comenzaban y que eran descartados rápidamente. Toda empresa de

(5) Charles Baudelaire, OEUVRES COMPLETES, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1958, p.p. 150.

largo aliento estaba fuera de su alcance y su vida parece haber sido un eterno retorno y un perpetuo recomenzar de proyectos fallidos.

Esta incapacidad de acción práctica encuentra su "pendant" en el gusto baudelaireano por el infinito y la captación de la trascendencia humana que de ello deriva. Y es de esta intuición de la trascendencia humana que surge la libertad en la obra del poeta, a pesar de sus tentativas por encontrar fuera de sí mismo los recursos en contra de esa libertad: las reglas, los imperativos, los actos de fe, los principios ya hechos a los cuales acogerse.

Esta condición de pasividad lúcida será complementada por el valor que Baudelaire concederá al acto creador. Será en la creación que el poeta definirá lo humano y no por la acción. Siendo la creación una pura libertad, produce sus propios principios e inventa sus fines, participando así de la gratuidad de la conciencia. Ello explica la preferencia de Baudelaire por el artificio. El Mito de la Gran Ciudad, por ejemplo, es el reflejo del abismo de la libertad humana en la medida en que todo cuanto allí encontramos es creación del hombre. Baudelaire (y Sartre también, no olvidemos) fue fundamentalmente un ciudadano.

Observemos que no obstante su culto a la creación humana, Baudelaire jamás cuestionó las reglas de moral que le habían sido impuestas por los demás. Su educación católica y burguesa le impuso principios rígidos de sobriedad, castidad, trabajo, caridad, aún cuando estas llamadas virtudes nunca hayan tenido para él un contenido positivo. Pero nunca rechazó esta moral estéril y vacía y prefirió ser condenado en nombre de estos valores antes que inventar él mismo una práctica más amplia y fecunda. En el proceso a "Las Flores del Mal", aceptará mentir sobre el verdadero sentido de su obra antes que impugnar los principios en virtud de los cuales los jueces condenaban su poesía.

Así, se somete al código del Otro, viola sus leyes pero no deja de llamarlas leyes. Emplea su libertad para hacer el Mal pero no rechaza la existencia del Bien y se atormenta con continuos remordimientos. Acepta, pero no para practicarla sino para encontrar un marco de referencia, a la moral cristiana. Toda su vida será el testimonio de la búsqueda de una autoridad severa que lo justifique en su situación de culpable: esta autoridad se encarnará tanto en el general Aupick, su padrastro, como en su madre luego de la muerte del general. Y su padre espiritual, Joseph de Maistre, el más severo de todos sus jueces, será quien le enseñe los valores del conservantismo reaccionario.

Podemos ver así de un modo muy somero que Baudelaire jamás aceptó asumir una libertad absoluta porque ello le hubiera significado asumir al mismo tiempo una responsabilidad también absoluta. Su elección fue no escoger y esta elección originaria es calificada por Sartre como de "mala fe". Es por ello que el famoso dolor baudelaireano no habría existido realmente sino que habría constituido un aspecto más del juego ambivalente entre el pecador y su juez, permitiéndole así desempeñar el papel de víctima con sufrimientos de carácter mimético y no verdaderamente sentido. Orgullo y sufrimiento van juntos en Baudelaire: eligió sufrir y sufrir más que todos. Testimonio de ello es, entre otros, el borrador de una carta que proyectó escribir a su amigo Janin (6). Para el poeta, el dolor es la nobleza, la más exquisita cualidad del alma. Y la nobleza es el sueño de lo irrealizable, de aquello que nunca podrá ser. El espíritu superior intenta evadirse de este mundo desilusionante y afirma su singularidad por medio de una perpetua melancolía. Su valor supremo consiste en erigirse como un reproche frente al mundo, a la creación divina, superándola. Se comprende perfectamente que Baudelaire haya visto en Luzbel, orgulloso y vencido, el tipo perfecto de la belleza en desgracia.

(6) Charles Baudelaire, OEUVRES POSTHUMES, Edit. J. Crepet, París, pp. 223-

Es esta pues la elección originaria de Baudelaire: oscilación perpetua entre la existencia y la esencia. Esta elección, al transformar una situación, se manifiesta en los datos que configuran los rasgos más célebres del carácter de Baudelaire: el horror a la naturaleza, el culto a la frialdad, el dandismo. Como todos los poetas, persiguió la imposible síntesis de la existencia y la esencia, búsqueda que lo condujo a elegir ciertos objetos del mundo que le parecieron los símbolos más apropiados de la realidad y en los cuales podría completarse la fusión del existente y del ser. El objeto que Baudelaire creó, el hecho poético baudelairiano, es lo espiritual. Lo espiritual es un ser objetivo, permanente, idéntico; pero encierra en sí mismo una suerte de suspense entre la nada y el ser, no llega a ser totalmente. Se trata de una espiritualidad hecha de ausencia, como un perfume que se va y vuelve, como un aroma que evoca un más allá inaccesible y contiene un elemento de insatisfacción. Y cuando Baudelaire toma de Swedenborg la noción bastante indefinida de "correspondencia" es porque desea encontrar en cada realidad un llamado hacia otra cosa, es decir, una "trascendencia objetivada".

Será en este mundo de significaciones que Baudelaire encontrará su esencia, como parecen indicar estas hermosas líneas: "En esta bella región tan tranquila... ¿no estarías tú enmarcada en tu analogía y no podrías acaso reflejarte, para hablar como los místicos, en tu propia correspondencia?"(7).

III. ALGUNAS REFLEXIONES

En el estudio de los fenómenos humanos, Sartre concedió la prioridad máxima a la interpretación por medio de la subjetividad: toda su filosofía, como ya hemos dicho, se organiza y articula en torno al problema de la libertad. El primer momen-

(7) "Dans ce beau pays si calme ... ne serais-tu pas encadrée dans ton analogie et ne pourrais-tu pas te mirer pour parler comme les mystiques, dans ta propre correspondance?"

Ch. Baudelaire, OEUVRES COMPLETES, p. 307.

to de este planteamiento indica que el hombre no es sino lo que él hace de sí mismo y el segundo momento se relaciona con el acto, el cual debe necesariamente poseer una intención. Aparece aquí la teoría del proyecto que expresa tanto el poder de la negación como la voluntad del compromiso.

La aplicación de este marco teórico es efectuada por Sartre con una lógica impecable en su ensayo sobre Baudelaire, si bien al concluir su lectura nos queda la impresión de un brillante juego intelectual, de un ejercicio probatorio de ciertos postulados cuya vinculación con la totalidad y complejidad de la existencia del hombre no estaría del todo afianzada. Una de las inconsistencias encontradas se pone de manifiesto al comprobar que, dado un proyecto cuyo fundamento y cuyo objetivo es la libertad, la elección quedaría vacía de todo contenido. Sartre mismo reconoció posteriormente que una elección dictándose a sí misma sus motivos podría parecer absurda y que en efecto lo es (8). De hecho, esta concepción es exterior a la historia en tanto proceso concreto de transformación y a la inserción del individuo en un todo social condicionado materialmente.

No obstante, debemos reconocer en Sartre un pensador en estrecha correspondencia con su época. Su oferta respondió con exactitud a la demanda de una sociedad burguesa y decadente, situada en un mundo dislocado y caótico. Su concepción del hombre en tanto ser aislado que debe construir su vida en el abandono y en la angustia, no era nueva. Pero ella actuó de una manera sugestiva en las condiciones de desorden material y moral propios de la post-guerra, años caracterizados por el derrumbamiento del sistema tradicional de valores y la lenta formación de un nuevo sistema en medio de luchas y convulsiones. En este marco histórico, Sartre buscó exaltar la autonomía y los derechos de la persona humana, tan pisoteados por

(8) Jean Paul Sartre, L'ETRE ET LE NEANT, Gallimard, 1955, p. 558.

el fascismo, e intentó también poner de relieve la responsabilidad del hombre ante la humanidad entera.

Mas ¿qué camino seguía la libertad sartriana? En realidad, ninguno. En el momento de escribir el ensayo sobre Baudelaire, el nihilismo sartriano ignoraba los deberes históricos más allá de la filosofía de la conciencia y suspendía la justicia social en la nada. Sin duda concedía a la filosofía de la libertad una cierta posición política, pero esta posición era fundamentalmente subjetiva y negativa: anticapitalista, antifascista, anticomunista. Desprovista de finalidad y de sentido histórico, la libertad giraba en torno a sí misma transformándose así en una perpetua invención en el vacío.

Por otra parte, Sartre realizó su análisis de la vida de Baudelaire como si éste nunca hubiese escrito "Las Flores del Mal". Una obra poética de tal envergadura ¿no comporta de algún modo la justificación, aunque sea parcial, de la existencia de un individuo? Cualquiera que sea la respuesta a esta pregunta hay que comprender, una vez más, que el filósofo perseguía encarnizadamente en aquella época la configuración de una moral de la libertad y que tal proyecto estaba impedido de detenerse en el encanto de la poesía ya que tal detención hubiese sido definitiva.

Por lo demás, resulta interesante observar que, tal como sucederá en sus ensayos sobre otros escritores notables, es la figura del mismo Sartre el aspecto probablemente más interesante de estos estudios. El orgullo lúcido que atribuye a Baudelaire ¿no es acaso un rasgo que caracteriza igualmente el proyecto vital del filósofo? Sartre nunca cesó de experimentar la necesidad de ser "hijo de nadie", "hijo de sus obras", de ser su propia causa, de no depender sino de sí mismo. Consecuente siempre con los principios de su filosofía y obligado por lo tanto a rebelarse para conquistar un mínimo de existencia, comprendió

claramente que el valor de la persona reside en el momento en que ella es a la vez el mundo y nadie, en que responde a la acción sin ninguna limitación de carácter. Y si Sartre emprendió la tarea de reconocer en si mismo y de representar para nosotros las contradicciones de la humanidad concreta, esto fue porque consideró tal proyecto como una de las maneras, para un hombre, de hacerse hombre.

La evolución del pensamiento sartriano luego de la aparición del ensayo sobre Baudelaire nos prueba que el filósofo comprendió en cierta etapa de su vida que la posición hasta entonces sostenida y expuesta en sus novelas y ensayos no llegaría jamás a concretarse en fuerza histórica. Y fue sin duda otro Sartre quien declaró en 1964: *"He visto niños que mueren de hambre. Ante un niño que muere, "La Náusea" carece de importancia"* (9).

(9) "J'ai vu des enfants mourir de faim. En face d'un enfant qui meurt, "La Nausée" ne fait pas le poids".

Jean Paul Sartre en entrevista concedida a "Le Monde", 18 de abril de 1964, citada por Francis Jeanson en LE PROBLEME MORAL ET LA PENSEE DE SARTRE, Ed. du Seuil, París, 1965, p. 328.

A PROPOSITO DEL LIBRO: "CIEN AÑOS DE LA BIBLIOTECA GENERAL DE LA UNIVERSIDAD"

Jaime Astudillo Romero

Evocar cien años. Tarea singularmente difícil, no sólo por la referencia a un espacio temporal que generalmente supera en mucho la edad biológica de las personas, dejando un saldo importante de obras, proyectos y sueños inconclusos, sino sobre todo por el grande e inminente riesgo de que al evocarlos históricamente, perdamos la objetividad, no seamos capaces de captar la complejidad de las vivencias, lo dialéctico de los procesos.

Evocar los cien años de vida de la Biblioteca "Juan Bautista Vázquez" de la Universidad de Cuenca y plasmarlos en un testimonio escrito que ambiciosamente aspiraba a convertirse en una especie de Libro de Oro del Centenario de la Institución, motivó la elaboración de la compilación que fuera presentada hace poco tiempo en la Universidad y que hoy origina esta reseña.

Emprender la tarea de desempolvar viejos documentos y anaqueles, recoger evidencias habladas y escritas, nos remitió inmediata y directamente a la historia de la forja de un país, el desarrollo de una ciudad, la transformación de una Universidad. La historia de un país transitando su constitución como Estado nacional en medio de cruentas y profundas contradicciones, de importantes cambios cualitativos; y, de la metamorfosis de una ciudad: La Cuenca clerical, soñadora y patriarcal en una ciudad que gira cada vez más sobre los metálicos y dinámicos engranajes de la industria y la técnica, que sobre las etéreas aspas de los molinos de viento del Quijote.

La historia además, del largo y trascendental proceso en el cual la vieja Universidad de Santo Tomás, destinada a rescatar las excelencias de la Escolástica y a justificar, refrendar y reproducir los dogmas eclesiásticos, se quedó anclada en medio de lo que, José Ignacio Ordóñez, Obispo de Riobamba, designaba como: "la tenebrosa oscuridad a que han reducido al mundo los fatales principios de la Revolución Francesa y las máximas del moderno racionalismo"; hasta llegar a la actual Universidad, que si bien no ha logrado transformarse a plenitud, modificando a la vez los factores que la ubican todavía en una etapa transicional, se perfila como una Institución capaz no sólo de representar a su época, sino también de enfrentar el reto de definirse como elemento activo, participante, en la forja del futuro, que ahora más que antes, requiere ser conquistado, fraguado, como la síntesis auténtica, real, de los principios de libertad, igualdad y justicia.

"Biblioteca! Oh señores, a la sola pronunciación de esta palabra vienen a nuestra memoria los recuerdos grandiosos de esas antiguas y maravillosas colecciones con que, a competencia, se han enriquecido los pueblos, recuerdos que, por cierto, nos oprimen el corazón al extender la vista a estos pocos libros que os presentamos con el nombre de Biblioteca Pública..."

Con estas palabras el Dr. Juan Bautista Vázquez, el 24 de mayo de 1882, fundaba la Biblioteca Pública del Azuay, que después tomaría el nombre de su principal inspirador y gestor.

Dos mil volúmenes estaban listos para servir "especialmente a esa parte de nuestra sociedad que se llama pueblo", en una época que requería la formación de fervientes católicos y exquisitos literatos. Una época en que según el mismo Dr. Váz-

quez: "Confiar y esperar eran la síntesis de la sabiduría humana y la Fé y la Esperanza, las poderosas palancas del progreso".

Dos mil volúmenes iniciales a cuya composición nos remite, la carta de José Ignacio, Obispo de Riobamba al contestar la comisión encargada a él por Juan B. Vázquez, para la adquisición de libros en París.

El "Bullarium Magnum"; la colección de Decretos Conciliares del Abbé Guerrín; la historia de los Concilios de Monseñor Lefellé; las Decretales; el Analecta Iuris; los Principios de Derecho Público de Graneland, entre muchos otros, eran para el Obispo Ordóñez suficientes, "aún para formar sabios canonistas" y expertos en la Metafísica Política y la Teología, pues en estas obras se encontrarían "...puestos y resueltos todos los problemas sociales; sondeadas todas las cuestiones sobre la naturaleza del poder y la soberanía y los deberes recíprocos de gobernantes y gobernados y la verdad de que la teología católica, contiene los verdaderos principios sociales..."

Pero esta carta, nos informa también de la titánica empresa que significó la integración misma de la Biblioteca, en circunstancias en que incluso los libros debían ser adquiridos en los centros culturales del mundo, muchos de ellos en latín o francés.

Tiempos difíciles sin duda, los que ven surgir la Biblioteca "Juan B. Vázquez".

La pugna política liberal-conservadora y la aguda lucha ideológica del liberalismo ateo contra el clericalismo, sacudían por las bases una sociedad aristocratizante y feudal, uno de cuyos puntales indiscutibles: La iglesia, mantenía aún el pleno ejercicio del control económico, político, social e ideológico de

la sociedad ecuatoriana. Un reflejo evidente de esta afirmación constituye el contenido del artículo quinto del Reglamento de la Biblioteca, elaborado el 18 de diciembre de 1889, el mismo que establece un reconocimiento expreso de los famosos Index Expurgatorios dictados por la Iglesia, proscribiendo autores y libros considerados prohibidos u obscenos por atentatorios a la moral y a la religión. Libros que por esta condición únicamente podían ser utilizados previa la concesión de un permiso otorgado por la autoridad eclesiástica pertinente.

En la edición en Italiano del "Indice dei libri proibiti" publicado por orden del Papa Pío XI, se encuentran aproximadamente cuatro mil doscientos libros y autores prohibidos por la Iglesia. Entre estas prohibiciones se destaca, la que se establece mediante decreto dictado en el año 1884 contra la obra "Los Siete Tratados" del ecuatoriano Juan Montalvo, y otras que incluyen desde las obras de Honorato de Balzac, Víctor Hugo, Enmanuel Kant, Comte y Montesquieu, hasta Rousseau, Voltaire y Emilio Zola.

Para 1933, año en que el Dr. Octavio Díaz publica su artículo "Organización de las Bibliotecas Públicas y su Acción Social" transcrito en el Libro; las profundas transformaciones que ha sufrido la sociedad ecuatoriana, dinamizadas fundamentalmente por la revolución liberal, presentaban en el plano de la superestructura un panorama sustancialmente distinto. "Cincuenta años más tarde de la Fundación de la Biblioteca - dice Martha Aguilar en el Liminar del Libro - los valores religiosos habían sido sustituidos por fundamentos terrenales, pragmáticos que exaltan las virtudes del trabajo, la especialización productiva y el esfuerzo individual en bien de la colectividad".

Prevalece ya una concepción clásica de la Universidad Li-

beral. Para la fecha, las Universidades —según Octavio Díaz—, “En el enorme movimiento intelectual que se opera en el mundo, han enarbolado la bandera de la ciencia, del arte, de la industria, como centros de cultura superior de altísima investigación científica. No meras oficinas para la concesión de títulos académicos, sino principalmente aerópagos establecidos para traducir y resolver todos los problemas que agitan la conciencia nacional y las aspiraciones de la humanidad.” “La Universidad —continúa el Dr. Díaz— tiene el deber de enseñar la ciencia tal como se encuentra enunciada en el momento presente. Tiene la obligación de apropiarse de todo cuanto se descubra, se invente o se enuncie, tiene que ser la expresión de la conciencia jurídica de la especie humana, debe exponer los anhelos de los grupos sociales, estudiar las leyes de la justicia en la hora actual. Desarrollar y solucionar todos los problemas financieros-económicos que agitan el movimiento productivo del mundo”.

La Biblioteca, afectada por este cambio de concepción, se dinamiza, racionaliza su estructura, se adecúa a las nuevas necesidades de la educación universitaria, proceso que puede ser apreciado en gran medida en los Informes de los Bibliotecarios transcritos en el Libro.

En 1935 por ejemplo, el Bibliotecario Dr. Octavio Díaz Rodríguez plantea una propuesta, que bien podría decirse, sintetiza en gran parte la actual misión de la Biblioteca Universitaria:

“La misión de las Bibliotecas Públicas —dice Díaz— se puede compendiar en dos labores esencialmente culturales, a saber: la difusión de conocimientos útiles para la ilustración del pueblo, a fin de que éste cumpla a conciencia sus deberes cívicos, y, la especialización científica, cuya aspiración no es otra que la perfección y avance de los postulados de la ciencia”.

"Para la especialización científica requiere el libro, pero el libro seleccionado, el libro que contenga las verdades expuestas con método y nexo, que sea el resultado de la labor de los grandes pensadores antiguos y modernos, que traduzca la conciencia científica de la hora presente y que sirva de jalón para marcar las nuevas orientaciones del pensamiento humano. La nueva cruzada que se propone la idea, por el amplio horizonte del cosmos".

Es cierto que no podemos vivir del pasado, como también es cierto que no todo tiempo pasado fue mejor, pero sí, el pasado debe ser lección, raíces, para la acción y los frutos futuros; hoy, la Biblioteca General con una estructura y una imagen sustancialmente diferentes, tiene muchos problemas que superar, hasta llegar a convertirse en el elemento fundamental que debe ser para la investigación, la docencia y la extensión universitarias. Problemas que quienes hacemos la Universidad, conocemos y debemos enfrentar. Pero eso es ya parte de la historia que está por escribirse, por ahora basta recordar que cien años son efectivamente una edad respetable y, que el Libro que reseñamos recoge hitos importantes de la edad, la historia de la Biblioteca Universitaria. Son: "Cien años de historia. La historia de las pequeñas cosas ...que son fuente y esencia de la gran historia... para quien sabe leer en la memoria escrita, cotidiana, de actas, reglamentos, cartas, proyectos".

PROYECTO DE RESCATE Y DE PROMOCION DE LA CULTURA POPULAR EN EL CANTON CUENCA, A TRAVES DE LA LENGUA Y DE LA LITERATURA NATIVAS

Carlos Alvarez Pazos

INTRODUCCION

Cuando hablemos de cultura habremos de entender como las concepciones, creencias, costumbres, objetos que determinadas comunidades van creando en determinados momentos históricos, de acuerdo a sus relaciones sociales.

Ahora bien, si el pueblo no puede ser el depositario de una cultura sistemática es por su condición de clase dependiente frente a la cultura oficial. Sin embargo dispone de todos los elementos que la conforman: transformación de una materia prima a través del trabajo humano y de medios propios, para la satisfacción de necesidades y dentro de un contexto de relaciones sociales (1).

Así conceptualizada la problemática cultural, concretamos el doble propósito de nuestra investigación.

Primero. Rescatar los rasgos culturales de las comunidades campesinas a través de la relación objeto-palabra. Es decir rescatar los productos humanos como realidades sociales, el proceso de trabajo desarrollado en ellos, el contexto social que los configura y la concepción que de ellos dimana.

La década del 50-60 del presente siglo constituye una etapa de transición entre dos épocas: una tradicional, religiosa, agraria y la otra modernizante, débilmente industrializada. Nos re-

(1) Antonio Gramsci, *Antología*, Editorial Siglo XXI, 1977.

ferimos al cantón Cuenca.

Esta consideración nos induce al siguiente planteamiento. ¿Esa primera etapa sociocultural conlleva o no alguna significación para las actuales generaciones? Nuestra opinión es afirmativa. Más aún cuando pensamos que dicho momento sobrevive en el nuestro, de modo especial en los sectores populares urbanos y con mayor razón en los niveles rurales. En el trabajo nos dedicaremos a estos últimos.

Y decimos sobrevive, por la vigencia de vitales procesos culturales en el diario quehacer de las gentes. Claro está, de preferencia en quienes actualmente sobrepasan los cuarenta años. Procesos que tienen que ver por ejemplo con medicina natural y casera, sistema agropecuario, vivienda, alimentación, ecosistema.

¿Ese contexto fenoménico ya anotado, que denominamos cultura popular, es de dominio exclusivo de los campesinos indígenas o se ha hibridizado entre los nativos mestizos?. ¿En qué circunstancias?. ¿Los ya mencionados procesos y sus productos socio-culturales, qué clase de relaciones sociales mantienen, qué concepciones han originado?

Estas y otras preguntas que podrían surgir en la realización del trabajo de campo, tendrán sus respuestas oportunamente.

El segundo objetivo. Crear condiciones para una toma de conciencia, valoración y proyección social de esos rasgos culturales en los sujetos poseedores de la cultura popular, a fin de que reviertan, con su propia visión, organización y ejecución, en la promoción socio-cultural de los pueblos investigados.

Debemos indicar que no contamos con una bibliografía antropológica regional apropiada. Es más, la naturaleza del proyecto es posible que sea único en su género,

por lo que está todo por hacer. Sabemos que nosotros apenas seremos los iniciadores. Nos daremos por satisfechos cuando los herederos y creadores de la cultura popular sean sus conductores y beneficiarios.

1. ANOTACIONES PRELIMINARES PARA UN DIAGNOSTICO DE LA REALIDAD SOCIO-LINGUISTICA DEL CANTON.

El uso de quichuismos y de hibridismos quichua-españoles y viceversa, hasta hace aproximadamente treinta años estaba condicionado por un contexto socio-económico muy peculiar de Cuenca. El sedimento aldeano, casi familiar, palpitaba aún en la fisonomía de la ciudad.

La típica realidad cultural mestiza, costumbrista, captada por literatos nuestros como Muñoz Cueva, Cuesta y Cuesta, César Andrade y Cordero, César Dávila Andrade, entre otros autores de la Generación de los Treinta y, más adelante, de la época de "La Escoba", se obstinaba en persistir vigorosa y pintoresca en el alma de sus gentes, de sus vidas.

A partir de la crisis regional de la paja toquilla de la década del cincuenta y a causa de las condiciones del trabajo agrícola, un alto porcentaje de la población rural de la provincia emigra a los centros urbanos de la Sierra y a las plantaciones de la Costa y del Oriente, lo que de alguna manera influyó en el inicio de una infraestructura vial hacia estas zonas, a fin de buscar condiciones que permitan la activación del proceso productivo (2).

Con el advenimiento del "boom" petrolero del país, el Azuay se incorpora, modestamente, a la fase de industrializa-

(2) Espinoza, Leonardo, Achig, Lucas, Proceso de Desarrollo de las Provincias de Azuay, Cañar y Morona Santiago; Breve historia económica y social de la región cañari, Colección "Análisis", Publicaciones del Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (CREA), Cuenca-Ecuador, Editorial Don Bosco, 1981.

ción y del comercio nacional convirtiéndose en eje de influencia económica y administrativa de la región austral.

Hoy, la imagen de la ciudad es otra. El ritmo de nuevos intereses y valores de la población es tal, que la posibilidad de olvido de las tradiciones y la inconsciencia o el quemeimportismo por nuestros rasgos culturales es ya una realidad incontrolable. Ventajosamente también existe una contracorriente empeñada en reencontrar, rescatar y reorientar nuestra identidad nacional y, por ende, local.

La ciudad de Cuenca es la cabecera del cantón del mismo nombre y la capital de la provincia del Azuay, ubicada al sur interandino de Ecuador. Su altura es de 2.530 metros sobre el nivel del mar. Y de acuerdo al censo de 1974, la población es de 111.018 habitantes y, aunque por datos todavía no oficializados, sabemos que la actual población es de 155.000 aproximadamente de acuerdo al censo de noviembre de 1982.

Dentro del área indicada viven en situación de diglosia (3), el español y el quichua:

el español, la lengua oficial, expresión de la cultura y del sistema sociopolítico dominante, como consecuencia de la conquista hispana,

el quichua, aunque es la lengua vernácula, sin embargo, actualmente, se encuentra en peligro de extinción, al igual que otros rasgos culturales nativos.

En nuestros días hablan el quichua, aproximadamente, un millón y medio de ecuatorianos. Este idioma constituye la expresión del mestizaje étnico y cultural. En nuestro cantón, de

(3) "Diglosia". En Antología de Estudios de Etnolingüística y Sociolingüística. Paul Garvín y Yolanda Lastra (comp.) Universidad Nacional Autónoma de México, México.

las veintiún parroquias rurales, podemos seleccionar como relativamente bilingües solamente unas siete y en el siguiente orden de mayor a menor empleo: Quingeo, Tarquí, Cumbe, Santa Ana, Baños, Paccha, Nulti, Turi.

Evaluemos la situación actual del quichua como lengua dominada, a través de las siguientes observaciones:

"a. Es la lengua sustrato respecto del español en el sector urbano y en los centros parroquiales rurales. Esto se debe a la época feudal por la que pasó el país, hasta hace un poco antes o un poco después de la expedición de la Ley de Reforma Agraria, en 1964, por la Junta Militar del gobierno de entonces, en que el patrón y sus familiares utilizaban ciertos vocablos y expresiones quichuas e incluso algunos terratenientes habían logrado expresarse bastante bien en esta lengua. Incluso en nuestros días, desde luego en índices obvios, persiste la influencia del sustrato quichua en la delimitación indicada por las relaciones de trabajo de los grupos humanos en los mercados, construcción de viviendas y servicios en general.

"b. En la periferia de las cabeceras parroquiales y, más aún, en los caseríos, el bilingüismo se manifiesta en dos sentidos: en el uso del quichua español por parte de la gente indígena, explicitado en dos momentos diferentes: del quichua dentro de la vida familiar y del español para las relaciones socioeconómicas y oficiales. E inversamente, es decir en el caso del campesino mestizo, hay primacía en el empleo del español con numerosos quichuismos." (4).

Ahora bien, nuestra preocupación fundamental es señalar

(4) De nuestra ponencia "Condicionantes que impiden una aproximación español-quichua en el habla del cantón Cuenca", en Actas del Primer Simposio Internacional sobre las barreras lingüísticas en el desarrollo de las ciencias y de la tecnología en los países del Convenio ANDRES BELLO, pág. 48, Trujillo (Perú), diciembre de 1979.

ciertos factores extralingüísticos que condicionan la aproximación de los grupos humanos poseedores de esas lenguas:

1. **Lo étnico.-** El mestizaje amerindio-español de carácter étnico y cultural, impuesto o no, desde los inicios de la Conquista hasta nuestros días, no ha sido tomado en cuenta por las instituciones mucho peor por los gobiernos, para orientarlo hacia la valoración de las raíces de nuestra Historia, sino que lo han abandonado a su propia suerte.
2. **Las migraciones.-** Se inician en el Azuay con oportunidad del primer auge cacaotero del Litoral, a fines del siglo XVIII y a comienzos del XIX, lo que trae la contracción poblacional de la Gobernación de Cuenca constituida, en ese tiempo, por las provincias del Azuay y del Cañar y el incremento correspondiente de la población del Guayas.

Así mientras en 1779-1780 la población de la primera fue de 82.708, en 1825 era de 75.787, la Gobernación de Guayaquil dobló el número en el espacio de las fechas indicadas: 22.644 a 55.048 habitantes. El autor de estos datos, ateniéndose al Primer Censo de la Gobernación de Cuenca de 1778, precisa la cifra poblacional en 75.987 habitantes. Y si bien fija el número de indios en 56.882, sin embargo no llega a señalar el porcentaje indígena de migración a la región costanera.

Nuevamente se produce la repoblación de la ciudad de Cuenca y de sus alrededores a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, originada por la crisis del cacao en la Costa y el resurgimiento económico del Azuay con el trabajo que proporciona la paja toquilla a las clases populares.

En un tercer momento, durante las décadas del 40 al 60 del presente siglo, sobreviene la crisis del comercio del sombrero y nuevamente se da el éxodo del campesinado de la Sierra al Lito-

ral (5).

Esta migración se agudiza con la promulgación de la Ley de Reforma Agraria de 1964, cuyo propósito, según Agustín Cueva, era abolir el precarismo y "*... promover la creación de una capa de medianos propietarios rurales, capaz de amortiguar las contradicciones del agro*" (6).

La migración que se sucede en nuestros días es de carácter "flotante", durante las épocas de siembra y cosecha de arroz, banano y caña de azúcar. Y los migrantes son exclusivamente varones, padres e hijos. Las mujeres permanecen al cuidado de sí mismas, de su casa y su terruño. Y cuando los hombres retornan al hogar su lengua, su identidad cultural su idiosincracia han recibido rudo golpe del ambiente extraño.

Recientemente, campesinos de parroquias como Checa, Chiquintad, Sinincay, han preferido ganar dólares. Viajan al país del Norte. A veces consiguen establecerse con residencia fija y casi nunca regresan, dejando en abandono patria y hogares. Y cuando, por ventura, consiguen visa y pasaporte hasta Méjico, son engañados por intermediarios inescrupulosos en el "pase" a Estados Unidos y una vez en este país son deportados, perdiendo el dinero invertido en trámites y viajes, dinero adquirido a costa de sacrificios sin nombre, con esperanza de mejores días.

3. Lo educativo.- Nos referiremos, de momento, exclusivamente al Analfabetismo. A nuestro modo de ver la migración está en estrecha relación con el índice de analfabetismo del sector rural, representado por el 48 % en lo que a la provincia del Azuay se refiere, de acuerdo a los resultados del III

(5) Espinoza, Leonardo, El Bicentenario del Primer Censo de Población de la Gobernación de Cuenca 1778-1978, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Cuenca, No. 5, págs. 57 a 67.

(6) Cueva, Agustín, El Proceso de Dominación Política en Ecuador, Méjico, D. F. Ediciones Soliterra, 1973, pág. 66.

Censo de población de 1974 (7), pues no disponemos de los datos del censo de 1982 en razón de que no ha concluido la etapa de procesamiento.

Sin embargo dicha cifra corresponde a los centros parroquiales del campo, ya que si tenemos en cuenta a los anejos o caseríos alejados, el índice mencionado ni siquiera es aproximado.

Es más, el programa de alfabetización en idioma quichua es rechazado por la misma gente de las comunidades bilingües. Lo hemos comprobado en visitas realizadas a caseríos indígenas de Quingeo, Tarquí, Cumbe, Baños. ¿Causas?: infuncionalidad del plan académico y organizativo? Es posible. Sin embargo juzgamos que la raíz del problema es la ausencia de concientización sobre el valor de la lengua vernácula y de otros rasgos culturales y, como agravante, la inoportunidad del momento. Y es que el indígena es arrastrado hacia o por la sociedad de consumo.

4. Las publicaciones lingüísticas.- En 1959 se escribe una obra con un criterio netamente cultista. El autor afirma que no se deben utilizar los americanismos, concretamente las voces quichuas que son aceptadas por el Diccionario de la Real Academia Española, a excepción de diez "... quichuismos que debemos conservar, ya sean quichuas o cañaris ...": chumal, ayaca, tamal, motepata, humita, choqlotanda, zambate, cariucho, jora, ticti, "y en general, todos los nombres de comidas nuestras, lo mismo que los nombres de vegetales, animales y minerales que sean exclusivos de nuestro medio" (8).

(7) III Censo de Población de 1974, resultados definitivos, Azuay, Instituto Nacional de Estadística y Censos, Junta Nacional de Planificación y Coordinación, República del Ecuador.

(8) Muñoz Cueva, Manuel, La Pesca de José Méndez o Correcciones al Lenguaje Usual, Casa de la Cultura Núcleo del Azuay, 1959, pág. 7, 8 y 37.

Criterios como éste han contribuido a profundizar el distanciamiento entre el pueblo y la élite cultural, sujetos de diferentes niveles de habla.

Dos años antes, en 1957, otro autor azuayo (9) emplea el término de "Vulgarismos" para referirse a los quichuismos, aunque en su "Carta abierta" al glotólogo Gustavo Lemos R. y que precede al cuerpo del trabajo, a más de recomendar a la Real Academia de la Lengua la incorporación de unas decenas más de voces quichuas, se pregunta si después de algún tiempo las lenguas aborígenes americanas darán mayor "riqueza, majestad y melodía" a la Lengua Romance nacida en España.

En los establecimientos de Educación Media y Superior, incluyendo ciertos textos de estudio, persiste todavía la enseñanza tradicional, normativa del "Idioma Nacional" o "Castellano". En cambio los aspectos comunicativo y expresivo de la lengua, siguen postergados. Mucho peor el descriptivo.

2. LINEAMIENTOS TEORICOS Y PROYECCIONES DE LAS AREAS DE TRABAJO

La palabra, como signo de comunicación, puede manifestar un referente puro, aislado, descarnado de un contexto de situación. En el momento en que se encuentra incluida dentro de un sintagma lexical, no sólo que los semas se vuelven estructuralmente denotativos, en cuanto portadores de una circunstancia vivencial concreta espacial y temporal, sino potencialmente connotativos hasta el grado de expresar rasgos estilísticos propios de un dialecto, de una isoglosa.

Si reparamos en el hecho de que la palabra o un corpus narrativo, constituyen la expresión de un momento histórico de un grupo lingüístico, nos urge, consecuentemente, rescatar y

(9) Cordero Palacios, Alfonso, *Léxico de Vulgarismos Azuayos*, Casa de la Cultura Núcleo del Azuay, Cuenca del Ecuador, 1957.

reorientar un diasisistema sociocultural de nuestras comunidades campesinas y mestizas, cuyos depositarios son los más antiguos —hombres y mujeres—. En ellos está viva, latente todavía una época. Son los herederos de una etapa histórica en que el hombre del agro, azuayo en nuestro caso, vivía en íntima relación con la naturaleza y, sin embargo, ya en franco mestizaje étnico y social.

Existe una tradición de medicina natural, casera, en la que la ciencia empieza a reparar en su auténtico valor que siempre ha merecido, sin descuidar la interrelación complementaria con la medicina de carácter técnico y legal.

Un glosario de terminología sobre enfermedades, yerbas medicinales, procesos curativos, vendría a dar una mano a los profesionales egresados de las Facultades de Medicina para el procesamiento del léxico médico popular al oficial y viceversa.

El sistema agropecuario de los campesinos, constituye un terreno vedado para los bachilleres de los colegios agronómicos y para los técnicos de las escuelas superiores de la misma rama, en que si bien teóricamente se capacitan medianamente, en la práctica se encuentran con reales dificultades. Frente a la experiencia y los secretos del viejo labriego, adoptan poses defensivas de sábelotodo y, por tanto, manifiestan actitudes despectivas o cuando advierten su error es ya demasiado tarde, porque la vida les ha ubicado en la burocracia o porque el tiempo e interés por la investigación en el medio rural ha fenecido.

La vivienda. Toda una concepción de la vida y una praxis del hombre del campo se configura alrededor y dentro de su vivienda. Desde la ubicación, materiales, proceso de construcción y disposición, hasta "quienes" viven en ella.

Es un hecho que la alimentación y la vestimenta vernáculas han sufrido las consecuencias del impacto de la asimilación y de-

pendencia. No obstante, el sustrato nativo y la manifestación popular mestiza se mantienen aún vigentes, debido a las condiciones del sistema socio-económico de los sectores más pobres: comidas, implementos típicos de cocina; la sobriedad y la funcionalidad en el arte de vestir y del adorno, el sentido del empleo de cada traje durante la vida diaria y en las festividades.

Nos queda otro capítulo: el de las nimias, si se nos permite el término: fitonimia, zoonimia, toponimia, homonimia si consideremos hipocorísticos, apellidos, apodos.

Las tres forman unidad, un ecosistema que ha condicionado, que ha peculiarizado el modo de ser, la vida misma de los hombres.

¡Cuántos estratos culturales e históricos se pueden desenrañar a través de los topónimos! ¡Qué de relaciones y de implicaciones nos permite descubrir la fitonimia y la zoonimia! Y si penetramos un poco más en la maravillosa entraña de estas nimias, el mundo de la literatura mágica se nos abre en la leyenda, los mitos, las coplas, los dichos, los poemas populares, en definitiva el alma misma de nuestros pueblos.

3. OBJETIVOS

3.1. Generales:

3.1.1. Rescate de la cultura popular y nativa a través de la lengua y de la literatura.

3.1.2. Promoción de la tradición y de las manifestaciones culturales propias de los pueblos campesinos.

3.2. Específicos :

- 3.2.1. Crear, entre los sectores populares del campesinado, condiciones de identificación con su realidad cultural que devenga, a su vez, en instrumentos de toma de conciencia de ecuatorianidad y de condición de clase.
- 3.2.2. Procurar la valoración del habla popular española y de la lengua vernácula entre la gente mestiza e indígena, respectivamente, como medio de expresión idiosincrático y comunitario en el propio lugar de vida y en los niveles e instituciones de carácter oficial.
- 3.2.3. Despertar inquietudes por conocer y hacer conocer en las comunidades, la tradición folklórica y sociocultural genuinamente popular.
- 3.2.4. Motivar la necesidad de organizarse en talleres de educación informal de padres a hijos, de mayores a jóvenes, en la iniciación y seguimiento de todo lo que signifique vida cultural y comunitaria en parroquias y anejos.

4. DELIMITACION DE TRABAJO

- 4.1. Areas geográficas. Establecemos dos áreas básicas en función de la lengua y el "contexto cultural" (10).
 - 4.1.1. Area hispana: Chaucha, Molleturo, Baños, San Joaquín, Sayausí, Checa, Chiquintad, Sidcay, Sinincay.

En estas parroquias, de manera especial en Chaucha y Molleturo, se manifiesta una tradi-

(10) Coseriu, Eugenio, Teoría del Lenguaje y Lingüística General, Tercera Edición Revisada y Corregida, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid, Editorial Gredos, 1978, pág. 317.

ción hispana muy marcada, tradición propia de los pueblos alejados de la civilización, que desaparecerá muy pronto con la llegada de la carretera, que unirá Azuay con la Costa.

- 4.1.2. Area bilingüe: Tarqui, Cumbe, El Valle, Santa Ana, Quingeo. Se han seleccionado estas parroquias por tener numerosas localidades de rai-gambre auténticamente indígena y otras en que el sustrato es muy profundo.

Existen parroquias colindantes que permiten investigar temas específicos gradual, complementaria y comparativamente, de modo que por razones de método estableceremos las siguientes subáreas o zonas de trabajo:

- Zona A: Baños, San Joaquín, Sayausí;
- Zona B: Chaucha y Molleturo;
- Zona C: Tarqui y Cumbe;
- Zona D: El Valle, Santa Ana y Quingeo;
- Zona E: Checa, Chiquintad; Sidcay y Sinincay.

Se ha prescindido de otras parroquias por no hallar, de momento, algún interés o importancia especial o por recibir mayor influencia de la ciudad de Cuenca, a causa de su cercanía, o por los dos factores a la vez. Así Turi, Nulti, Paccha, Ricaurte, Llacao, Victoria del Portete, Octavio Cordero Palacios.

4.2. Actividades y temas de trabajo:

- 4.2.1. Mapa de los sectores de habla bilingüe (quichua-español) y de los grupos culturales campesinos y mestizos del cantón.

- 4.2.2. Breves estudios histórico-geográficos, socio-eco-

nómicos, antropológicos y culturales de las parroquias indicadas en el numeral 4.1.

4.2.3. Glosarios y monografías de carácter sociolingüístico sobre:

- medicina natural y casera
- agropecuaria
- vivienda
- alimentación
- vestimenta
- artesanías.

4.2.4. Toponimia, fitonimia y zoonimia

4.2.5. Homonimia: hipocorísticos, apellidos y apodos.

4.2.6. Literatura nativa y popular: leyendas, mitos, dichos, coplas, cantares poemas.

4.2.7. Pequeños atlas lexicográficos.

5. METODOLOGIA. (Se aplicará en cada zona de estudio).

5.1. Fases de trabajo

5.1.1. Fase de preparación

5.1.1.1. Conversación con las autoridades civiles y eclesiásticas, líderes comunales y los entendidos en determinadas ocupaciones del campo. Estos últimos recomendados por las autoridades ya citadas, uno por cada sector (dos como máximo). Es decir, cinco por caserío y cinco por cabecera parroquial, de acuerdo a los cinco temas que serán estudiados en la Zona A:

- Baños, centro 5; caseríos: Minas 5, Nero 5, Huishil 5.
- San Joaquín, centro 5; Barabòn 5, Soldados 5, Sustag 5.
- Sayausí, centro 5; caseríos: Bella Vista 5, Marianza 5, Putushi 5.

5.1.1.2. Información sobre la realidad socioeconómica, histórica, cultural de cada comunidad parroquial.

5.1.1.3. Trabajo de taller: redacción de los datos recogidos sobre los aspectos señalados en 5.1.1.2.

5.1.2. Fase de recolección de datos:

5.1.2.1. Con los informantes, uno por cada tema y sector (cabecera parroquial y caserío).

5.1.2.2. Revisión, ampliación o rectificación de cuestionarios y temarios de los corpus narrativos, con los informantes principales.

5.1.2.3. Adiestramiento de los mismos sobre metodología de investigación de campo.

5.1.2.4. Aplicación de cuestionarios y temarios por los informantes principales, que tomarán el nombre de entrevistadores nativos, a otros informantes que se llamarán complementarios (también uno por tema y sector).

5.1.3. Fase de sistematización de datos y de redacción

5.1.3.1. Revisión y estudio de los datos recogidos, por los entrevistadores profesionales.

5.1.3.2. Reajuste de datos por el mismo personal profesional. Trabajo complementario de campo para erradicar dudas, realizar correcciones, etc.

5.1.3.3. Sistematización de datos y redacción de glosa-

rios y monografías. Serán de dos clases: una de alcance popular y otra de nivel profesional.

5.1.3.4. Publicación de los trabajos.

5.2. Temas sobre los que se investigará en la Zona A: medicina natural y casera, agropecuaria, fitonimia, toponimia y homonimia.

5.3. Variables sobre el número y condición de los informantes.

5.3.1. Para la elaboración de glosarios, en lo que se refiere a recolección de datos, se ha fijado un informante principal por tema y dentro de cada sector (centro parroquial y caseríos). Es decir 20 informantes principales por parroquia y 60 por la Zona.

A su vez los informantes principales constituidos entrevistadores provisionales, trabajarán con igual número de informantes complementarios.

En caso de que los informantes principales, adiestrados para realizar entrevistas, no supieren leer y escribir, o en caso de que se juzgue la no conveniencia de su colaboración por razones de carácter técnico, de tiempo, presupuesto y otros motivos de fuerza mayor, los entrevistadores profesionales asumirán toda la tarea de investigación.

La edad de los informantes será de 30 hasta 60 años, pudiéndose incluir a quienes sobrepasen esta edad, previos requisitos de articulación, audición y desenvolvimiento intelectual aún normales.

Se elegirá informantes varones o mujeres según la naturaleza y el dominio que, por referencias de terceras personas, se nos indicare anticipadamente tuvieren sobre un tema. Por ejemplo las mujeres sobre medicina natural y casera, los hombres sobre agropecuaria, etc.

5.3.2. Para el rescate de la literatura popular se aprovechará las conversaciones familiares, las reuniones de amigos, entrevistas a los más antiguos de la comunidad, etc.

5.4. Cada salida a las comunidades campesinas, pueblos o barrios y cada sesión de taller, tendrá su plan de trabajo y su orden del día.

6. CRONOGRAMA TENTATIVO EN ZONA A

Tiempo que
se necesita

6.1. Fase de preparación

6.1.1. Conversaciones de contacto con autoridades y entendidos. Para hablar con éstos habrá que trasladarse a los caseríos ya fijados de cada parroquia.

una semana

6.1.2. Información sobre la realidad socioeconómica y cultural de cada parroquia.

una semana

6.1.3. Trabajo de taller para la redacción de esos datos.

una semana

6.2. Fase de aplicación de cuestionarios

6.2.1. Se necesita como mínimo dos semanas por parroquia, considerando que hay que movilizarse a tres caseríos por comunidad parroquial y aplicar los cinco temas a cinco informantes principales (tres días, aproximadamente, por caseríos y tres por cabecera parroquial).

seis semanas

6.2.2. Sesión de taller para ampliación o rectificación de cuestionarios, con los informantes principales.

un día

6.2.3. Adiestramiento sobre técnicas de recolección de datos, a los entrevistadores nativos.

dos días

6.2.4. Aplicación de los cuestionarios por los entrevistadores nativos capacitados, a los informantes complementarios.

tres días

6.3. Fase de sistematización y de redacción

6.3.1. Revisión de datos obtenidos.

una semana

6.3.2. Reajuste de datos (trabajo de campo).

una semana

6.3.3. Organización de datos y redacción de glosarios y monografías en los niveles indicados en 5.1.3.3.

cuatro semanas

6.3.4. Publicación de los trabajos: corrección de pruebas.

dos semanas

Total : 17 semanas

Los cronogramas y presupuestos tentativos de las otras zonas, presentaremos tan pronto como se haya aprobado este proyecto.

7. PRESUPUESTO TENTATIVO EN ZONA A

(Para dos investigadores)

7.1. Fases de investigación

Costos

7.1.1. Fase de preparación:

Contacto con autoridades y entendidos
(Ver 6.1.1.): una semana de seis días laborales y con dos jornadas diarias de trabajo, dedicando dos días por parroquia.

Transporte:

Baños, cabecera,	S/. 10,00	ida y vuelta			
Minas, caserío	" 20,00	" "	" "	" "	" "
Nero, "	" 20,00	" "	" "	" "	" "
Huishil, "	" 20,00	" "	" "	" "	" "
	S/. 70,00				

S/. 70,00 X 2 inv. (11) = S/. 140,00

Almuerzos: S/. 80,00 X 2 días = S/. 160,00

160,00 X 2 inv. = S/. 320,00

Los gastos en transporte a las otras dos parroquias, son similares para las cabeceras y proporcionales con respecto a los caseríos. El valor de las comidas también es aproximativo.

(11) investigadores.

Sumamos los costos parciales:

Transporte	S/. 140 X 3	parroquias =	S/. 420,00
Comidas	320 X 3	" -	960,00
Total:			S/. 1.380,00

Información sobre infraestructura, historia, etc., de las parroquias (6.1.2.): una semana de seis días laborables, a dos días por parroquia, con dos jornadas diarias de trabajo. Por lo que los gastos en transporte y alimentación, serían idénticos a los ya anotados arriba: 1.380,00

7.1.2. Fase de aplicación de cuestionarios

Nos referimos a la etapa de investigación por parte de los entrevistadores profesionales (6.2.1.).

El tiempo señalado era de dos semanas, igualmente de seis días laborables cada una, distribuidas en tres días por sector (cabecera y caseríos), con dos jornadas diarias.

Transporte:

Baños, cabecera,	S/. 10,00	ida y vuelta X 3 días	=	S/. 30,00
Miñas, caserío,	20,00	" " " X 3 "	=	60,00
Nero, "	20,00	" " " X 3 "	=	60,00
Huishil, "	20,00	" " " X 3 "	=	60,00
				S/. 210,00

$$S/. 210,00 \times 2 \text{ inv.} = S/. 420,00 \times 3 \text{ parroquias} = S/. 1.260,00$$

En esta etapa hacemos extensivo lo ya indicado en 7.1.1., sobre gastos de alimentación y transporte, con relación a las dos parroquias restantes: San Joaquin y Sayausi.

Costos

Alimentación: S/.80,00 X 12 días en parroquia
S/.960,00 X 2 inv. X 3 parroquias =
S/. 5.760,00

Total: 7.020,00

7.1.3. Fase de sistematización

Reajuste de datos: trabajo de campo (6.3.2.). Una semana de seis días laborables, con dos jornadas diarias de trabajo, a dos días por parroquia. Por tanto los gastos en transporte y alimentación, serán iguales a cualquiera de las dos etapas de 7.1.1.

1.380, 00

NOTA: El presupuesto que se requeriría para los informantes adiestrados, consideramos que es muy elevado globalmente y, contrariamente, injusto si reparamos en lo distribucional.

Si se remunerara a S/.100,00 por persona X 3 parroquias de 20 investigadores cada una =
S/.6.000,00 X 6 días laborables = S/.36.000,00

El tiempo por ellos empleado, también sería el mínimo en las actividades a su cargo (V. 6.2.2., 6.2.3., 6.2.4.).

Si se aprobara el presupuesto para su participación, sería de adecuar el distribucional; sin embargo, de no ser posible, sabemos que ese dinero es necesario para los implementos de trabajo que expondremos a continuación.

7.2. Gastos en materiales de investigación

7.2.1. Cassettes Sony

4 cassettes de 60 minutos por sector (para

Costos

cinco temas de 200 a 250 preguntas cada uno.
Es decir 16 cassettes por parroquia X 3 = 48 X
S/.100,00 c/u = S/.4.800,00 X 2 investigadores
res

Total: 9.600,00

7.2.2. Pilas

Cuatro pilas pequeñas se consumen, más o
menos, en una hora de grabación; es decir lo
que dura un cassette de 60 minutos.

48 cassettes por 4 pilas = 192 X S/.25,00 c/u
S/.4.800,00 X 2 investigadores =

Total: 9.600,00

7.2.3. Rollos de fotos

- Valor de un rollo de 24 tomas = S/.500,00
2 rollos para cada tema = S/.1.000,00 X 5
temas = S/.10.000,00

- Revelado de cada toma = S/.25,00 X 24
tomas de un rollo = S/.600,00.
10 rollos por 24 tomas = 240 X S/.25,00 =
S/.6.000,00

Total: 16.000,00

7.2.4. Otros materiales de trabajo

Pliegos de cartulina para fichas de trabajo.
De un pliego se obtiene 50 fichas, aproxi-
madamente, de 15 X 15 cm.
Cada tema, para anotar las respuestas de
las correspondientes preguntas, más o me-
nos de 6 cartulinas.

5 temas X 6 pliegos = 30 X S/.30,00 cada
uno = S/.900,00 X 3 parroquias =

Total: 2.700,00

	Costos
— Cartillas-borrador, de líneas y de cien hojas, para anotaciones: 20 X S/.30,00	Total: 600,00
— Esferos BIC de punta fina: 20 X S/.20,00	Total: 400,00
— Lápices con borrador: 10 X S/.20,00	Total: 200,00
— Dos grabadoras y una cámara fotográfica	20.000,00
— Una máquina de escribir, cintas y corrector	8.000,00
	TOTAL S/.78.260,00

Obviamente las partidas de este presupuesto, previo análisis y acuerdo correspondientes, pueden aceptar variaciones de ampliación, dado el actual proceso inflacionario vigente, o de reducción caso de que se nos pueda ceder en préstamo, la grabadora, la cámara fotográfica y la máquina de escribir.

Queda por establecerse el sueldo mensual del personal profesional, ya que como indicamos se trabajará a tiempo completo.

8. FASE DE PROMOCION

Señalaremos algunos puntos básicos generales, una vez que ésta se iniciará cuando haya concluido la primera fase.

8.1. Charlas e intercambio de ideas sobre la importancia, experiencias, proyección del proceso de rescate de la cultura popular y sobre la necesidad de su proyección.

8.2. Difusión: publicación de monografías y programas radiales.

8.3. Organización de talleres de rescate y de promoción de la cultura nativa, con la gente entendida en su área de cada comunidad.

8.4. Cursos de capacitación para ese mismo personal.

- 8.5. El cronograma, presupuesto y programación y metodología de esta fase de trabajo, se especificará y remitirá luego que se haya aprobado los lineamientos y plan de la primera etapa de trabajo.

Cuenca, 30 de octubre de 1983