

HAYA DE LA TORRE

OBRAS ESCOGIDAS

TOMO IV

**APRISMO Y
FILOSOFÍA**

Comisión del Centenario del Nacimiento de
Víctor Raúl Haya de la Torre

© Edición homenaje de la Comisión del Centenario
del Nacimiento de Victor Raúl Haya de la Torre.
Primera edición, noviembre, 1995
Segunda edición, mayo, 2008
Diseño de carátula: Carlos Gonzáles Ramirez

PRÓLOGO*

Acaso proceda una breve referencia a la lejana génesis de esta tesis. Haciendo recuerdos diré que ella proviene de las primeras e imprecisas reflexiones sobre Historia y Cronología en mis años de adolescencia. Cerca, muy cerca de la ciudad peruana en que nací, Trujillo, resisten todavía el paso de los siglos las famosas ruinas preincaicas de Chan-chan, extensa ciudad que fue metrópoli mochica del llamado reino del Gran Chimú. Extensas ruinas asentadas en una ancha y suavemente inclinada planicie que se extiende desde los primeros montes de los Andes hasta las playas que bordean aquella zona del Pacífico, me ofrecieron la primera visión impresionante del pasado histórico indoamericano. Las leyendas de su riqueza y poderío fabuloso, la tradición dorada del tesoro ingente del «Peje Chico» que halló Garci-Gutiérrez de Toledo con el generoso derrotero de un indio y el hallazgo frecuente y copioso de primorosas piezas de cerámica, extraídas de tantas sepulturas ricas en armas y utensilios de bronce, adornos de plata y oro, raras conchas rosadas y finos tejidos de brillantes colores, suscitaron mi primer deslumbramiento ante las ruinas de una cultura cronológicamente inubicada dentro del esquema de los estudios de Historia General que yo seguía con entusiasmo en el colegio.

(*)El presente prólogo es el mismo que aparece en la obra *Espacio-Tiempo Histórico* (1948), donde Haya de la Torre desarrolla esta tesis.

Recuerdo bien que en una de las visitas del sabio arqueólogo alemán Max Uhle a Trujillo, le oí decir, sentado a la mesa de mis padres, que la antigüedad de aquellas ruinas era mucho mayor que la del Imperio de Manco Cápac. El curso oficial de Historia del Perú incaico que entonces se dictaba en las escuelas, señalaba «entre los siglos XI y XII de nuestra era» la época probable de la fundación de este poderoso Estado, que debía extenderse más tarde a buena parte del Continente sojuzgando en su avance a la civilización mochica y destruyendo a Chan-chan, su más importante metrópoli¹. Acentuáronse mis inquietudes sobre *dónde y cuándo* se incorporaba la vida y grandeza que testimoniaban aquellas enormes ruinas al mundo histórico que describía mi claro y didáctico texto del autor francés M. Ducoudray.

En el esquema cronológico de la Historia Universal que desde Europa delineaba las bases de nuestros conocimientos en esa disciplina, 1492 es el año de la era cristiana en que el Viejo Mundo descubre oficialmente al Nuevo. Desde aquel amanecer de octubre, América se incorpora, con todo su profundo pretérito, al cuadro histórico general. Sin embargo, el testimonio de aquellas ruinas sugería otra dimensión de tiempo. No era un mundo *nuevo*, visto *desde* mi ángulo de observación. Chan-chan fue hallada ya en ruinas por los europeos. Formaba parte de un muy *viejo mundo* americano. ¿Cómo podía ser *nuevo* para quienes lo mirábamos *desde aquí* aunque lo fuera para quienes los descubrían *desde allá*?

Estas ideas no pudieron alcanzar perfiles de satisfactoria definición lógica en mis años juveniles. Quedaron relegadas, en el subconsciente quizá, como guarda el niño las piezas de un juguete mecánico difícil que nunca llega a

1 «Fue la guerra más reñida que los Incas tuvieron hasta entonces». Garcilaso: *Comentarios Reales*: Lib. VI, Cap. XXII.

armar. Mas, una secreta duda, por mucho tiempo inesclarecida, me indujo a considerar entonces con escepticismo todas las ciencias históricas asentadas en una fija cronología europea que, más tarde ya en la Universidad, debí estudiar, en rebeldía, sujetas a planes y métodos universales impuestos por el meridiano cultural del Viejo Mundo. La interrogación quedó siempre en pie: ¿dónde ubicar las civilizaciones americanas dentro de una cronológica clasificación europea que no entrara en conflicto con la realidad vivida en el proceso de su propia Historia?

Ya en Europa, la primera lectura de las *Lecciones de filosofía de la historia universal* de Hegel me deslumbró gratamente. En la interpretación hegeliana no entraba el mundo americano. Hegel se ubica firme y claramente en su espacio europeo-germano, y desde allí como el astrónomo en el observatorio que sólo abarca su hemisferio zodiacal, descubre el movimiento de los mundos históricos que forman su universo: «El sol sale en oriente. El sol es la luz, es la simple referencia universal a sí mismo... La Historia Universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la Historia Universal. Asia es el principio... La Historia no describe un círculo alrededor de ella, sino que más bien tiene un orto, un oriente determinado que es Asia».

Hegel se desinteresa por el mundo americano, continente inmaduro: «Este nuevo mundo (que) es nuevo no sólo relativa sino absolutamente, lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos»... «Todo cuanto en América sucede, tiene su origen en Europa... Por consiguiente, América es el país del porvenir... Más, como país del porvenir no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías»².

2 Jorge Guillermo Federico Hegel: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Introducción Especial II. 2. «El Nuevo Mundo».

Así, el genio creador de la dialéctica moderna desemboca y se detiene en la quietud del dogma. De ese universo que nace, crece y muere, «la niñez» es el mundo oriental, la «mocedad» es el mundo griego, «la edad viril» es el imperio romano, y «la senectud» —perfecta madurez del espíritu— «es necesariamente doble»: el mundo mahometano y el mundo germánico, según él, «el imperio del espíritu verdadero»³.

Circunscribe su universo neta y *absolutamente* —subrayando tan importante concepto y vocablo— y señala dentro de él los confines de lo que, con la clásica y elegante terminología hegeliana, llama «el teatro de la historia universal». Empero, en la lección primera de su interpretación, advierte que «la Filosofía de la Historia es la consideración pensante de la Historia», y más adelante, en su Introducción Especial, lega este sugerente apotegma: *La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia.*

Podríase agregar a tales enunciados —puntos de partida para estas reflexiones—, dos citas expresivas del largo alcance de la visión hegeliana cuando dice: «Cada pueblo vive un estado tan individual que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo... Cada pueblo se halla en una relación tan singular, que las relaciones anteriores no son congruentes nunca con las posteriores, ya que las circunstancias resultan completamente distintas... Lo plástico en la Historia es cosa bien diferente de las reflexiones extraídas de la Historia». Y más adelante, «partiendo del supuesto de que la Historia Universal representa la idea del espíritu», avanza hasta afirmar, en un evidente atisbo: «Los distintos espíritus de los pueblos se separan en el Espacio y en el Tiempo y en este respecto actúa el influjo de la conexión natural, de la conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc.»⁴

3 *Ibid.* «División de la Historia Universal». III.

4 *Ibid.* Introducción Especial I.

Recapitulemos: Si la Filosofía de la Historia es, según Hegel, *su consideración pensante* y si la historia propiamente dicha de un pueblo *comienza cuando este pueblo se eleva a su conciencia*; y si la individualidad histórica de cada pueblo que constituye lo que Hegel llama «su espíritu», *se separa en el Espacio y en el Tiempo en el que actúan la conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc.*, el legado de ideas universales que la Filosofía hegeliana de la Historia dejaba al porvenir de nuevas formas de su *consideración pensante*, era, sin duda extraordinariamente valioso. Arrancan de ahí mis primeras reflexiones sobre la relación entre la conciencia histórica de un pueblo, como *conciencia de su Espacio y de su Tiempo*. Y es con la ayuda de la nueva formulación de estos conceptos aportados por el Relativismo científico a la filosofía de nuestro siglo, que fue posible el primer intento de la tesis del Espacio-Tiempo histórico, inseparable del movimiento evolutivo de cada pueblo o grupo social dentro de su campo gravitacional o escenario de la Historia. Así, parece posible ubicar el proceso de la Historia Americana dentro de un cuadro mundial de interpretaciones relativas indesligables de sus determinadores espacio-temporales. Así parece también más lógica la visión integral del múltiple universo de la Historia considerado en tantos espacio-tiempo históricos como campos de observación ofrezca.

La interpretación hegeliana de la Historia, como su negación dialéctica marxista, como el «relativismo» que Spengler define y precisa con el concepto y vocablo «copernicano» en su concepción cíclica y pesimista de la «Decadencia de Occidente», son europeas y sitúan al exégeta de los procesos históricos en un inmóvil ángulo de observación del «campo gravitacional» histórico del llamado Viejo Mundo. Lo mismo acontece con las otras escuelas de la Filosofía de la Historia idealistas y materialistas, espiritualistas, racionalistas y biologists. Todas

son europeas, y ahí radica su limitación desde nuestro ángulo de observación histórico americano, como tiene que aparecer limitados para un observador relativista de la Historia, desde un campo de otro espacio-tiempo histórico de Asia, Oceanía o África. Atisbo de esta nueva posición es el interesante libro *Glimpses of World History* de Jawaharlal Nehru, logrado intento de interpretación de la Historia Universal desde el ángulo de observación hindú.

El historiador inglés Arnold J. Toynbee inicia los seis volúmenes de su monumental obra *A Study of History* con estas palabras, traducidas literalmente: «En cualquier edad de una sociedad cualquiera, el estudio de la Historia, como otras actividades sociales está gobernado por las tendencias dominantes del tiempo y del lugar». Y sostiene que no es la nación o la humanidad como un todo sino las civilizaciones de los grupos sociales lo que constituye el «campo inteligible del estudio de la Historia». Para Toynbee la concepción limitadamente nacional de la Historia es «copernicana» y anuncia la teoría interpretativa del análisis histórico sujeta a una relación relativista de Espacio-Tiempo. Sin embargo, su campo de observación siempre es europeo, aunque su nuevo modo de observar los procesos históricos comporte una verdadera revolución respecto de las clásicas concepciones limitadamente nacionales o ilimitadamente universales, sin relaciones espacio-temporales. Heinrich Kahler destaca en su interesante libro *Man the Measure* que «la nueva Historia Universal como Spengler y Arnold J. Toynbee la conciben, asume una multiplicidad de culturas, cada una en su propia órbita, sin que ninguna de ellas pueda ser tomada como paradigma, teniendo todas en común sólo características generales de surgimiento y caída, leyes de la Historia en la línea de leyes de la Naturaleza»⁵. Un

⁵ Heinrich Kahler: *Man the Measure*. N.Y. Pantheon Books. Introducción, Pág. 22.

intento norteamericano de aplicación del relativismo contemporáneo a la Historia se ha planteado recientemente en la obra de Morris Zucker, quien manifiesta textualmente que usa la expresión «Teoría del Campo Histórico» como «una adaptación a nuestros propósitos de la gran teoría física de los campos electro-magnéticos como ha sido desarrollada en la Teoría de la Relatividad con sus vastas posibilidades filosóficas». Zucker se interesa «principalmente en la relatividad por su concepto del Campo... No hay instantaneidad, sino que los acontecimientos se realizan en un campo definido y son temporales por naturaleza... Nosotros sostenemos que la Relatividad marca tanto el fin de una era como la apertura de las posibilidades de una nueva en el reino del pensamiento»⁶.

Empero, las diferencias entre las concepciones spengleriana y toynbeana de la interpretación histórica –relativista newtoniana aquélla y relativista einsteniana ésta, como la que intenta Zucker–, y la tesis del Espacio-Tiempo histórico que en los siguientes ensayos y diálogos se exponen, quedan precisamente delimitadas. Ellos intentan responder desde un nuevo ángulo de observación a aquella grave pregunta que, penetrantemente, fundamenta Spengler cuando escribe: *Y en cuanto a las grandes culturas americanas han sido sin más ni más ignoradas, so pretexto de que les falta toda conexión – ¿con qué?*⁷.

El 11 de mayo de 1923 publiqué en el diario *El Tiempo*, de Lima, un artículo de polémica estudiantil, en el que atacé «el falso concepto de las verdades intocables y de los principios eternos en esta hora de profunda revolución científica y de *incontenible corriente Relativista*, precursora de nuevas y distintas afirmaciones fun-

6 Morris Zucker: *The Philosophy of American History. The History Field Theory*. Nueva York, 1945, Pág. VII, Cap. VII, Pág. 563-564.

7 Oswald Spengler: *La decadencia de Occidente*. Vol. I, Introducción 6.

damentales en todo orden». En mi libro *El antiimperialismo y el Apra*, escrito en México en 1928, ensayo una interpretación histórica de la evolución económico-social de los pueblos de Indoamérica y sostengo, en el capítulo VI, que el Aprismo es «una metódica confrontación de la realidad indoamericana con la tesis que Marx postulara para Europa y como resultado de la realidad europea que él vivió y estudió a mediados del siglo pasado»; en el Capítulo VII subrayo que *nuestro proceso histórico tiene su propio ritmo, su típico proceso, su intransferible contenido*. Más adelante, en el mismo capítulo, añado que *Nuestro Tiempo y nuestro Espacio económicos nos señalan una posición y un camino*. Y en el capítulo final del mismo libro: Observando seriamente la realidad social y económica de Indoamérica, salta a la vista un problema político vasto y nuevo *cuyas fórmulas de solución no tienen cabida ni alcanzan ajuste en los conocidos moldes ideológicos europeos*.

En el libro *El proceso de Haya de la Torre*⁸ aparece la instructiva judicial a que se me sometió durante la prisión política que sufrí de 1932 a 1933. En aquellos documentos reitero idénticos puntos de vista al responder a una pregunta concreta del Juez sobre la lucha de clases: «La lucha, pues, entre el capitalismo y el proletariado, no tiene un sentido mundial sino *relativamente*. Cobra diversos aspectos, plantea diversos problemas, impone distintas soluciones».

Esta es, en síntesis, la breve reseña del origen y planteamiento de la teoría del Espacio-Tiempo histórico, trasfondo filosófico de la doctrina aprista y respuesta al interrogante que tantas veces me formulé en los días de

8 *El proceso de Haya de la Torre*. «Documentos para la Historia del ajusticiamiento de un Pueblo». Publicaciones del Partido del Pueblo. Guayaquil, 1933. Pág. 40. Véase también el libro del autor *Ex-combatientes y desocupados*. Ercilla, Santiago de Chile, 1936.

mi inquieta adolescencia: ¿Dónde ubicar en un esquema lógico de la Historia el mundo americano, su pasado y su presente, para avizorar su destino?

SINOPSIS FILOSÓFICA DEL APRISMO*

(*)Publicado por primera vez en la revista *Claridad* de Buenos Aires en 1935.

SINOPSIS FILOSÓFICA DEL APRISMO

El Aprismo arranca filosóficamente del determinismo histórico de Marx y de la dialéctica hegeliana adoptada por él para su concepción del mundo. Inspirándose en el principio de Hegel: «Dialéctica es la fuerza irresistible ante la cual nada se mantiene firme en las cosas; es la progresiva determinación inherente al pensamiento mismo y el resultado y negación de éste» *Logik*, y en la definición más específica de Engels: «La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y evolución de la sociedad humana y del pensamiento» (*Anti-Dühring*), el Aprismo fundamenta sus normas de metodización filosófica en el enunciado dialéctico de *la negación de la negación*. Reconoce así el principio universal del eterno movimiento, cambio o devenir –avizorado por Heráclito y cada día mejor comprobado por los progresos de la ciencia–, como un proceso constante de contradicciones, negaciones y continuidad, pero reconoce también en el marxismo una escuela filosófica sujeta a la misma ley por ella descubierta y perfeccionada.

En efecto: quien adopte el marxismo como norma filosófica no puede admitir, sin embargo, sus conclusiones doctrinarias como *dogmas inflexibles*.

Producto del pensamiento humano, resultado del mundo objetivo, sería absurdo creer que el marxismo está excluido del proceso dialéctico que rige todo en la vida. Es esta característica y condición del marxismo filosófico la que garantiza precisamente su perennidad. Porque una Fi-

lososfía que marcha a compás de la evolución del mundo no podrá nunca ser superada por éste; será una Filosofía viva, en permanente devenir, móvil y *constantemente renovada*, como la Naturaleza y como la Historia. Para alcanzar su ritmo y sobrepasar lo transitorio y temporal de las escuelas estáticas que envejecen y se retrasan, la dialéctica determinista debe *negar para continuar*.

Ahora bien, recordemos a Engels cuando esclareció que «negar en dialéctica no es simplemente anular o suprimir» (*Anti-Dühring*). El proceso de la Naturaleza que la Ciencia verifica, prueba que la negación no destruye sino que continúa y que, a su vez, debe ser también negada. Como en el caso algebraico de $a \times -a$ que multiplicada nuevamente por $-a$ nos da un resultado positivo y elevado a una potencia mayor, así obtendremos resultado semejante con el método dialéctico de negaciones, afirmación y continuidad y cambio progresivo¹.

Sentadas estas premisas que ningún marxista debe desconocer, ni puede refutar, es posible dar un paso adelante y plantear una nueva proposición. Porque, o el marxismo es dogma yerto, inerte cual un ídolo, o es devenir vivo y móvil; y en este caso queda sujeto también, como todo en el universo, a la ley de la negación de la negación. De aquí

¹ Conviene recordar aquí lo que Engels, escribe en el prólogo de la segunda edición de su *Anti-Dühring* –fechado en Londres el 23 de septiembre de 1885–, cuando afirma: «para concebir la Naturaleza de una manera dialéctica y al mismo tiempo naturalista, es preciso conocer las matemáticas y las ciencias de la Naturaleza. Marx era un profundo matemático...» Y en el Capítulo XIII añade: «La matemática elemental, la matemática de las magnitudes constantes se mueve en el cuadro de la lógica formal, al menos en general y en lo principal; la matemática de las magnitudes variables, cuya parte más importante es el cálculo infinitesimal, no es esencialmente otra cosa que la aplicación de la dialéctica a las cuestiones matemáticas».

el planteamiento de esta nueva proposición: Si el marxismo es como Filosofía «toda una nueva concepción del mundo» (Plejánov)², concepción realista, materialista, vale decir, basada en la realidad del universo, de la materia, en la Naturaleza y en la Historia, debemos admitir que esta concepción filosófica no puede ignorar los progresos incesantes de la Ciencia, el proceso tenaz de la civilización, el desenvolvimiento constante de la humanidad y de las ideas.

Esto, que es también irrefutable, nos lleva por fuerza a referirnos a la revolución de dos conceptos, esenciales en toda Filosofía: el de *Tiempo* y el de *Espacio*. El Relativismo contemporáneo supera los principios euclidianos de las tres dimensiones y –con una nueva concepción de la materia, la energía y la gravitación– descubre una cuarta continuidad dimensional llamada *Espacio-Tiempo*, abriendo así un nuevo y vasto horizonte a la conciencia humana. Y si Leibniz definió ya el *Tiempo*, «como una trama de relaciones»³, y Hegel avizoró «que la longitud del tiempo –en la historia– es algo completamente relativo»⁴, es evidente que nuestro siglo confronta una nueva concepción del Tiempo y del Es-

2 *Questions Fondamentales du Marxisme* - I.

3 *Monadologie et Discours de Métaphysique*.

4 *Philosophie der Geschichte*. Hegel en el Prólogo e Introducción del Saber absoluto, escribe: «El Espacio es la existencia en la cual el concepto inscribe sus diferencias como un elemento vacío y muerto, en el cual se encuentran, asimismo, yertos y sin vida. Lo real no es algo espacial tal como se le considera en matemáticas... Por lo que respecta al Tiempo del que suele decirse que en contraposición al Espacio constituiría la materia de la otra parte de la matemática pura, es el concepto existente mismo». *Paenomenologie des Geistes*, 38-39. Y en la Enciclopedia escribe: «Yo no mencionaré aquí la definición kantiana según la cual (el Espacio), es, como el Tiempo, una forma de intuición sensible... Se dice que todo nace y desaparece en el Tiempo... Mas todo nace y desaparece *no* en el Tiempo, es el Tiempo mismo que es el devenir, el nacimiento y la desaparición, *la abstracción en acto*, el Cronos que da nacimiento a todo y destruye a sus hijos. Lo Real es bien diferente del Tiempo, pero también esencialmente idéntico con él...». *Encyclopadie der Philosophischen Wissenschaften*, págs. 254 a 261.

pacio, de la Materia y de la Energía, y avanza hacia una noción e ideación del Universo hasta ahora insospechadas. Tiempo y Espacio son dos conceptos filosóficos fuertemente vinculados a las ideas de evolución histórica, de dominio del hombre sobre la Naturaleza, vale decir de la realidad social y económica. Y la Filosofía de Marx tuvo que servir para la formulación de su sistema *de los conceptos de Tiempo y Espacio predominantes en su siglo, como tuvo que basar su materialismo histórico en el concepto científico que sobre la materia tuvo su época.*

Podría preguntarse ahora: ¿resiste el determinismo histórico de Marx una confrontación con el Relativismo moderno? ¿Cabe, dentro del proceso dialéctico del marxismo, un aporte tan esencial y trascendente como el que anuncian los postulados del Relativismo?

He aquí justamente una importante cuestión en que la tesis aprista hace incidir el principio de negación y superación del marxismo. A las interrogaciones anteriores hay que responder afirmativamente. La aplicación del Relativismo al determinismo histórico plantea justamente un caso de negación y continuidad dialéctica en la Filosofía de Marx. Más aún, en el relativismo del Tiempo y del Espacio, aplicados a la interpretación marxista de la Historia, radica, precisamente el fundamento de la norma filosófica aprista. Ahí está la línea dialéctica que *une y separa* al marxismo ortodoxo y al Aprismo.

En efecto: así como la dimensión «Espacio-Tiempo» ha quedado ya definitivamente incorporada en el mundo físico, la nueva Filosofía tiene que considerar a su vez este concepto. Einstein cita en su artículo «Space-Time» de la *Enciclopedia Británica*⁵ estas palabras de Minkowsky: «De

5 Edición 14. Vol. 21, pág. 105.

aquí en adelante el espacio en sí mismo y el tiempo en sí mismo se hunden como sombras y sólo una suerte de unión de los dos les preserva una existencia independiente». Esta unión la llama Einstein «Espacio-Tiempo»⁶. Admitiendo tal principio como base integral de una nueva concepción geométrica y física del universo, la Filosofía debe considerarlo e incorporarlo. Y aunque el Relativismo no haya formulado todavía un sistema filosófico propiamente dicho, es evidente que sus bases ya están esbozadas. Enunciado fundamental –y refrendado por las verificaciones científicas– del Relativismo es este nuevo concepto del «espacio-tiempo» que, admitido por la Filosofía general, puede ser aplicado a la Filosofía de la Historia.

Diríase que hay también un «Espacio-Tiempo histórico», integrado por el escenario geográfico (campo objetivo) y por el «tiempo subjetivo» (*Ich-zeit*), que el hombre concibe con relación a ese espacio; y ambos a su vez con un ritmo dado de tiempo objetivo o económico que socialmente deviene «Tiempo histórico». El escenario geográfico, base del concepto «Espacio histórico», está condicionado por todas las características físicas que ofrece cada una de las regiones habitables del planeta, pero, además de éstas, por la distancia entre una y otra región, especialmente por las que median entre las menos civilizadas y aquellas que han avanzado más en su evolución y que marcan el índice máximo de progreso. Esta distancia ya no es sólo espacial, es también distancia en el «Tiempo histórico», que no se mide por relojes, vale decir, lapso en su «longitud», «que es completamente relativo», según las palabras de Hegel ya citadas. Así, por ejemplo, la distancia espacial directa entre Inglaterra y Groenlandia puede

6 El ilustre científico inglés Sir James Jeans dice en su libro *Fundamentos de la Ciencia*: «Hoy la teoría de Einstein explica un conjunto enorme de fenómenos naturales; y no se conoce ningún hecho de la Naturaleza que sea contradictorio con ella». Trad. castellana de Calpe. Madrid, 1936, pág. 49.

ser menor que la que mide la línea recta entre Inglaterra y Japón, pero considerada como distancia en la Historia, lapso de evolución de «tiempo histórico», está más cerca Inglaterra de Japón que de Groenlandia.

¿Cómo medimos esta distancia, o más propiamente, estos lapsos de «tiempo histórico»? Partiendo evidentemente del «tiempo subjetivo» (*Ich-zeit*), del concepto Tiempo que cada hombre se forma frente a su espacio geográfico y frente a las condiciones objetivas de vida individual y social que en este espacio dado se producen, o sea el específico «Tiempo económico». Darwin refiere que en las pampas indoamericanas de los países del Plata halló a un gaucho que exclamaba «es tan largo el día, señor». He ahí una noción de tiempo subjetivo, determinado por las condiciones objetivas —espacio geográfico—, formas de vida, trabajo, etc. Esta noción del tiempo es común, con ligeras variantes, a hombres y pueblos que viven en semejantes condiciones de desarrollo. El indio de los Andes que marcha pausadamente tras su llama, rotura la tierra con primitivos implementos y vive lentamente, ha de hallar también «largo el día» y larga la vida. Sus sensaciones están espaciadas, distanciadas por la monotonía; y ayer fue tan idéntico a hoy como hoy lo ha de ser a mañana. Por ende, su noción subjetiva del tiempo la aplicaría y generalizaría a la vida, y su imagen o medida, vaga o precisa, será de ritmo retardado.

Pero, ¿por qué de ritmo retardado? ¿Con relación a qué medida de ritmo aventuramos esta observación?

Simplemente, con relación al ritmo de evolución histórica que marcan las condiciones de vida y de trabajo de los pueblos más desarrollados, en los que también el tiempo subjetivo tiene otra representación. El hombre de la ciudad industrial no halla «largo el día». El pueblo industrial tiene, por lo tanto, otra noción subjetiva (*Ich-zeit*)

del tiempo, al margen, diríamos, del tiempo que miden los relojes; su «tiempo económico», determinante del concepto social de «tiempo histórico».

Vemos así que el campo objetivo o «espacio histórico» –Hegel le llama «escenario del teatro de la Historia»–, determina la formación de una idea o concepto del tiempo subjetivo, que *es variable* de acuerdo con las condiciones de vida social alcanzadas en ese espacio o escenario. Pero vemos también que aquel concepto variable del tiempo se relaciona con otro más universal que establece las relaciones de mayor o menor velocidad del ritmo de «tiempo histórico» en el mundo. Los grados de este «tiempo histórico» los miden los pasos de los pueblos en la evolución de su desarrollo sobre el dominio de la Naturaleza. No la historia de las civilizaciones aisladas, sino la del conjunto de avance humano sobre los elementos naturales. Este avance, como sabemos, no se ubica perdurablemente en un espacio dado; varía, cambia, salta de una región geográfica a otra, pero tiene siempre, en cada lapso de tiempo histórico, una zona espacial determinada en la que marca un período más o menos largo de su desarrollo incesante (Egipto, Persia, Grecia, Roma, etc.).

Es con relación a ese grado máximo de evolución en ese espacio dado, que aparece ya indicada la noción de «espacio-tiempo histórico». Porque así se expresa el conjunto de relaciones entre los pueblos y sus medios ambientales y en el grado de dominio del desarrollo que esos pueblos han conseguido sobre sus medios. *Este conjunto de relaciones inseparables da a la Historia una medida de tiempo también inseparable de las condiciones del espacio y permite plantear un nuevo punto de vista histórico-filosófico.*

Desde ese punto de vista, no es el determinismo histórico de Marx una regla que se impone a todas las latitu-

des. Admitiendo el principio relativista del «espacio-tiempo histórico», tendremos que reconocer que la estimativa de cada proceso social dentro de su escenario geográfico dado, debe relacionarse con el proceso de otros grupos, teniendo todos como punto de referencia el ritmo de los de mayor avance, de velocidad máxima diríamos, recordando que en Física el relativismo se refiere siempre al principio absoluto de la velocidad de la luz. Pero admitiendo también el postulado relativista de que no hay líneas paralelas a grandes distancias, debemos reconocer que el paralelismo en el desenvolvimiento de los pueblos –principio ya esbozado por Marx– es también relativo en la vastedad de la Historia.

Ahora bien, la Historia así considerada ofrece nuevas perspectivas al observador y al filósofo. No podrá excluirse de la Filosofía de la Historia el ángulo espacial desde el que se le ve y se le estudia. Las llamadas leyes históricas y su aplicación universal tendrán que ser condicionadas por la relatividad del punto de observación. Así, la Historia del mundo, vista desde el «espacio-tiempo histórico» europeo. Asimismo, sostenemos que lo que es «último» en Europa, puede ser «primero» en Indoamérica. Por ejemplo: mientras el imperialismo es en Europa la «última o suprema» etapa del capitalismo, en Indoamérica –según lo afirma la tesis aprista–, es la «primera». Todos los fenómenos y problemas que se desprenden de esta referencia, determinan un vasto conjunto de modalidades que la Filosofía de la Historia y, por ende, el determinismo dialéctico no puede negar. Consecuentemente, hay aquí, entre muchos, dos puntos de vista, dos ángulos, dos planos diferentes, relativamente paralelos; luego, las leyes y principios concebidos para un «espacio-tiempo histórico» no corresponden al otro.

Nada más antidogmático que el Relativismo, que no acepta principios universales inflexibles y válidos para

todos los espacio-tiempos. Pero nada más dialéctico también⁷. El Relativismo fortalece y comprueba la dialéctica de Hegel que Marx adoptó a su concepción genial. Sólo el Relativismo a la luz de la dialéctica y ésta a la luz del Relativismo, invalidan a ese marxismo absoluto, innegable y fijo como un cuerpo sólido mirado con retina euclidiana...

7 Engels lo dice claramente: «...la filosofía dialéctica borra todas las nociones de una verdad absoluta y definitiva así como todo lo que hay de absoluto en las condiciones humanas que a ellas corresponden. Esta filosofía no reconoce nada definitivo, nada absoluto, nada sagrado, en todas las cosas descubre un lado por donde son perecederas». *De Hegel a Feuerbach, I.*

ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO

De: CUADERNOS AMERICANOS, México, mayo-junio de
1945. Año IV. Vol. 3

ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO

Acaso el concepto fundamental de la filosofía del movimiento aprista, como definición de actitud pensante, sea el que muchas veces y en diversas formas se ha enunciado en el lema de «emancipación mental indoamericana de los moldes y dictados europeos».

Empero, esta tesis ha sido frecuentemente mal entendida. Algunos intérpretes y comentaristas extraños al conocimiento de las bases mismas de nuestra ideología, han imaginado y sostenido que aquella afirmación independentista implica una arrogancia recusatoria de lo que debemos a la cultura occidental. Otros, tal vez más apasionados, han llegado a identificarnos con la tendencia, por anacrónica reaccionaria, que proclamaría un utópico retorno hacia el pasado autóctono, y nos atribuyen la fantasía de un resurgimiento de las estructuras sociales y políticas de Incas, Aztecas, Chibchas y Mayas.

Debo, pues, iniciar este capítulo con una breve exposición esclarecedora. Así el lector preocupado tendrá una versión –bien que sinóptica– de lo que es normativo en el Aprismo como derrotero de idea y de acción. Y así sabrá también que el punto de partida del postulado «emancipación mental indoamericana de los moldes y dictados europeos» se afirma tanto en la realidad histórica del propio desenvolvimiento social, económico y psicológico de los pueblos de este Continente como en la evidencia de la radical transformación del mundo de nuestra época, que abarca las normas mismas del pensamiento.

Quien quiera entender lo que es el Aprismo *en su línea fundamental de interpretación histórica de la realidad indoamericana* habrá de recordar la importancia fundamental que tiene en nuestra ideología la *ubicación* del observador con respecto a los fenómenos observados. Esta aplicación a la Filosofía de la Historia de los principios científicos del Relativismo moderno, me llevaron a enunciar –hace ya algunos años– la tesis del Espacio-Tiempo histórico¹.

Hay una sentencia de Jean Bodin, el genial teórico político francés del siglo XVI, que es admirable por su sencillez y profundidad: *la première utilité de l'histoire est de servir á la politique*. Oportuno parece recordarlo si no se considera la Historia como inmóvil acumulación de datos, episodios y hechos, despojada de su función dinámica de experiencia de la sociedad en acción. Porque la Historia no es sólo la memoria del mundo sino algo más: es su propia conciencia. No es sólo recuerdo acucioso y detallado, catastral e inerte, sino expresión inteligente y creadora, plasma vital de nuevos organismos sociales, devenir.

Por eso la Historia es inseparable de la política tal como la valora el citado egregio jurista en *Les Six Livres de la République*. Y por eso también la Historia es inseparable de *su* Espacio y de *su* Tiempo. Y ellos –inseparables entre sí– completan la concepción relativista que añade una nueva y esclarecedora categoría dimensional a la moderna exégesis dialéctica de los fenómenos históricos.

No hay, pues, Historia muerta, desprendida y aislada de su Espacio-Tiempo. Consecuentemente, no hay fenómenos históricos «disecados», intemporales e inespaciales. Por otra parte, todo el devenir histórico se modifica y varía

¹ Los primeros trabajos sobre esta tesis fueron publicados en las revistas *Claridad* de Buenos Aires y *Hoy* de Santiago de Chile en 1936 y 37.

según el punto de vista del observador. Y la Filosofía de la Historia –cuya «coordinada» o campo histórico de observación ha sido hasta hoy el Espacio-Tiempo europeo–, deberá relativizar su jerarquización de valores al desplazarse de la longitud y latitud culturales que le señalaban una posición fija y absoluta.

Valga el ejemplo sencillo y usual de la clasificación de la Historia en Antigua, Media y Moderna. ¿Podemos considerarla exacta y mundialmente aplicable desde el Espacio-Tiempo histórico chino, hindú, desde el australiano o desde el nuestro, americano? Es innegable ya que observados los fenómenos que comporta esa división histórica, absoluta y limitadamente *europaea*, deviene para nosotros *relativizada*. Pudo ser impuesta como medida universal de Tiempo cronológico, desde la coordenada cultural o campo histórico de Europa, mientras ella tuvo el meridiano cero del desenvolvimiento universal. Pudo ser aceptada como imperiosa norma colonial de estimativa por los grupos sociales en incipiente desarrollo hacia la formación de una plena conciencia histórica universal. Pero en cuanto ésta alumbra, como el uso de la razón de otros pueblos y se expande y desplaza, la unilateral clasificación europea pierde su vigencia. Tratar de prolongarla e imponerla es determinar un perturbador confusionismo mental y falsear las bases de una auténtica y clara conciencia del mundo histórico.

No hay, pues, una sola Historia Antigua o una Antigüedad y una Edad Media y Moderna, sino tantos períodos semejantes cuantos procesos sociales y culturales adquieran desarrollo, consistencia y perennidad en el devenir histórico mundial. Y aunque podría pensarse que esta tesis bordea los aledaños de la ambiciosa construcción de Spengler, precisa delimitar su modesta autonomía. Es otro el ensayo en que demuestro más ampliamente esta distinción, pero, séame permitido anotarla desde ahora: Spengler, ha sido,

ante todo, un *observador europeo inmóvil*. Al imprimir un nuevo movimiento cíclico y estrictamente paralelo a los desarrollos culturales, atribuyendo a los «grupos de afinidad morfológica, una estructura rigurosamente simétrica», recusa la clasificación estática «perdurable y universal» del devenir histórico que «hay que pensar por partes». Pero Spengler no es solamente un observador; es también un filósofo del sino. Hace de su filosofía lo que él llama «un intento de predecir la Historia». Despojándola de todo carácter euclidiano y desde un ángulo «histórico-relativo», la contempla sobre la cima inmovible y prócer de su pensamiento fáustico. Para Spengler, «el tiempo es un contra-concepto del Espacio»: éste, «forma de lo intuido»; aquél, «forma del intuir»².

Recuerde ahora el lector la esclarecedora Introducción a la «Decadencia de Occidente» porque ella nos da la clave de la concepción spengleriana y la jerarquía de su relativismo. Cuando niega el esquema europeo de la Historia –Edad Media y Moderna–, nos dice: «yo le llamo *sistema Ptolomeico* de la Historia y considero como el *descubrimiento copernicano*, en el terreno de la historia, el nuevo sistema que este libro propone; sistema en el cual la Antigüedad y el Occidente aparecen juntos a la India, Babilonia, China, Egipto, la cultura árabe y la cultura mexicana»³. Con este enunciado Spengler aparece, ciertamente, como un relativista, pero –menester es reiterarlo– *no* en el sentido einsteniano. Su tesis arranca de la *negación del universo de Ptolomeo por la concepción de Copérnico aplicada a la Historia*. Y es así que podemos comparar la diferencia existente entre ese relativismo spengleriano y el que enuncia nuestro postulado del Espacio-Tiempo histórico con la que separa y opone, en las Ciencias Físicas, al relativis-

2 Spengler: *La decadencia de Occidente*. Cap. II-2º-11. «El Tiempo es un descubrimiento que no hacemos hasta que pensamos». Spengler. *Ibid.* 10.

3 *Ibid.* Introducción, párrafo 6.

mo copernicano de Galileo-Newton del contemporáneo de Einstein. Ellos son precisamente inversos.

Y porque el relativismo histórico de Spengler es copernicano –como él mismo lo proclama–, y arranca de los ya superados conceptos del Tiempo, del Espacio y del Movimiento como fenómenos absolutos y autónomos, es que las conclusiones de *La decadencia de Occidente* son limitadas y fatalistas. Para Spengler «las culturas son organismos y la Historia Universal es su biografía». Su universo histórico termina, pues, con la agonía de la Cultura fáustica a cuya muerte asiste desde una coordenada germana de observación europea. Por ende inmóvil.

Luego, el relativismo spengleriano es antidualéctico, augural y quietista. Su exégesis aparece frecuentemente artificiosa, forzada y, a pesar de su brillante y profunda imaginación de gran poeta, sus conclusiones y pronósticos son escépticos y prefijados. *La decadencia de Occidente* no puede ser –según lo reconoce también el propio autor– verdad «eterna y universal». Parece, más bien, el osado y grandioso responso alemán a *su* Occidente. Pero desde el *nuestro*, desde cualquier Espacio-Tiempo histórico *no* europeo, y desde el plano móvil de observación relativista y no copernicano, la exégesis del pasado, la estimativa del presente y los rumbos del porvenir, toman una distinta trayectoria en nuestro pensamiento.

Precisa dejar establecido, entonces, como primera norma de la actitud mental aprista, la de la *relatividad aplicada a la Historia* y el nuevo modo de interpretarla como una vasta coordinación universal de procesos, inseparables cada uno de su propio Espacio-Tiempo y movimiento. Menester es advertir, pues, que Tiempo y Espacio, separadamente, no explican aquí las clásicas expresiones geográficas y cronológicas amalgamadas en el nuevo vocablo *Espacio-Tiempo* histórico... Y que por la interdependencia

vital de factores telúricos, étnicos, sociales, económicos, culturales y psicológicos, que actúan y se influyen entre sí, integran una *continuidad dinámica* constituyente de una categoría filosófica que puede calificarse como la *cuarta dimensión histórica*.

Planteado así, sumariamente, el fundamento inicial de la tesis, puede considerarse como segundo enunciado el que se desprende de la incorporación de esta dinámica relativista de la Historia a la Dialéctica determinista considerada como negación y continuidad de sus procesos.

Incide aquí una obligada referencia a Hegel, gran adelantado de la Filosofía de la Historia y creador de la Dialéctica moderna. Y a Marx, quien dentro de ella plantea la negación del idealismo histórico hegeliano y la afirmación determinista del Materialismo científico. Y dejando siempre la detenida exploración de estos temas a los capítulos que contiene esta Sinopsis, debo anticipar solamente que *la tesis del Espacio-Tiempo histórico desprende, a su vez, su negación dialéctica de la filosofía marxista*, teniendo en cuenta que las conclusiones de esta doctrina son, también desde sus puntos de observación y referencia, exclusivamente europeas, miradas y enjuiciadas desde una coordenada o campo fijo, desde un punto de observación inmóvil.

Por esa inmovilidad del observador, al desplazarse el marxismo como praxis mundial a otros Espacio-Tiempo históricos, cae en una limitación cerradamente dogmática. Y es importante recordar aquí que toda inamovilidad y dogmatismo son antidialécticos en la filosofía hegeliano-marxista, cuyo fundamento esencial es el principio del eterno fluir, del pasar unánime, de la negación de la negación, distante legado del pensamiento precursor de Heráclito.

Cuando Hegel dice: «cada Filosofía es la Filosofía de su época; es un eslabón de toda la cadena del desenvol-

vimiento espiritual que sólo puede satisfacer los intereses de su tiempo»⁴, plantea así el principio de su propia negación. Pero su Filosofía de la Historia, que es un inmenso movimiento procesional de pueblos y culturas hacia el progreso de la conciencia de libertad —«como eslabones de una gran cadena»—, llega a una conclusión estática que la corta y paraliza. Hegel se detiene en la idea del súper Estado europeo, germano, y es conducido a ese epílogo-tope por su idealismo absoluto que, desviado del determinismo fluente, desemboca y se congela en la dogmática ortodoxia. Marx niega en este punto a Hegel. Construye con los elementos objetivos de su época y sobre la estructura de la dialéctica, despojada de todo idealismo, una revolucionaria y universal «concepción del mundo» como la llama Plejánov, —que es el Materialismo histórico—. Pero Marx —para quien Espacio y Tiempo son valores desligados, absolutos— también permanece quieto, en su nuevo meridiano de observación. Desde él descubre otras leyes del desenvolvimiento social concebido como un solo y grandioso proceso que comienza en la primitiva antigüedad y culmina en la era del proletariado. Marx, como Hegel —desde ángulos y momentos diferentes—, están, así, siempre ubicados dentro del *Espacio-Tiempo histórico europeo*. La Filosofía de cada uno de ellos es la «Filosofía de su época», ceñida a su realidad intransferible. En el mundo del siglo XIX la expansión cultural y política de los grandes escenarios mundiales hacia otros ejes de latitud sólo se insinúa, y por ello el concepto filosófico del Universo y del Espacio, del Tiempo y del Movimiento aplicado a la Historia no logra ascender hasta los planos científicos a que los eleva el Relativismo contemporáneo sobre las bases de una nueva Geometría y una nueva Física.

4 Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 60-62, Véase Cap. siguiente.

Como la teoría marxista no puede ser una antidualéctica «verdad eterna», en la esencia misma de su Filosofía está su negación. Y éste es, asimismo, su imperativo de continuidad.

Negar, dialécticamente, no es negar simplistamente. Es, a la vez, *conservar y superar*. De allí que la validez universal de todos los principios y doctrinas histórico-filosóficas devenga relativizada por las modificaciones que le impone cada Espacio-Tiempo.

Y el mundo sigue su marcha. Lo universal y eterno es el devenir, y la Historia no detiene su proceso dialéctico. Los escenarios político-sociales se expanden y nuevos ángulos de observación se abren ante la conciencia de los hombres. La Historia ya no puede centralizarse en determinados polos europeos. Su movimiento universal tiene varias velocidades y *varias vías*. Todo se mueve, todo deviene, *pero no por un mismo y solo camino, ni con un mismo y sincrónico movimiento*.

Consecuentemente, las realidades históricas no forman ya eslabones de una sola y «gran cadena». Son varias, tendidas hacia el futuro ilimitado. Puede haber, y hay de hecho, entre ellas puntos de contacto, entrecruzamiento y proximidad ya que el paralelismo es sólo relativo. Pero su dirección y su longitud no pueden ser idénticas. Un mismo *Tiempo-histórico* –grado y ritmo de evolución, de cultura, de organización, de psicología–, no es aplicable a todos los *Espacios*. Por eso Tiempo, Espacio y Movimiento devienen inseparables en cada realidad observada. Y así como hay un *Espacio-Tiempo histórico europeo hay otro chino y otro norte y sudafricano; hay un Espacio-Tiempo histórico de Norteamérica y otro de Indoamérica*. Insistimos: *no hay Tiempo histórico ni Espacio histórico aislados*. Existen muchos pueblos en el mundo que pueden ofrecer relativa simultaneidad o semejanza de grados o estadios tempora-

les de desenvolvimiento económico, político, cultural –en Asia, en Oceanía, en Indoamérica acaso en los Balcanes–, pero la similitud es modificada por el Espacio histórico que no es *sólo* continente geográfico sino consciente contenido humano, relación entre el hombre y su tierra, inseparable de su categoría Tiempo. De otro lado existen pueblos en Asia y África cuyos escenarios espaciales pueden ser aparentemente casi indiferenciados de los nuestros. Sin embargo, los separa y distingue el Tiempo histórico, que no es el cronológico y que, por lo tanto, no se mide por calendarios ni relojes.

Incorporada esta tesis relativista a la dialéctica de la Historia se esclarece en mucho la visión desconcertante de un mundo contradictorio como el de hoy. No solamente porque sus contradicciones asumen una plena función lógica e iluminan mejor el presente panorama mundial, sino porque ellas adquieren un nuevo significado como enlazamiento de fenómenos múltiples inseparables de sus espacios tiempos; y, a su vez, éstos son múltiples también.

Cabe advertir ahora que esta multiplicidad –que es asimismo variedad–, no es desarticulada y anárquica. Afirmar un nuevo y profundo principio de universalidad. Pero lo universal en la Historia deja de ser la sujeción de todos sus fenómenos a un idéntico proceso simultáneo y simétricamente regimentado por los mismos determinadores y desde los mismos centros de irradiación. Un universalismo, así *absoluto*, no explica –importa mucho repetirlo– los antagonismos de nuestro mundo contemporáneo. Es el universalismo *relativista* –que deviene de un Universo finito, pero ilimitado, de cuatro dimensiones y concebido en constante expansión–, el que confiere una más lúcida y completa capacidad para ver y comprender los acaecimientos de esta nueva época. Ellos no pueden desligarse del *dónde* y del *cuándo* se producen, porque de esa esencial vinculación depende *cómo* se producen.

Ejemplos sencillos de esta relación entre universalidad y multiplicidad, aplicada a los hechos sociales con la inseparable continuidad de cada Espacio-Tiempo histórico, son las diversas formas y medios de satisfacción, expresión y realización de necesidades, costumbres y anhelos culturales y políticos. Así, el hambre que es un hecho de necesidad fortuita, humano y ecuménico, se satisface de muy diferentes maneras según los pueblos, sus recursos naturales, clima, costumbres, grado y forma de trabajo, cultura, psicología, refinamiento, etc. Las necesidades universales de vestido, de habitación y de expresión espiritual y religión no se resuelven idénticamente en todo el mundo. La producción por el trabajo es un ineluctable imperativo social que se cumple de muy diversas maneras también, según las zonas del planeta. Y según ellas, la Educación, la Ciencia, la Religión y el Arte tienen formas y grados diferentes de progreso y culminación. Asimismo, la manera de cumplir las funciones del Estado, de organizarse social y económicamente, de realizar la justicia y, en general, los fines de la vida física y mental del hombre, se explican mejor por el concepto Espacio-Tiempo histórico, ya que lo trascendente de esos diversos grados y formas de expresión y realización de imperativos universales es que ellos son y han sido siempre coexistentes, simultáneos y varios dentro de la unidad de un mismo universo de la Historia. Han de serlo también en el futuro relativamente previsible. Aunque la interdependencia de pueblos, acelerada por la Técnica, acerque cada vez más el mundo a la *standarización*. E importa no olvidar que, por las leyes de la Naturaleza misma, aún no modificadas, el mundo y el hombre que lo habita están muy lejos todavía de constituir una unidad orgánica formada por elementos idénticos. La coordinación de su multiplicidad y variedad es, por ahora, su grande y prolongado estudio.

La ley de expansión que desplaza, engrandece o transforma los escenarios de los pueblos, señala ciclos cul-

turales en los que, a pesar de etapas de negación más o menos prolongadas a través de los siglos, se cumple el devenir dialéctico. Lo que importa establecer y tener siempre presente es que el Tiempo-Histórico no es el cronológico; que su movimiento y ritmo son distintos y que, finalmente, como ya queda dicho, es intransferible de Espacio a Espacio. Por eso cuando aparece ante los ojos del observador inmóvil la ilusión de grandes y tajantes soluciones de continuidad en la vida cultural de los pueblos, se sabe que ella *no muere* sino que se desplaza, por negación dialéctica, a otro Espacio-Tiempo histórico. Y aquí surge de nuevo la relación entre este concepto y la Dialéctica de la Historia, haciéndose así más flexible y explicable, lo que es muy difícil conseguir dentro de un rígido y dogmático itinerario unilateralmente prefijado.

El Espacio-Tiempo histórico explica también, de este modo, la paradoja de los llamados «pueblos jóvenes», que en realidad no son sino miembros y grupos de las viejas razas humanas desplazadas de su anterior escenario y establecidas dentro de un nuevo sistema de relaciones con diferente categoría, espacial y temporal o que lo renuevan en su propio ámbito. No hay, en realidad, «pueblos jóvenes» por generación espontánea, sino nuevos o renovados Espacio-Tiempo históricos. La «vieja China» y la «vieja Rusia» son hoy pueblos llenos de juventud y dueños de un nuevo y acelerado movimiento de desarrollo. El «joven» pueblo norteamericano es un conglomerado de las más antiguas razas indo-europeas rejuvenecidas por un nuevo y expandido Espacio-Tiempo histórico. Hay una nueva India que se anuncia y se avecina. ¿Por qué no una nueva Europa? Y, ¿por qué no una nueva Indoamérica donde las viejas razas celtibero-arábigas y africanas entraron en contacto con sus contemporáneas las razas indígenas?

Bastaría añadir a esta breve exposición algunas cuestiones que surgen como corolario de ella: ¿Cuál es la

diferenciación de esos Espacio-Tiempo históricos? ¿Cuál su límite?

Respondemos que ellos, por un proceso de expansión política del mundo social, devienen expresiones continentales. No estrictamente geográficas en el circunscrito sentido de la división física del planeta en cinco porciones habitables; más bien como «Pueblos-Continentes», usando la feliz composición de vocablos creada por Antenor Orrego para título y tema de un libro sugerente⁵.

¿Confinamos aquí con la Geopolítica? Acaso en muy lejanos aspectos. Pero sólo considerando en su sentido general la concepción principista de Sir Halford Mackinder y no la de Rudolf Kjellen o Karl Haushofer; que esta nueva disciplina, como es sabido, no es exclusivamente alemana. Sirva, además –de paso, para la referencia ilustrativa de analogías y distinciones–, la separación de conceptos entre Geopolítica y Geografía Política; por más que Frederick Ratzel en sus «Siete Leyes de Expansión» aparezca como un nexo entre ambas. Anotar la diferencia no es ocioso, ya que puede comparársele a la que hay entre Espacio Geográfico y Tiempo Cronológico y el concepto relativista y dialéctico del continuo Espacio-Tiempo histórico.

La Geopolítica estudia las relaciones de la Geografía con el desarrollo de pueblos y estados sin tener en cuenta las relaciones del individuo y su medio. «Como el marxismo –escribe Strausz-Hupé–, ha desarrollado su dialéctica y su atracción sobre las masas radicales en su simplicidad materialista, en la Geopolítica el crecimiento social e histórico, el de las aspiraciones religiosas y culturales de la humanidad derivan su solo significado de la lucha política

5 Antenor Orrego: *Pueblo-Continente*. Edit. Ercilla, Santiago de Chile, 1939.

por el Espacio»⁶. Vale anotar, además, que siendo definitivamente un estudio *espacial*, de origen europeo, su «coordenada de observación» es euro-asiática. En el Viejo Mundo está situado el «corazón continental» (Heartland). Y es Mackinder —quien establece que «cada centuria tiene su propia perspectiva geográfica»—, el primer demarcador de «la Isla del Mundo» formada por África, Europa y Asia. Por eso, la importancia de las Américas aparece todavía secundaria. «Los tres llamados nuevos continentes son en cuanto a área meros satélites del viejo». Quizá cuando la Geopolítica pueda completar su evolución hacia la sistematización de una ciencia integral *no imperialista* podría hallarse su relación con la tesis del Espacio-Tiempo histórico, que nos muestra un nuevo *modo* de ver y comprender la Historia y el mundo actual desde un punto de observación no europeo. Pero la Geopolítica especializa su actuación en sentido de obtener de la realidad antro-po-socio-geográfica los elementos con que el Estado fuerte, considerado como un organismo vivo que necesita sólo «espacio vital», debe cumplir con fines políticos. Modificadas sin embargo las condiciones espaciales del mundo por la técnica de las comunicaciones y de los instrumentos bélicos, la Geopolítica —que hasta hoy es una teoría al servicio de la idea imperial— tendrá que encarrar una seria prueba de revisión al término de esta Guerra. Más si permanece —desplazando y reajustando sus objetivos—, no puede eludir la Historia. Y ésta, como interpretación, no podrá ser observada desde un solo lado del mundo, desde una sola «coordenada o campo» histórico.

El Espacio-Tiempo histórico no implica, pues, la exclusiva vinculación de la Política con la Geografía de determinadas zonas vitales para el desarrollo de las naciones, sino la función consciente de la Historia en su realización sociológica, inseparable de cada «Pueblo-

6 Robert Strausz-Hupe: *Geopolitics. The Struggle for Space and Power*. Putman. N. Y., 1942, pág. 138.

Continente». El profesor y publicista norteamericano William G. Fletcher, de la Universidad de Yale, exponiendo la tesis aprista escribe:

La historia del mundo y las relaciones contemporáneas entre los Estados son vistas de acuerdo con dos conceptos: «Espacio Histórico» y «Tiempo Histórico». Todos los hechos políticos son relativos y condicionados por esos dos factores. «Espacio Histórico» significa –en términos menos imponentes– la influencia de la Geografía. «Tiempo Histórico» significa el grado de desarrollo económico, social y político dentro de un país como condicionado por su localización geográfica, extensión, conformación y recursos naturales⁷.

Pero el profesor Fletcher no sólo ofrece una limitada descripción del significado del Tiempo y del Espacio históricos, aisladamente enfocados, sino que olvida que lo esencial de esta tesis es su categoría de «continun» y su relación con la teoría del Espacio-Tiempo físico relativista. Espacio histórico no es, pues, únicamente, la influencia de la Geografía sino la constante *relación telúrica* de la tierra y el hombre, que es ya una expresión menos material y difícilmente explicable en un vocabulario circunscrito. Lo que se llama «alma», «conciencia» «espíritu» de un pueblo –vocablos que algo expresan de su profundidad cósmica–, entran también en la *relación telúrica* del hombre y su tierra, su paisaje, su tradición, sus parentescos étnicos, su arte y sus muertos. En suma todo aquello que nos suelda y atrae consciente y funcionalmente a una determinada región. Más justo habría sido decir que el «Espacio histórico» significa la influencia de la Socio-geografía o de la Antropo-socio-geografía si se le quería someter forzosamente a un casillero estricta y escuetamente técnico-científico. Porque ya incorporando una categoría sociológica al Espacio histórico entra en él la Psicología Social que es un factor singularmente importante para completar su sentido vital e inseparable del Tiempo histórico.

⁷ *Aprismo To Day*, en *The Inter American Quarterly*, octubre 1941. Washington D. C.

De otro lado, «Tiempo histórico» no solamente significa para el aprismo, como afirma el Profesor Fletcher, «el grado de desarrollo económico, social y político dentro de un país, condicionado por su localización geográfica, extensión, conformación, recursos, etc.». Hay algo más: el Tiempo histórico no es una medición de períodos como si se tratara de una nueva cronología. Es, subjetivamente, la intuición y sentido del tiempo individual y social, vinculados conciente y funcionalmente al modo de vivir, trabajar, pensar y desenvolverse de los pueblos. Y, objetivamente, la expresión de ese modo de concebir y usar del tiempo, observado e interpretado en la trayectoria móvil de su evolución histórica. Luego, esta característica del Tiempo histórico deviene claramente *inseparable de su Espacio* y su movimiento. Por eso, los tres constituyen una «continuidad» que no se puede desarticular.

Breves ejemplos llevan a una más clara comprensión de esta tesis. Los pueblos egipcios, mongólicos, mexicanos e incásicos, en diferentes latitudes y climas, tuvieron una idea del tiempo que se expresa en su religión, en sus cultos funerarios, en sus monumentos ciclópeos, en su lentitud productiva, en su pasividad. Si comparamos, pues, esa idea de Tiempo de nuestros pueblos antepasados indoamericanos, del viejo Egipto, de Babilonia y de la China e India, con la idea más «presentista» del Tiempo en Éfeso, en Atenas, en Cartago y en Roma, es indiscutible que percibimos un *diferente grado de velocidad*, de movimiento, de ritmo más allá de las medidas cronológicas. Y como esto no es cuestión de calendarios, *intuimos y sentimos* que en la Edad Media europea la idea del Tiempo se hace de nuevo lenta y extensa, hasta que los descubrimientos marítimos y el Renacimiento le otorgan un nuevo y más acelerado ritmo. Estos diversos modos de pensar y sentir el tiempo, de concebirlo, de valorarlo, de intuirlo como expresión histórica, tienen relación con el movimiento expansivo de los pueblos, con la aceleración de sus métodos de producción, de

intercambio, de guerra y dominio, pero son *inseparables determinadores* del escenario en que se desarrollan. Un análisis tal del «Tiempo-histórico» aislado de su Espacio es siempre incompleto y, por ende, falso.

Así, en el proceso social del mundo hemos llegado a esta época y seguimos distinguiendo diversos ritmos de Tiempo histórico en la variedad de los ámbitos antro-po-socio-geográficos. La noción e idea del Tiempo del hombre de los Estados Unidos o de la Europa industrial y la del tibetano, del hindú o del quechua andino siguen siendo extremadamente diferentes. Pero entre estos extremos polos *hay grados*. Y los Espacio-Tiempo históricos se pueden distinguir *no* exclusivamente por países –como equivocadamente afirma el Profesor Fletcher–, sino más bien, por «Pueblos-Continentes».

No es preciso, como queda expuesto, que un «Pueblo-Continente» esté ubicado en toda la extensión de una de las cinco partes del mundo geográfico. Aquí la Historia al servicio de la Política, y ésta como expresión social, confieren un nuevo significado a las clasificaciones continentales. Hay «Pueblos-Continentes» que coinciden geográficamente con sus aislantes delimitaciones físicas, como Estados Unidos, como Australia, como Indoamérica. Pero los hay que forman «Pueblos-Continentes» dentro de vastas zonas de «hinterland» sin oceánicas soluciones de continuidad. China es un Pueblo-Continente con su propio Espacio-Tiempo histórico y lo es Rusia que abarca parte de Europa y Asia. Pueblos-Continentes son también el Occidente europeo como lo fue el hoy disperso mundo arábigo.

En este punto incide una última observación refutatoria a la interpretación del Profesor Fletcher. El Espacio-Tiempo histórico, como su nombre lo indica, no es una concepción *a-histórica*. No existe *sin* la Historia. Vale decir, no es posible *sin conciencia política* que eso es la Historia.

Para que un Espacio-Tiempo histórico devenga determinante en la dialéctica de la Historia, debe existir no sólo como escenario geográfico y pueblo que lo habite; no sólo como Continente y contenido histórico en movimiento, sino como plena función vital de su conciencia social del acontecer de la Historia. En otras palabras, como la capacidad psicológica de un grupo social para *realizar* su historia y para *interpretarla* desde *su* propia realidad.

Porque del mismo modo que el fenómeno físico requiere ser observado desde un espacio y en un tiempo dado, el fenómeno histórico y, en conjunto, el proceso de la Historia, sólo es concebible y observable cuando un pueblo adquiere la madurez de conciencia social que lo capacita para ser protagonista e intérprete de su propio proceso y del proceso del mundo. No bastan, pues, el ámbito geográfico y una raza habitante para alcanzar la conciencia del Espacio-Tiempo histórico y la categoría de «Pueblo-Continente». Hace falta una dinámica económico-social en apreciable desarrollo y un cierto grado de cultura y de relación funcional con la multiplicidad y universalidad de los demás procesos históricos del mundo.

Es así cómo los «Pueblos-Continentes» llegan a transformar su *cantidad* de experiencia histórica, acumulada durante el lapso de su formación cultural, en *calidad* de aptitud psicológica o mental para observarse, valorarse e interpretarse históricamente. Del mismo modo que hay diferentes grados de la noción subjetiva del Tiempo y del Espacio —desde los más elementales hasta los más completos y eminentes—, los pueblos no alcanzan de improviso su conciencia histórica, *su uso de razón político-social*, sino tras un prolongado proceso. Por eso, importa insistir que donde no hay Historia ni conciencia de ella —porque se está formando o se ha perdido—, no existe, en realidad, como proceso dialéctico —y por ende dinámico y vital—, el *Espacio-Tiempo Histórico*.

LA FILOSOFÍA Y SU TIEMPO

De: ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO, Cap. III del libro

LA FILOSOFÍA Y SU TIEMPO

Cada filosofía es la filosofía de su época, un eslabón más en toda la cadena de desenvolvimiento espiritual que no puede satisfacer sino los intereses de su tiempo. Esto es, porque el Espíritu en que vive presentemente un profundo concepto determinado no puede satisfacerse con una filosofía anterior. Lo que él quiere encontrar en la filosofía es ese concepto que ya constituye su determinación interna y la raíz de su existencia —ese concepto ha sido como objeto del pensamiento: él quiere conocerse a sí mismo. Pero en una filosofía anterior la Idea no existe todavía bajo este aspecto. Por esa razón el platonismo, el aristotelismo, etc., todas las filosofías continúan viviendo todavía mantenidas dentro de sus principios; pero la filosofía (de hoy) ya no está más dentro de la forma y la etapa de la filosofía platónica o aristotélica. Nosotros no podemos quedar en esa etapa; esas filosofías no pueden ser resucitadas. Es por eso que no puede haber en nuestros días platonistas, aristotelistas, estoicistas, epicuristas, etc. Resucitarlos significaría pretender retroceder a un grado anterior.

G.W.F. Hegel.— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1837 (60-62).

Importa insistir en el sentido procesional del pensamiento filosófico que Hegel precisa en los conceptos que sirven de epígrafe a este capítulo. ¡Cada filosofía es la filosofía de su época que no puede satisfacer sino los intereses de su tiempo! De ellos es expresión, como síntesis esencial de la cultura en un lapso dado de su desenvolvimiento. Ranke, el ilustre historiógrafo del siglo pasado¹, sostiene la teoría de que la vida histórica de cada pueblo y de cada época están presididos por su propio *Zeitgeist* o espíritu del tiempo, sólo

1 Leopold von Ranke: *Zur Kritik, neuerer Geschichtsschreiber*, edit. 1855.

desde el cual debe ser explorado y enjuiciado el acontecer de la Historia para hacerlo, plenamente comprensible. Más este *Zeitgeist* que Ranke acepta como una semi-divina forma apriorística, y cuya esencialidad no investiga ni desarrolla, comporta profundas sugerencias. Es acaso el primer atisbo del «Tiempo Histórico» como categoría inseparable de los fenómenos de la evolución integral de cada pueblo o grupo de pueblos y como parte de una concepción relativista y nueva de la Historia. Pero insinúa, también, que dentro de ese «Tiempo Histórico», calculado y medido por las cronologías y clasificado clásicamente por los historiadores en etapas o edades conocidas –Antigua, Media, Moderna y Contemporánea–, el proceso filosófico tiene asimismo –aceptando el término de Ranke– su *Zeitgeist*, como expresión de su propio devenir, y también como su particular medida de tiempo. Por ende, tiene su dialéctica, cuyo desarrollo no es cronológicamente idéntico al de otras determinaciones del proceso histórico. De modo que los períodos filosóficos, sus «eras» y sus «épocas» no corresponden, con exacto paralelismo, a la división estricta de los conocidos calendarios de la Historia.

Spengler pretende explicar esta peculiaridad del Tiempo en el desarrollo del pensamiento filosófico cuando dice: «No hay filosofía general. Cada cultura tiene su propia filosofía que es una parte de su expresión simbólica»². Más recordemos que para Spengler «las culturas son organismos y la historia universal es su biografía»³. Y él mismo nos advierte, profesando un relativismo que llamaríamos «estático» –y sobre el cual hemos de volver más adelante–, que «lo que falta al pensador occidental y lo que no debía faltarle *precisamente a él*, es la comprensión de que sus conclusio-

2 Oswald Spengler: *La decadencia de Occidente*, Vol. IV, Cap. V; pág. 223, edición «Revista de Occidente», 1940.

3 *Ibid.* Vol. I, Cap. II, O.

nes tienen un carácter *histórico-relativo* que no son sino la expresión de un modo de ser singular y sólo de él»⁴.

El desenvolvimiento filosófico tiene, pues, *su propia escala de tiempo*, y, consecuentemente, su característico devenir. El itinerario de su proceso no encuadra dentro de las conocidas divisiones cronológicas de la Historia General. El proceso formativo de las culturas es muy anterior al surgimiento de una verdadera y articulada concepción filosófica y las etapas o ciclos de su expresión y desarrollo ulterior marcan períodos y lapsos de una particular cronología. El fenómeno filosófico tiene también con su Tiempo histórico un Espacio histórico del que es inseparable. Pero se produce como síntesis de un proceso cultural cuya evolución tiene su peculiar velocidad, resultado armonioso de sus propias contradicciones esenciales.

Trascurren muchos siglos de formación histórica antes que el hombre niegue y supere la interpretación antropomórfica o mitológica del mundo, y comience a preguntarse, emancipado ya de ellas, si existe algo substancial y permanente como fundamento primario de los cambiantes fenómenos de la Naturaleza. Cuando el pensamiento humano se plantea como un sistema esa interrogación; cuando inquiere no solamente por el autor o autores del Universo, sino por el recóndito y unitario substrato que es base constitucional de ese Universo, entonces aparece la prístina filosofía llamada natural o física.

A la luz de la Historia es así evidente que cuando la Filosofía surge como una elevada conjugación del pensamiento desprendido de toda envoltura mitológica, debe existir previamente la ciencia bajo la forma de un conocimiento más o menos metodizado de la Naturaleza aunque sea incipiente. China, India, Babilonia, Egipto, Persia, y

4 *Ibid.* Vol. I, Introducción, 8 *Cit.* Cap. anterior.

en nuestro Hemisferio los Mayas e Incas –y sin duda otros pueblos organizados de la antigüedad–, desarrollaron formas autónomas de conocimientos más o menos coordinados científicamente y proyectados en manifestaciones de excelente técnica. De ellas hay testimonios cada día más completos, especialmente en lo que a las culturas indoamericanas atañe. Asimismo, elevaron su pensamiento hasta la formulación de generalizaciones relativamente avanzadas y profundas. Weber, estudiando «la afirmación vital» de China, nos dice que ella «ha determinado que se diese al pueblo chino la forma de ser antifilosófico; pero esto constituye un gran error: el pueblo chino tiene una elaboración filosófica, aunque de carácter no intelectual, determinada por el estilo femenino, matriarcal... Así, pues, se trata de una contemplación, pero de una contemplación que atraviesa todos los grados del misterio y del cosmos». Y nos recuerda que «el espíritu hindú se eleva a la categoría de fundador de todo lo que puede llamarse especulación trascendental; pero así como para los griegos en los primeros tiempos fue fundamental lo místico, en cambio, entre los hindúes lo fundamental fue lo esencialmente gráfico»⁵. Muchos otros investigadores de culturas orientales han podido descubrir particularmente en India tendencias idealistas y materialistas correspondientes al Monismo, Dualismo y Pluralismo, al Ateísmo, al Pragmatismo y al Panteísmo. De otro lado, son verificadamente claros –como es bien sabido– los poderosos influjos del pensamiento de los pueblos mayores de Oriente y del Egipto en el surgimiento de la Filosofía Occidental.

Pero es sólo ella la que nos sirve hasta ahora de coordinado derrotero. Las filosofías orientales no logran desprenderse orgánicamente de la influencia religiosa, ni alcanzan a formularse dentro de una metodización conjugada y clásica. De allí que la Filosofía Antigua sea por antonomasia

5 Alfred Weber: *Historia de la cultura*, México, 1941. Cap. II, págs. 63, 66 y 78.

la griega, y que su escuela precursora sea la Jónica del siglo VI, anterior a nuestra era. Su escenario o espacio histórico –hecho digno de recordarse–, no es la zona peninsular y metropolitana de Grecia peloponésica, sino los florecientes emporios coloniales del Asia Menor, al otro lado del mar Egeo, donde se juntan Oriente y Occidente. Ese es lo que podríamos llamar con lenguaje relativista el «sistema co-ordenado» o «campo gravitacional» de la inicial Filosofía helénica –Mileto, Efeso, Klazomene, Halicarnaso, Pérgamo, la isla de Samos, etc.–, zona de incidencia de poderosas corrientes del pensamiento de la gran Asia y el Egipto.

Sabemos que, probablemente, el primer problema básico en torno del cual gira la Filosofía natural griega es el de si existe una sustancia intransferible y última que sirve de fundamento cambiante al Universo. Sus primitivas respuestas son materialistas, «hylozoistas y monísticas» usando los vocablos más exactos. Pero aquel materialismo primigenio que a veces se desdobra en pluralismo es, de acuerdo con los conocimientos de la época, todavía muy incipiente, no obstante que –como lo subraya Hegel– acusa ya un vital sentido dialéctico. «Todos los filósofos de la naturaleza se hallaban dominados por el prodigioso espectáculo del devenir y el perecer de las cosas cuya imagen colorida perciben los ojos humanos».

«¿Qué es el fondo inagotable del cual todo procede y al cual todo retorna?...»⁶. Y unos filósofos como Thales, Anaximandro, Anaxímenes nos dirán que ese fondo existe y ofrecerán diferentes expresiones físicas de ese substrato universal. Otros, como Heráclito, sustentaron que nada hay permanente y que el cambio mismo, el devenir, es la última realidad *ontológica fenomenalista* de todas las cosas. Los primeros que anuncian la filosofía de tipo «ontológico subs-

6 Werner Jaeger: *Paideia*, pág. 180.

tantivista» fueron seguidos después –ya desde el ángulo del materialismo, ya desde el del idealismo– por los Eleatas, los Eclécticos, Platón, Aristóteles; y, centurias más tarde por Spinoza, etc. (Los fenomenalistas contemporáneos Bergson y William James son particularmente notables).

La segunda cuestión, coetánea de la primera, plantea la alternativa de si es *una o más de una* la realidad primordial y última. Las respuestas infieren el Monismo en el primer caso y el Dualismo o *Pluralismo* en el segundo. Tales y sus sucesores, los Eclécticos, Platón y más tarde Spinoza pueden ser clasificados entre los Monistas *substantivistas*, en tanto que Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y los atomistas, Aristóteles –con su dualismo de materia y forma–, y 20 siglos después Descartes y Leibniz, pueden ser clasificados entre los pluralistas *substantivistas*. Surgirán más adelante otros problemas ontológicos, como el de una o varias clases; el número de atributos fundamentales, Monismo atributivo, Dualismo o Realismo Natural y Pluralismo atributivo, etc.; la interrelación entre los varios modos o partes o unidades de la realidad y el profundamente debatido de la divinidad: Teísmo, Ateísmo, Panteísmo, etc. Más, a través de todo el proceso filosófico, desde el auroral siglo VI de Mileto hasta nuestros días, esos problemas se renuevan y permanecen, se niegan y continúan en la Filosofía. En torno de sus exégesis y elucidaciones se produce la contradicción dialéctica que preside su secular proceso entre el materialismo y el idealismo filosóficos.

Empero, «cada Filosofía es la Filosofía de su época» y la más alta expresión de los conocimientos científicos de su tiempo. En su etapa inicial o cosmológica los grandes filósofos son también científicos insignes de su siglo. Tales, anunciador de eclipses, descubridor de la luz propia estelar y del sol, calculador de su diámetro, y demarcador de la Osa Menor, es llamado «el padre de la astronomía griega» y el fundador de la Geometría lineal abstracta, hasta entonces

conocida por los sacerdotes egipcios como una elemental geometría de superficies⁷. Anaximandro fue el fundador de la ciencia geográfica y el demarcador del primer mapa, célebre además por la introducción del gnomon en Grecia. De Pitágoras, se dice que fue matemático admirable y como astrónomo se le atribuye el descubrimiento de la después olvidada esfericidad de la tierra. Pero su discípulo Ecfantos enseñaba ya la rotación de nuestro planeta en torno de su Eje y más tarde, en el siglo XIII a. de C., otro egregio pitagórico jonio, Aristarco de Samos, debía anunciar el movimiento de la tierra alrededor del sol⁸. Anaxágoras, el portaluz de la filosofía y de la ciencia de Jonia a Grecia fue también un sabio esclarecido. Sólo su amistad con Pericles le salva en Atenas de la acusación oficial de atentar contra la fe religiosa cuando trata de explicar científicamente la divisibilidad de la materia; los meteoros, el arco iris, los eclipses y la naturaleza mineral del sol, «masa de piedras ardientes más grandes que el Peloponeso»⁹. Su teoría de que el sol, la luna, las estrellas se desprendieron de un centro cósmico —para él la Tierra—, adelanta las ideas esenciales de la hipótesis cosmogónica de Kant y Laplace. Y cuando explica que si no

7 Thales «llega a medir hasta la distancia de los buques fuera del puerto. Sólo requiere para este efecto el conocimiento del ángulo visual y la altura del lugar de observación sobre el nivel del mar; se vale de la semejanza de los triángulos e introduce en el campo de los cálculos las más simples «relaciones» y «proporciones»... El ya sabe que todo ángulo inscrito en la circunferencia, esto es, aquel cuyos lados pasan por los extremos de uno de los diámetros y cuyo vértice se halla situado sobre el perímetro de la semicircunferencia, en todos los casos ha de ser un ángulo recto». Egmont Colerus: *Historia de la Matemática*. Trad. Cas. Buenos Aires, 1943, pág. 12.

8 T. J. Heath: *Aristarchus of Samos*. Texto griego con traducción inglesa, Londres, 1913. Es evidente que Copérnico mencionó a Aristarco en un capítulo de su *De Revolutionibus Orbium Caelestium*, capítulo que después suprimió. Aristarco fue contemporáneo de Arquímedes (310-230 a. de C.).

9 Anaxágoras «que hizo el trabajo de Darwin para los griegos y convirtió a Pericles de un político manejador de titeres en un pensador y un estadista», escribe Will Durant: *Mansions of Philosophy, A Survey of Human Life and Destiny*. N. Y. pág. 11.

fuera por la «fuerza del torbellino» todos los astros caerían sobre la tierra como cayó un bólido en Egospótamos, intuye también la gravitación universal. «Todas las cosas estaban en el caos cuando la Mente surgió y las puso en orden» es una de sus sentencias más famosas. Pero con la misteriosa figura de Leucipo, a quien Aristóteles menciona entre «los que dicen que el movimiento existe eternamente»¹⁰, surge la célebre escuela de los filósofos físicos de Grecia. Su precursor es Empédocles, cuyos cuatro elementos fundamentales, combinados en diferentes proporciones podrán explicar las infinitas diferencias de la materia tal como son conocidas por nuestros sentidos. Astrónomo, matemático, «el Aristóteles del siglo V», como ha sido llamado, las ciencias modernas tienen en Demócrito de Abdera su cimero precursor. *El atomismo* democrito es el lejano y hoy superado fundamento de la hipótesis atómica de la química de nuestro siglo. Las explicaciones ingenuas de la naturaleza del átomo —átomos lisos de los líquidos e irregulares y con pequeños garfios de los sólidos—, ha sido, ciertamente, rebasada. Pero entre el atomismo de hace dos mil trescientos años y la teoría atómica de nuestros días hay una línea de negaciones y continuidad de la que es gran eslabón y atisbo precursor, el epicuriata Pierre Gassendi, que en el siglo XVI intentó también la introducción de los átomos en la nueva ciencia de la naturaleza, hasta que John Dalton en 1808 sentó las bases de la teoría atómica moderna perfeccionada y superada hoy. Empero, con la concepción de los atomistas culmina, sin duda, la filosofía física o natural de la antigüedad. Einstein resume su proceso cuando escribe:

En toda la historia de la ciencia, desde la Filosofía Griega hasta la Física Moderna, siempre ha habido intentos de reducir la aparente complejidad de los fenómenos naturales a algunas simples y fundamentales ideas y relaciones. Este es el principio básico de toda la Filosofía

10 Aristóteles: *Metafísica*. Lib. L. 6.

natural y ha sido expresado hasta en la obra de los atomistas. Hace 23 siglos que Demócrito escribió: por una convención lo amargo es amargo, por una convención lo caliente es caliente, por una convención lo frío es frío, por una convención el calor es calor. Pero en realidad sólo hay átomos y vacío. Esto es, que los objetos de los sentidos son supuestamente reales y por la costumbre los consideramos así, pero en la verdad no lo son. Sólo los átomos y el vacío son reales. Esta idea –añade Einstein– permanece en la antigua filosofía nada más que como una ingeniosa construcción imaginativa. Las leyes de la naturaleza que relacionan hechos subsecuentes fueron desconocidas para los griegos¹¹.

Cuando la filosofía llamada antropológica, confiere en gracia al Hombre y no a la *physis* sus más fundamentales observaciones, la ciencia toma rutas más específicas y los problemas humanos –básicamente espirituales y políticos– llenan la mayor parte de la llamada edad de oro filosófica. Aristóteles describe la sabiduría *pura* en su *Moral a Nicomaco* con estas palabras:

La sabiduría es la unión de la ciencia y del entendimiento aplicable a todo lo que es, por naturaleza, más admirable y elevado. Y así llama a un Tales y a un Anaxágoras y a los que se les parecen, sabios, y no sólo hombres prudentes. Porque en general se observa que son muy abandonados en lo referente a su propio interés y se les considera muy sabios en multitud de cosas que no tienen utilidad inmediata, que son maravillosas, difíciles de reconocer y hasta divinas; pero de las cuales ningún uso provechoso puede hacerse, porque estos grandes espíritus no buscan los bienes puramente humanos. (Lib. VI, Cap. V).

Más con el surgimiento de los grandes sofistas, la Filosofía griega inicia un nuevo período y traslada su espacio-

11 Pierre Gassendi (1593-1665). v. F. X. Kiefl: *P. Gassendis Erkenntnis theorie und seine Stellung zum Materialismus*. 1893. La cita de Einstein es del libro *The Evolution of Physics*, pág. 56.

tiempo histórico al *sistema coordinado* ateniense. La derrota de los persas había producido un decisivo cambio social en el mundo griego, siempre erigido sobre las bases de la esclavitud. La nación vencedora y poderosa entra en la época de la economía monetaria y propicia un acelerado desarrollo de la cultura. Los sofistas –repetámoslo con Hegel– «satisfacen las necesidades de su tiempo», y la realidad económico-social que les ambienta les da, por eso, el inmortal apotegma de Protágoras, su más conspicuo representante presocrático: «El hombre es la medida de todas las cosas», ¡aunque en este concepto antropológico no se incluyera al esclavo...!

«Y este ideal del hombre –nos dice Jaeger–, mediante el cual debía ser formado el individuo, no es un esquema vacío independiente del Espacio y del Tiempo. Es una forma viviente que se desarrolla en el suelo de un pueblo y persiste a través de los cambios históricos... La superior fuerza del espíritu griego depende de su profunda raíz en la vida de la comunidad. El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos es el hombre político... En el mejor período de Grecia era tan imposible un espíritu ajeno al Estado como un Estado ajeno al espíritu... La trinidad griega del poeta (*poietes*), del hombre de Estado (*politikos*), y del sabio (*sophos*), encarna la más alta dirección de la nación»¹².

Se prolonga así «el tiempo filosófico» griego que iba a abarcar tantos siglos de nuestra cultura antes y después del cristianismo. Sócrates, Platón, Aristóteles marcan, en línea ascendente, las tres figuras señeras de la filosofía sistemática. Científicamente, Aristóteles debía recusar conceptos fundamentales como la esfericidad de la tierra, su rotación axial y su marcha en torno del sol, de los pitagóricos, así como la teoría atómica de Demócrito a la que opuso su te-

12 Jaeger, *op. cit.*, págs. 11 y 13

sis de los elementos simples. Empero, en Biología fue un descubridor y un clasificador metódico, llamándosele por eso el Padre de la Historia Natural¹³. Y su absoluto imperio filosófico debía durar quince siglos más.

Destácanse así tres verificaciones históricas en el proceso de la Filosofía que llamaríamos la *científica*, la *dialectica* y la cronológica o *tempo-espacial*.

En primer lugar, hemos visto que la Filosofía sólo aparece como tal cuando la ciencia de la antigüedad, o la investigación de ciertos conocimientos que debemos llamar científicos básicos, ya han alcanzado un nivel de desenvolvimiento proporcionalmente muy elevado. La astronomía, las matemáticas, la física, la geografía habían llegado a un alto grado y tenían vastas aplicaciones técnicas en la arquitectura, la navegación, la minería, la hidráulica, la cerámica, los tejidos, etc., cuando la Filosofía aparece. Mileto, vieja ciudad que la Iliada menciona, fue ya un floreciente centro comercial cuyas mercancías, en gran parte, se transportaban desde sus cuatro puertos a distancias relativamente grandes en barcos bien contruidos, cuando Thales nace. Por otra parte, la Filosofía surge como una sistematización del pensamiento en hombres que son a la vez científicos. Así permanecen unidas por mucho tiempo, Filosofía y Ciencia antiguas, y, en el transcurso de toda su historia, los grandes descubrimientos científicos habrán de determinar nuevos pasos en el avance de la Filosofía.

En segundo lugar, la Filosofía al desarrollarse ofrece un proceso dialéctico de negaciones y superaciones como

13 Will Durant: *The Life of Greece*. New York, 1939. Cap. XXI, pág. 528.— «Acaso fuera en biología donde Aristóteles desarrollara el máximo progreso en el conocimiento exacto». Definía la vida como «la facultad de nutrición propia y de independiente crecimiento y decadencia». Dampier Wheatham, *Historia de las ciencias*, México, 1944 pág. 50.

expresión de su avance. Pero, en grandes curvas, podemos percibir la lucha entre el materialismo y el idealismo que –como Engels lo anota en el *Anti-Dühring*– aparece clara como un proceso dialéctico de la historia del pensamiento filosófico: el materialismo hylozoista o primitivo es negado por el idealismo «más en el curso del desarrollo ulterior de la filosofía el idealismo se hizo insostenible y fue negado por el materialismo moderno»¹⁴. Nosotros –precisa recalcarlo de nuevo– agregamos que ese gran proceso de negaciones contiene otros muchos de categoría menor que entrañan semejantes contradicciones y que *no* ha terminado. Que continúa y continuará en los próximos siglos y milenios, mientras la mente humana sea capaz de pensar y progresar. Sin embargo, anotamos también que ese proceso dialéctico del idealismo que niega al materialismo primitivo, siendo éste negado a su vez por el materialismo moderno, tiene como determinante el avance, el que determinará asimismo, la negación del materialismo contemporáneo.

Y en tercer lugar, el proceso de la filosofía tiene su propia categoría tempo-espacial, su *Zeitgeist*, cuyos lapsos pueden medirse con los calendarios históricos usuales pero sin abarcarlos justamente. Hay pues una escala de «Tiempo filosófico» que rebasa las cronologías históricas; y del mismo modo que es inadecuada la clasificación europea de la Historia en Antigua, Media, Moderna y Contemporánea –si la Historia se estudia *desde* Australia o *desde* Indoamérica, por ejemplo–, así también es inadecuada la división temporal de las etapas del proceso filosófico que forzosamente hacemos ahora. En efecto, las cronologías histórico-filosóficas más conocidas dividen los períodos así:

Filosofía Griega, desde sus orígenes jonios hasta la muerte de Aristóteles, 600 hasta 322 a. de C. (322 años más o menos).

14 Véase Cap. I.

Filosofía Helenístico Romana, desde la muerte de Aristóteles hasta la total caída del Imperio Romano, año 500 de C. (780 años aproximadamente).

Filosofía Medieval, desde la caída del Imperio y surgimiento de S. Agustín hasta Nicolás de Cusa, del siglo V al XV (1,000 años).

Filosofía del Renacimiento, del siglo XV al XVII (200 años).

Filosofía del siglo XVII, del siglo XVIII, del siglo XIX y del XX¹⁵.

O más detalladamente: en período de la Filosofía Cosmológica (600 al 450 a. de C.); período de la Filosofía antropológica o práctica (450-400); período de la Filosofía sistemática (400-322) cerrando el gran ciclo griego. Después, los períodos ético y religioso de la Filosofía helenístico romana y los períodos patrístico y escolástico de la Filosofía Medieval¹⁶.

Empero si se dividen los lapsos de la evolución filosófica bajo la égida de los «grandes» de la Filosofía y si

15 Clasificación adoptada por muchos autores modernos.

16 Lenin en un trabajo en borrador de 1912 y publicado en un volumen, en castellano, bajo el título *Introducción a la filosofía y al Materialismo Dialéctico* por Marx-Engels y publicado en inglés por John Lewis (Edición Frente Cultural, México, sin fecha), escribe: «El conocimiento está descrito bajo la forma de un sistema de ciclos, tanto en Hegel –véase su *Logik*– como en el moderno «gnoseólogo» de la ciencia natural, el ecléctico y adversario del hegelianismo –que no ha comprendido– Paul Wolkman (véase su *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften*) ¿Es obligatoria la cronología? ¡No! «Ciclos» de la Filosofía: Antiguo: Demócrito hasta Platón y la Dialéctica de Heráclito (?), Renacimiento: Descartes versus Gassendi (¿Spinoza?), Modernos: Holbach-Hegel a través de Berkeley, Hume, Kant; Hegel-Feuerbach-Marx». A este breve párrafo el comentarista y autor de la introducción del volumen le ha adjudicado este título: «El pensamiento filosófico no se desenvuelve cronológicamente». (*Op. cit.* pág. 232).

tomamos a Sócrates como la señera personalidad con quien culmina y epiloga una era y comienza otra, encontraremos dividida la escala de «tiempo filosófico» en un período precursor de 250 años, seguido por lo que podrían llamarse las «eras» de Platón y Aristóteles. Como es sabido, este último, particularmente, domina absolutamente el pensamiento occidental europeo durante catorce siglos. Importa recordar que, cronológicamente, tal división del tiempo filosófico rebasa las del calendario histórico. Desde los filósofos milenarios hasta la caída de Atenas y principio de su decadencia política, transcurre un breve y fulgurante lapso cronológico de tres siglos. Sin embargo, el imperio del pensamiento griego continúa dominando la cultura occidental durante milenios. No importa que perezca la hegemonía política de Atenas, ni aún —ochocientos años después— que caiga Roma imperial. Las «Eras» de Platón y Aristóteles se dilatan en su propio Tiempo Filosófico extendidas más y más sobre el espacio europeo.

Si tratáramos de estudiar la Historia por la evolución del proceso de su más alto pensamiento o si cumpliéndose el anhelo platónico enunciado en la *República*, la dominación de los máximos soberanos de la idea marcaran —como los reyes de Babilonia y Egipto— la cronología del devenir histórico, lo que aquí llamamos «el tiempo Filosófico» o su expresión y medida cronológica nos mostraría otra clasificación de las edades y períodos culturales. Para valorar en su eminente significado la expresión hegeliana: «Cada Filosofía es la Filosofía de su época que no puede satisfacer sino los intereses de su tiempo», debemos conferir a los conceptos *época* y *tiempo* su significado relativista inseparable de sus campos de gravitación cultural, fuera de los cuales la Filosofía nada expresa. Por ende, otorgarlo también al proceso dialéctico del devenir del pensamiento filosófico cuyo itinerario *no* es el de los conocidos calendarios históricos. Así comprendemos mejor las grandiosas curvas de su negación, continuidad y superación.

«Todo nace y desaparece pero *no* en el Tiempo. Es éste, el Tiempo mismo, que es devenir; el nacimiento y la desaparición, la *abstracción en acto*, el Cronos que da vida a todo y destruye a sus hijos...» –dice Hegel¹⁷–. Tiempo y devenir que es Espacio también, en un *campo gravitacional* de conciencia histórica.

17 Hegel: *Encyclopaedie*. Paragraph 254 a 261.

**FILOSOFÍA APRISTA.
LA TESIS DEL
ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO***

(*) Conferencia sustentada en el Teatro Municipal de Lima, jueves 4 de octubre de 1945. Inédita, no está incluida en las *Obras Completas*.

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y RELATIVIDAD

No hay política moderna verdadera sin una filosofía de la historia. Y no hay filosofía de una historia moderna que sea ajena a los fenómenos sociales y económicos de la época en que hoy vivimos. Esta conferencia cuyo tema esencial fue llevado ya a la Universidad de Arequipa, ha sido requerida para que en cierta forma volviera también a ser expuesta ante un auditorio de Lima. Pero agregaré algo más: Tengo el deber como jefe y fundador del gran movimiento popular que es el Aprismo, de explicar cuantas veces sea necesario el cómo y el por qué de nuestra doctrina.

Recordemos que el mundo está viviendo tan profundas transformaciones que acaso nosotros mismos no repararemos en ellas. Es mi generación la que despertó con esta profunda revolución libertaria que significa comprender esas transformaciones. Es la generación del final de la Primera Guerra Mundial, que al mismo tiempo que saldaba cuentas –dice un comentarista científico– y al mismo tiempo que volvía a Inglaterra Lloyd George, veía llegar de la Isla Príncipe a la silenciosa misión de científicos ingleses que habían comprobado, en el eclipse del 29 de mayo de 1919 que era cierta la desviación de la luz emitida por las estrellas, de acuerdo con la física teórica de Albert Einstein. Quedaba así comprobado que la luz se desviaba haciendo una curva por efecto de los campos gravitacionales. Este hecho sencillo –dice el comen-

tarista— sitúa al mundo entero frente a otros hechos cuya trascendencia mediata e inmediata hay que saber apreciar. Así, la Guerra terminaba, pero el universo se abría hacia el futuro con una nueva concepción filosófica. A esta generación pertenecemos y de esta generación ha surgido el movimiento político y social que ha sacudido hasta sus raíces la vida del Perú.

Es justo que en referencia a los antecedentes ideológicos de este movimiento yo rememore todos estos hechos. En los años en que llegué a Europa, dos profundas corrientes mentales sacudían a los hombres y a las generaciones jóvenes, especialmente después de la Primera Guerra Mundial: De un lado el «Relativismo» de Einstein; de otro lado, la interpretación pesimista y *temporal* de Oswald Spengler en su *Decadencia de Occidente*. Estos dos hechos, aunque aparentemente no contenían ningún hecho paralelo, eran, sin embargo, de un profundo significado para el futuro intelectual de toda Europa. Las bases mismas del Universo habían sido sacudidas por la Teoría de la Relatividad; y en Alemania vencida, en el mismo año 22 en que las teorías de Einstein habían sido definitivamente confirmadas, se presentaba Oswald Spengler, el gran teofante de la teoría de la decadencia de Europa y de Occidente, marcando bajo un fascinante panorama poético una visión del mundo histórico que evidentemente tuvo profunda significación en la conciencia de la humanidad. Einstein proclamó un «relativismo» basado en hechos que ya la ciencia había demostrado y/o verificado entre los años 15 al 22. Spengler avanzaba con su *teoría del paralelismo fijo* y enunciaba el cumplimiento de los *ciclos históricos* y el principio de una era cesarista. Frente a esta gran alternativa el mundo tenía que escoger. En ambos casos parecía como que la cultura íntegra de Occidente había llegado a una culminación. Empero, en la visión de Spengler estaba palpitando el pensamiento

europeo en todo su valor tradicional. Spengler cantaba el resposno de la cultura occidental, pero se paseaba por ella en un brillante ensayo de interpretación histórica y proclamaba el *paralelismo relativista* de las tres grandes culturas: la jónica, la mágica y la fáustica, para llegar a la culminación de sus grandes ciclos y proclamar que la cultura había terminado.

De otro lado, Einstein no tenía nada que hacer con la política, ni con la Historia, pero iba más lejos: Einstein había profundizado en la esencia misma del paralelismo y había sacudido desde sus bases principios a los que ya estaba acostumbrada la mente del hombre. Nos había dicho precisando casi contra Newton que el tiempo no era absoluto... que el espacio no era absoluto... que el movimiento no era absoluto; que el tiempo y espacio forman un *continuo de cuatro dimensiones*; y que en medio de esta nueva visión del Cosmos quedaba la constante que era la velocidad de la luz, la constante que viaja a 300 mil kilómetros por segundo, a los que no era posible sumarles más porque si se intentara sumarles más, siempre resultaría 300 mil kilómetros por segundo. Einstein al principio fue duramente criticado, acaso como Galileo el día que subió a la Torre de Pisa y demostró que Aristóteles no tenía razón, y que dos cuerpos de distinto peso podían caer a la misma velocidad. Yo recuerdo la crítica sutil muy latinoamericana, muy ágil de Martín Gil, el famoso astrónomo argentino, que dijo que si Einstein proclama que todo su sistema de la Relatividad está erigido sobre la constante de la luz, «sobre los 300 mil kilómetros que recorre un rayo de luz por cada segundo», y si según eso la distancia que recorre un rayo de luz entre el Sol y la Tierra es de ocho minutos y medio, yo le digo que hay una velocidad máxima distinta, una energía más veloz que la luz, que es el pensamiento, porque yo con mi pensamiento voy al sol y regreso en un minuto. Pero es evidente que la

noción de tiempo había sido ya profundamente alterada; y un filósofo francés había tenido una frase elegante y muy francesa al decir que la noción del tiempo había venido al suelo por el plano inclinado de Galileo. En realidad ya no había más tiempo absoluto; el tiempo sin espacio era ya inconcebible y tiempo, espacio, movimiento y energía formaban así una unidad. La Filosofía estaba, pues, conmovida en sus bases. Y decía un filósofo, que las ciencias son las ventanas de la Filosofía, que son a ella como los sentidos al alma. Y es evidente que la ciencia marca con el ritmo de su evolución rutas o sugerencias a la generalización filosófica. Einstein mismo afirma que todo progreso científico implica una generalización filosófica; y así lo demuestra todo el progreso de la Filosofía. Si Copérnico, Kepler, Galileo y, sobre todo, Newton, habían determinado tan profundas modificaciones en el campo de la concepción filosófica; si como se ha dicho el *cálculo infinitesimal* y la *constante de Planck* dieron la trama de una nueva concepción del mundo, había que imaginar que un sacudimiento del mundo como este de la Teoría de la Relatividad tenía que proyectarse también en las bases mismas de los sistemas filosóficos. Toda Filosofía se erige sobre conceptos de tiempo, espacio, movimiento y energía. Si esos conceptos han sido profunda y radicalmente modificados, tendremos que preguntarnos, si acaso no lo han sido también los sistemas filosóficos.

No entramos, pues, ni es nuestra tarea pedagógica en el campo puro de la Filosofía. Un comentarista inglés de la Teoría de la Relatividad dice que no se le puede abarcar fácilmente, ni en la exposición de un libro, porque resulta como intentar ejecutar la *5ª Sinfonía* de Beethoven en un saxofón. Intentemos, sin embargo, con el instrumento de la palabra, orientar la dirección de esta conferencia hacia su verdadero sentido y hacia su verdadera dimensión.

LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD Y EL CONTINUO CUATRIDIMENSIONAL

Repercusiones de la Teoría de la Relatividad en la Filosofía:

Para entrar en el tema es conveniente recordar hechos concernientes a la Teoría de la Relatividad, porque muchas veces sus antecedentes se soslayan. Einstein es el creador de esta teoría, pero quizá como una expresión sintética de muchos intentos precursores: el experimento de Michelson y Morley, quienes demostraron –con el interferómetro de que ya disponían a finales del siglo pasado– que no existía el *éter* y que los rayos de luz iban y volvían a la misma velocidad; el descubrimiento de la teoría electro-magnética que llevó a Maxwell a la explicación de la contracción de los cuerpos. Además, los precursores de la Geometría no-euclidea que arrancan de Gauss y se proyectan hasta Lobatchewsky y Riemann. En Geometría estas referencias son necesarias, indispensables, porque todos los experimentos anteriores habían dejado un gran vacío. Lorentz explicó que los cuerpos largos al avanzar se contraían... y Einstein debía coronar con su teoría especial de la Relatividad formulada en 1905 aquellos intentos que no habían cerrado la curva. En 1900, Max Planck había asentado ya su Teoría de los Cuantos. Einstein se une a él y así va ensayando hasta 1915, cuando formula ya la Teoría General de la Relatividad. Este gran proceso científico le abre al mundo una gran concepción del Universo. Esta concepción se basa en la constante de la luz, en la *Relatividad del Espacio-Tiempo*, términos que son inseparables y que constituyen un *continuo de cuatro dimensiones*; se basa, además, en el principio de que no hay *una ley de gravitación universal en todos los niveles*, como la que Newton formuló, sino *campos gravitacionales*, del mismo modo

que existen campos electro-magnéticos. Se basa, pues, en el principio de que un reloj adaptado a un vehículo en marcha se detiene o avanza... en que las leyes de Euclides no explican todos los fenómenos del Universo... por último, se basa en este hecho extraordinario de que los *campos gravitacionales* desvían los rayos de luz: todo ello formulado por Einstein antes de ser verificado empíricamente. Einstein anunció que el siguiente eclipse tendría que confirmar lo que él decía. En 1919 las fotografías demostraron que los rayos estelares eran desviados al pasar por los surcos magnéticos del campo gravitacional del Sol. Estos hechos no pertenecen al dominio público, pero en la década de los veinte, la opinión pública saludaba ya en Einstein al Aristóteles de nuestro tiempo. Entonces, avanzando ya más en la ciencia de la Relatividad, se empieza a discutir la naturaleza misma de la materia. Los más extremistas llegan a negarla completamente. Einstein intenta la integración de la teoría de los campos electro-magnéticos y de la Gravitación en la Teoría del Campo Unificado. Sin embargo, esta teoría no llega a formularse definitivamente, aunque hay filósofos que llegan a formularla a nivel de enunciado.

Es en estos instantes en que la Filosofía comienza a formularse interrogantes: ¿Qué es ahora el tiempo?... ¿Y los conceptos de espacio y movimiento? La Ciencia ha demostrado que las interrogantes que dejó la ecuación de Newton podían ser respondidas con las ecuaciones de Einstein. Por entonces estuvimos, pues, de nuevo frente a una magnífica creación científica, como aquella que sirvió al triunfo de las teorías de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton. Se había realizado y se está realizando aún la gran revolución «cósmica», sólo comparable a aquella que inició Galileo con los principios de Copérnico y que tantas enseñanzas nos ha brindado. Bertrand Russell ha dicho que nuestro medio está tan acostumbrado a imagi-

nar la ley de la Gravitación, el tiempo absoluto y el espacio absoluto, que tendrá que pasar una generación hasta que podamos tener la capacidad de concebir las nuevas formas de concebir el cosmos; así como los hombres del Renacimiento tuvieron la misma dificultad, pues podían explicarse muy bien los principios copernicanos, pero seguían pensando en una imagen central del movimiento universal y en cierta forma todavía eran dependientes del geocentrismo. No obstante, ya se notaba en el fondo mismo de las cosas y en la concepción del mundo un desconcierto. Ahora, acaso esta tremenda inquietud en que vivimos se deba a que hemos perdido la base de los antiguos cómodos principios; acaso pueda explicarse el gran trastorno que todos sienten en esta crisis por esta nueva concepción del mundo.

Y este es el instante en que frente al relativismo decadente puede surgir un *Relativismo positivista*. Y de aquí nuestra fe. *Si la Filosofía se basa en la ciencia y si la Filosofía de la Historia ha de proyectarse en la Filosofía General; sacudidas las bases científicas de la Filosofía clásica ¿Por qué no consideramos los nuevos elementos constitutivos de la concepción del cosmos para una nueva idea filosófica?* Si está demostrado, ¡como dice graciosamente un autor inglés!, que la geometría euclidiana sólo tiene efectividad en el radio de un campo de tenis, donde efectivamente las líneas son paralelas, donde efectivamente la suma de los ángulos de un triángulo son dos rectos, donde efectivamente el teorema de Pitágoras resulta cierto... pero cuando aplicamos la Geometría de Euclides siquiera a la distancia entre San Francisco y Yokohama encontramos ya que la distancia más corta entre dos puntos no es la recta sino la curva y que, sobre todo, la línea trazada entre dos puntos del Universo jamás puede ser la recta, porque siempre es la curva; que no existen las paralelas y que, sobre todo, el espacio y el tiempo forman

un continuo inseparable; que no hay fenómenos separados de su tiempo ni de su espacio; y que todos los fenómenos físicos están determinados y regidos por su ley de movimiento que es relativa a la constante de la velocidad de la luz, de trescientos mil kilómetros por segundo.

COORDENADAS Y CAMPOS GRAVITACIONALES

Nosotros pensamos que acaso sea posible transportar a la Filosofía de la Historia esta nueva concepción del mundo. Si no hay fenómenos físicos inseparables de su espacio y de su tiempo... también los fenómenos históricos son inseparables de su espacio y de su tiempo. Si hay una velocidad máxima, una línea que es la constante de la luz en lo físico, también hay en la Historia una velocidad máxima que va marcando el desarrollo mayor de los pueblos, el avance máximo de aquellos que han logrado mayor «acumulación cualitativa» de cultura. Entonces, nosotros, frente a la teoría de Spengler que nos dice que las culturas son grandes organismos en la historia y la geografía y que se está cerrando ya el ciclo de la cultura occidental... nosotros le respondemos con el lenguaje einsteniano ¡Sí!, desde el punto de vista del observador inmóvil que está en Europa, pero no desde el punto de vista del observador que está acá, en este *espacio-tiempo histórico del mundo*.

Y aquí aparece el fundamento de nuestra filosofía de la historia. Y aquí presentamos la tesis esencial que respalda y solventa nuestra ideología política. Aceptamos el esquema de Spengler cuando dice que es inaceptable el otro esquema, el que divide la Historia en Antigua, Media, Moderna y Contemporánea, porque esa es un esquema de Europa para Europa. Ubicados en esta realidad ¿qué es la

Edad Media para nosotros?... tendríamos que aplicar una especie de «periscopio histórico», para colocarnos en la Edad Media desde nuestra realidad.

Nosotros afirmamos, pues, que así como existe un espacio-tiempo físico, que es la coordenada y el campo gravitacional de todo fenómeno mundial, también existe un *espacio-tiempo histórico* que establece también su coordenada y su campo gravitacional. No hay, pues, una sola Historia Antigua, ni una sola Historia Medieval, ni una sola Historia Moderna ni una sola Historia Contemporánea. Al mismo tiempo, hay pueblos que están pasando unos su Prehistoria, otros su Edad Antigua y otros su Historia Contemporánea. Pero este modo de ver la historia no podría ser otro que el de quienes sostienen que el mirador de la cultura europea no es ni supremo ni excelso. Spengler con gran penetración dijo que aquella división de la Historia en Edades Antigua, Media, Moderna y Contemporánea era una división Ptolomeica y que él tenía una teoría distinta. Nosotros le respondemos, frente a esta teoría, que resulta también envejecida... hay que tener una concepción einsteniana, «Relativa», porque el *relativismo galileico* –todos lo sabemos– es lo inverso de nuestro *Relativismo moderno*: y el *relativismo* de Spengler es también lo inverso del *Relativismo einsteniano*. Y ¿Por qué nosotros osamos discutir a los grandes portavoces de la Filosofía en Europa? Porque tenemos ya el respaldo de una concepción filosófica que nos ampara. *La observación del fenómeno físico estará sujeto al punto desde el cual se observa: la situación condiciona la observación*. Einstein dice: Si usted arroja una piedra desde un tren en marcha, la línea recta o la parábola que vea usted trazar en el espacio al proyectil dependerá de su ubicación. Luego, ahí está explicado ya, también, el hecho histórico de que no hay fenómeno aislado o separado de su espacio-tiempo. Expliquemos, pues, este hecho histórico

y nos explicaremos muchas oscuridades de la historia. Y respondemos así, con optimismo, a quienes desde Europa, por ser observadores inmóviles desde ese panorama, han creído que el cielo estaba cerrado porque se les cerraba su espacio gravitacional.

Pero aquí, antes de seguir adelante, tratemos sobre cierto punto de esta disertación que se refiere al ritmo histórico: *la Historia como movimiento*, también confirmado por el *Relativismo*. Me refiero a la *Dialéctica Histórica*, que nosotros no hemos abandonado, que, antes bien, mantenemos con gran entusiasmo porque ella nos ayuda a dar una explicación de la historia de los pueblos, que por la inamovilidad de los observadores –aún tratándose de observadores revolucionarios europeos– llegan a un punto tope, determinado, del cual no pueden pasar. Nosotros creemos en el proceso de la Historia; pero arrancando también de Heráclito en los albores de la Filosofía, porque mediante ellos se ha concebido la Historia en su avance como un proceso. Por eso aceptamos el proceso dialéctico de la Historia: como una línea que marcha siempre hacia adelante. Pero al aceptar este proceso, tenemos que referirnos a quienes lo concibieron y a quienes lo aplicaron en su sentido moderno: Hegel y Marx.

Hegel concibió el movimiento filosófico racionalista de la Historia, movido por ideas, movido por la propia contradicción de las ideas y la razón. Así sitúa este movimiento dialéctico que considero que fue la verdadera fuente de *la tesis, la antítesis y la síntesis*; y a la vez concibió, acaso más lejanamente, los intentos dialécticos posteriores. Hegel establece, pues, una «ley racionalista de la Historia» para, después de una magnífica descripción sobre los grandes pueblos que nacen, surgen y luego decaen, decir que pueden ser negados por otros... y Hegel llega a una posición tope. No quiere pasar de Europa; y

entonces concibe aquel hipertrofiado y barbarizado Estado germano... allí se queda.

DIALÉCTICA HEGELIANA Y MATERIALISMO HISTÓRICO

Marx recoge los fundamentos de la Dialéctica hegeliana, les da otra materialización y los dinamiza de distinta manera. Dice: *Lo que mueve en la historia no son las ideas, es la lucha de clases*. Y entonces –como dice Ortega y Gasset, a quien no se puede señalar como marxista– arroja una tea luminosa en una oscura caverna que nos enseña un pozo de Ciencia Histórica.

Pero la interpretación de Marx llega también a su tope. Marx dice que la lucha de clases mueve la dialéctica de la Historia y anuncia el advenimiento de una sociedad sin clases. Cuando sea destruida la sociedad capitalista, dice, el proletariado establecerá una sociedad sin clases... y quedará perdida la lucha de clases en el ritmo de la Historia.

Este es un punto difícil. En realidad la posición hegeliana de Marx tiene la misma *limitación de la posición* que tiene Hegel: *la inmovilidad del punto en que está situado el observador y el filósofo de la historia*. *La filosofía hegeliana* es, desde Europa, para Europa. No había visto otro mundo, como vemos nosotros este gran mundo nuevo.

La visión de Hegel, precursora de la de Spengler, es también visión europea. Tiende a buscar una universalidad biológica, con la que ha querido hacer de la cultura y de la Historia un proceso vital. Spengler cae en la misma limitación. Spengler se refirió al esquema europeo. Dice

que las culturas terminan, que no pueden ser salvadas, que los procesos, no obstante, se repiten. Se refirió así al «capitalismo de Roma». Dijo que Roma llegó a ser la New York City de su época... después sucumbió. Lo propio nos está ocurriendo ahora: *la cultura fáustica* se descompone, por ende, viene la exaltación de la vida espiritual; vale decir, cierran su curva los tres grandes movimientos paralelos. Luego, aquí vemos claramente enunciada *la limitación del punto de vista del observador*. Hegel miraba y desdeñaba al continente Americano, porque decía que América era el país del futuro y que él no se ocupaba del futuro. Marx vio un poco más. Spengler vio en América apenas la confirmación de su tesis. Y nosotros nos preguntamos: ¿va a terminar el mundo allí? ¿Hemos llegado al límite de una humanidad que tiene tan viejo proceso anterior a la etapa relativamente breve que vivimos? En el proceso filosófico de Hegel nos interesa el capítulo decimotercero, parte primera, de una de sus obras, donde dice, refiriéndose al *materialismo primitivo de los griegos* que ese materialismo era ingenuo porque no había descubierto todavía las relaciones entre el pensamiento y la materia; que la necesidad de descubrir esas relaciones determinó el surgimiento del helenismo y la *concepción monista de la filosofía*, pero que siendo insatisfactorio hubo de surgir el materialismo moderno que conserva y supera todo lo que tuvo el materialismo primigenio de los jónicos y lo conserva en una verdadera antinomia –dice– cargada de dos mil años de historia, de dos mil años de cultura... y del proceso de esta larga historia.

Cabe ahora preguntar: ¿Es que todo el proceso de la Filosofía y de la Historia ha terminado? Y si todo ha terminado ¿qué haremos con la Historia que nos falta? La Historia traerá, si desaparece la lucha de clases –según Marx–, el que vivamos en un país bíblico de justicia social; y entonces ¿no habría más nada para el proceso de

la Historia y de la Filosofía? Una voz europea se opone a cualquier interrogante fuera de las fronteras espacio-temporales europeas. Nosotros respondemos que desde nuestro espacio-tiempo histórico *¡no!*: Ustedes ya podrán estar terminando... nosotros estamos comenzando.

ANTECEDENTES DE LA IDEOLOGÍA APRISTA

Entonces planteamos nuestra posición histórica. La teoría anterior considera que el espacio histórico es absoluto, y que la ubicación del observador y el juicio del observador histórico europeo es absoluto. Europa tuvo la ilusión de este proceso porque estaba unida a Asia. No había solución de continuidad; Jonia, una de las ciudades asiáticas fue el gran puente entre el Oriente y el Occidente; las filosofías primigenias aparecieron allá, en aquellas ciudades que nos dieron a Tales, a Anaxímenes y a Anaximandro; aquellas ciudades de Jonia que fueron cuna de la Filosofía y que eran emporios comerciales que lanzaban a los cuatro puntos cardinales sus mercaderías. Tal fue el resultado de la acumulación de un comercio próspero. Ellos heredaron de Persia y de Egipto sus legados. Efeso, Mileto, Bérqamo, Smarkanda, ciudades jónicas florecientes por el comercio e iluminadas por la sabiduría. Fueron el puente entre Europa y Asia. Por eso no es raro que el comerciante Tales, viajando en los barcos de su familia, llegue a Egipto, recoja conocimientos elementales de su incipiente Geometría de Superficies, los lleve a su ciudad natal en un plan que lo convierte en precursor de la Geometría abstracta. Los pueblos ricos pueden entretenerse ya en los placeres de la Filosofía. Y allí en Éfeso nace Heráclito, el fundador de la *teoría del devenir*; el que ya no nos habla del agua, del aire o del infinito como decía Anaximandro, como naturaleza vital, como esencia primigenia de la materia de que el mundo está hecho. Heráclito nos habla del

fuego simbólico, no del fuego de los orientales que consume una materia en forma crepitante, sino del fuego que se consume a sí mismo; que no es creado y que no es perecedero; de ahí que Burkhardt diga –con tanta precisión– del movimiento filosófico que se realiza en Jonia, en el siglo VI, lo que conocemos. También en China hay un Heráclito que contempla el problema del ser y del no ser: Lao-tsé y su escuela taoísta. Entonces, no hay proceso de continuidad en el proceso civilizador que viene de Asia a Europa. La solución se presenta con el *descubrimiento* de América, cuando un inmenso océano plantea la separación abismal entre estos dos mundos. Por eso es que en el Perú es tan particular nuestra posición mental frente a Europa. Por eso es que durante tanto tiempo hemos sido simples receptores de lo que Europa pensaba y nos imponía. Por eso es que, en lenguaje usual, hemos perdido la noción del espacio y del tiempo y decimos para halagar la juventud de alguien que tal niña ha cumplido veinte abriles, cuando en realidad –dentro de nuestro espacio-tiempo histórico– son veinte otoñales abriles. Hablamos de pascua florida y aquí es pascua otoñal. Hablamos del *Oriente...* pero si nos colocamos en la playa estamos en el extremo occidental. Herederos de un léxico europeo, somos, también, herederos de un modo de pensar europeos... y ha sido necesario tenerlo, mientras fue preciso tenerlo, pero ante la crisis del mundo y ante el desbarajuste europeo nos impone la historia no solamente una actitud política de autonomía, sino también una actitud política y espiritual integrales, muy cuidadosa para que no se rompan los vínculos que deben unirnos a aquella cultura anterior, que es precursora ilustre de la que nosotros habremos de desenvolver... pero que debe cumplir su proceso dialéctico desprendiéndose, separándose y planteando su propia ideología. Por eso dentro de nuestro espacio-tiempo histórico tenemos que asumir una nueva actitud mental, la primera frente a la historia, dándonos una posición que sea nuestra ubi-

cación en el mundo histórico; que se sepa que no queremos el esquema europeo. Si es que para Europa somos un *mundo nuevo*, ¿qué nos diría Pachacamac y Machu Picchu de esta *juventud*?: Somos un mundo nuevo desde el punto de vista europeo; pero aquí en nuestro espacio-tiempo histórico se realiza la síntesis de lo que hay de nuevo en Europa y de lo que hay de viejo y milenarismo en nuestra propia tradición auténtica.

El espacio-tiempo histórico plantea, pues, esta ubicación de todas las culturas. Los fenómenos históricos constituyen una continuidad o campo gravitacional. Están encerrados dentro de un espacio-tiempo histórico. ¿Qué determina esta relación? El tiempo en sí parece que no hubiera cambiado, pero hay distintas medidas del tiempo. Hay un tiempo cronológico; hay un tiempo geológico que dice que nuestro planeta tiene más de cuatro mil millones de años, miles de millones de años antes de la aparición de la vida sobre su superficie y millones de años después de ocurrido este fenómeno. Pero comparemos ese tiempo geológico con el tiempo astronómico, comparémoslo con lo que significa un *año-luz* y mil, cinco mil, diez mil o más *años-luz*... cuando sabemos que la luz tiene una velocidad de 300 mil kilómetros por segundo en cifras redondas.

Hay, pues, un tiempo astronómico y un tiempo geológico. Hay un tiempo antropológico que nos habla del hombre y su aparición sobre la faz de la Tierra. Existen fósiles que se dice tienen millones de años. Pero el hombre que existió entonces no es el que ya domina a la naturaleza, y de este dominio tampoco nos habla la Antropología y la Historia en sus épocas más recientes. Hay, pues, reiteramos, un tiempo astronómico, un tiempo geológico y un tiempo antropológico –lo cual no quiere decir que aceptamos distintas nociones de tiempo como tiempo–. Y

luego el más fresco, el más reciente, que corresponde a las épocas de la Historia Universal. En este tiempo histórico incide el espacio. Y sólo así nos explicamos; y sólo así lo comprendemos, porque cada espacio-tiempo histórico es una línea de movimiento como la Relatividad es una línea de movimiento sin paralelismos absolutos. *Los paralelismos de la historia son relativos*. Es un proceso relativo, siempre determinado por las condiciones del espacio, que gravita al punto de incidir en la teoría.

El espacio-tiempo histórico no es simplemente una *coordinación* filosófica –digamos– sino que es también *conciencia del hombre que adquiere responsabilidad y sentido de «su» historia*. Del mismo modo que sólo existe un fenómeno a los ojos de un observador, sólo existe una realidad histórica para el pueblo y el hombre que saben comprenderla. El espacio-tiempo histórico es, también, *un estado de conciencia*. Sólo así se puede explicar la famosa teoría de los llamados *pueblos-jóvenes*. Nosotros hablamos de Estados Unidos como un pueblo joven. ¿Por qué es un pueblo joven si está formado por las razas más viejas de Europa? Decimos ahora la *joven Rusia*, cuando es la *vieja madre Rusia*. Decimos ahora que China surge *llena de juventud*, y es el más «viejo» de todos los pueblos... Y, sin embargo, Estados Unidos es un pueblo que acusa juventud. ¿Es sólo el espacio el que da juventud a los pueblos? ¿Por qué la Grecia de hoy no es *tan joven* como la de hace un mil quinientos años, si allí están las higueras que posiblemente dieron sombra a Sócrates; si allí está el mismo cielo azul; si allí está el mismo *espacio histórico*? La respuesta radica en que ha perdido su *tiempo-histórico*. La juventud de los pueblos sólo es verdadera *cuando espacio y tiempo forman un continuo de conciencia* «de cuatro dimensiones». Cuando los pueblos pierden su conciencia histórica, envejecen. Los pueblos arábigos marcaron una maravillosa trayectoria de velocidad que el mar

reflejó. En la Edad Media surgió la dominación árabiga y sólo en 60 años conquistó desde el Oriente hasta Iberia. En su prodigioso desarrollo, no sólo militar sino científico, los árabes han dejado su huella en las civilizaciones posteriores. Influyen en el Arte, la Lengua, la Medicina, la Química y, especialmente, en las Matemáticas. La edad medieval marca un tipo de ritmo diverso frente a nuestra concepción del espacio-tiempo histórico. Pero nos enseña que cuando los pueblos pierden su conciencia histórica, el espacio-tiempo histórico deviene diluido y parece como que si perdiera su *campo gravitacional*. Así nos explicamos que Estados Unidos, pueblo constituido por viejas razas europeas, sea un pueblo-joven; que Rusia, asimismo, en su propio espacio histórico, reniegue de su vieja lentitud y acuse todas las características de un pueblo rejuvenecido; que China demuestre hoy día que no es un pueblo viejo: *que lo nuevo no son las ideas de Hegel, ni acaso la lucha de clases de Marx*, sino la conciencia histórica que les hace comprender la realidad de su espacio y de su tiempo y, por ende, de las funciones históricas de su misión. Adquirir la conciencia histórica es tener idea de lo que es el espacio-tiempo y por eso nosotros antes de ahora, quizá, no tuvimos todavía la plenitud de conciencia de nuestro mundo histórico, porque nos faltaba completar con algunos elementos este gran contenido, este «gran campo de acción gravitacional».

APLICACIÓN DE LA IDEOLOGÍA APRISTA

¿Cómo aportamos, entonces, con esta tesis a la dialéctica de la historia?... Nosotros tuvimos también como antecedentes el hegelianismo y el marxismo... pero dentro de su propia ideología, creemos que es el momento de negarlos dialécticamente, de acuerdo con la realidad del espacio-tiempo histórico que nosotros vivimos. Ne-

gar es continuar dialécticamente y superar. Nuestra filosofía se basa pues, en ese principio. Toda la dialéctica de la vieja Europa marca para nosotros un antecedente histórico, pero nuestra tesis para la ubicación de nuestro modo de ver y de interpretar la historia nos coloca dentro de nuestro espacio-tiempo histórico como un continuo, y nosotros desde aquí negamos lo que sea preciso negar, conservamos lo que es preciso conservar y superamos lo que es preciso superar. Heráclito era afecto a una palabra griega que significa «lucha» y nosotros sostenemos que esa lucha se cumple también en nuestro acontecer histórico americano y a esa nueva visión relacionada a nuestro espacio geográfico denominamos: *pueblos-continente*.

Pueblo-Continente significa coordinación de espacio y tiempo-histórico, determinados por la conciencia de un pueblo que frente a una demanda de equilibrio mundial va a señalar también una expansión —que es otro punto señalado por el *Relativismo*—, obligándonos a ubicar nuestro campo gravitacional dentro de determinados límites históricos que fija su expansión por un proceso histórico. Ese peculiar *Relativismo* se aplica en los Estados modernos; y los Estados Modernos se expanden en las formas continentales de las que fueran anuncio los Estados Unidos y de las que son sus posibilidades Australia, Canadá y la misma Rusia. Estos son los pueblos-continentes que no permiten la existencia de pueblos chicos, como los grandes campos gravitacionales de la física que desvían y atraen a los cuerpos más pequeños en densidad. Esta teoría de la expansión se ve cumplida, también, en el campo histórico. El Estado tiende a expandirse porque la ciencia, la técnica, el proceso de la cultura, que son los que van marcando la graduación de su ritmo, señalan también actividades en expansión. La radiocomunicación; la aero-comunicación; todos los fenómenos de la técnica moderna nos están indicando que

los pueblos necesitan mayores escenarios. Y así como se ha dicho que el espacio y el tiempo hacen la historia; que todos los fenómenos históricos se distribuyen en ellos; así nosotros hemos dicho que espacio y tiempo hacen el escenario de la historia y este escenario tiende a la expansión, a fin de que busquen su equilibrio los pueblos de acuerdo con los fenómenos de expansión que marca y determina la técnica.

Frente a esta realidad tenemos el hecho de nuestros pueblos. Nosotros ubicamos la realidad americana dentro de este espacio-tiempo histórico; dentro de un pueblo continente; dentro de un modo de apreciar y ver la política; porque de acuerdo con esta *Relatividad*, nosotros contradecimos y *negamos* principios que parecían universales y demostramos, también, que es inaceptable hacer generalizaciones para convertir en un solo lugar el espacio-tiempo histórico.

Aplicando a la política esta Filosofía, hemos dicho: Frente a la gran tesis de la *dialéctica marxista*, planteamos a ésta una objeción desde el punto de vista de nuestro espacio-tiempo. Para efectos de una mejor explicación voy a recordar algo que ha sido mencionado reiteradamente. Lenin decía que, iniciado el proceso capitalista, llega un momento de saturación. Entonces el mercado se expande dando origen al fenómeno del imperialismo. Así resulta ser ésta la última etapa del capitalismo. Nosotros respondemos que aquí resulta ser la primera y no la última etapa, porque el capital llega *desde* fuera, *desde* Europa, *desde* los Estados Unidos. La expansión tiene su núcleo en otra parte: vienen los primeros empréstitos, vienen las primeras inversiones. Por último, la suprema etapa allá resulta la primera acá, la etapa con la cual el capitalismo comienza entre nosotros. Ahora, preguntémonos, ¿comienza como comenzó en Europa?... ya no. *Dentro de un*

nuevo espacio-tiempo histórico comienza con una nueva modalidad. En Europa es el proceso naciente, lógico. Aquí, en los países latinoamericanos, llega y encuentra algo anterior: *convive con los sistemas que encuentra entre nosotros y simplemente se yuxtapone ejerciendo mayor preponderancia (el capitalismo) por encontrarse a tono con la historia económica mundial.* Por eso el fenómeno capitalista en nuestros países no es el de los países industrializados. Unido a esta característica se produce el movimiento de traslación del espacio geográfico que no deja de ser importante.

Entonces, en lo que se refiere a la expansión económica y al espacio-tiempo histórico nosotros decimos: *cuando la expansión económica se realiza en el sentido de los paralelos, al extenderse, la expansión tomará caracteres de coordenada; es como la expansión asiática de la civilización hacia Europa. Pero cuando toma el sentido de los meridianos, a América, por ejemplo, entonces esta expansión adquiere caracteres completamente distintos: abarca los productos y las materias primas, el trabajo de fabricación manufacturada y, por ende, el movimiento de la economía tiene también su propia característica.* Sin embargo, nunca se realiza una expansión sin modificaciones. Cuando el capitalismo europeo se expande hacia Estados Unidos induce la industrialización. Todas las formas capitalistas europeas cobran en los Estados Unidos una nueva dimensión. El capitalismo en los Estados Unidos, hasta en su arquitectura, demuestra su fuerza, su pujanza, su renovación. Pero cuando el capitalismo avanza en el sentido de los meridianos, entonces es otra su manifestación: busca la materia prima, elabora el producto, la manufactura. Este es el proceso de nuestro principio económico del espacio-tiempo histórico, en lo que se refiere a la expansión en el sentido de los paralelos y en el sentido de los meridianos.

Sobre estas bases hemos erigido la filosofía de nuestra política y toda nuestra praxis. He querido detenerme en su explicación para demostrar que la tesis de esta conferencia se iba cumpliendo. *No hay polémica moderna sin una filosofía de la Historia y no hay una filosofía de la Historia moderna sino comprendiendo los problemas sociales y económicos.* Ese es el punto de partida de nuestra interpretación histórica. Por eso en nuestro programa no hay nada ilógico, ni nada artificioso. Cuando los fenómenos sociales se producen «lógicamente» no hay artificios en la Historia; pero cuando la observación se «importa» esta es desviada, entonces la visión histórica se torna «ilógica» y el procedimiento político *inmoral*. Nosotros entendemos perfectamente el proceso evolutivo de Rusia, por ejemplo. Sabemos que todo lo que ha ocurrido en este espacio-tiempo histórico tiene la línea, tiene *la constante de la velocidad relativa*, tiene un proceso, tiene una lógica; pero cuando nosotros pretendemos extraer o transplantar ese espacio-tiempo histórico a otro, entonces se produce el «hecho ilógico»; y entonces es difícil, muy difícil, que la adaptación se produzca verdaderamente.

Este es nuestro punto de vista frente al antecedente marxista, cuya gran importancia nosotros reconocemos. Nosotros creemos que entiende bien el marxismo quien entiende el fondo filosófico de su negación. El marxismo se basa en la dialéctica de Hegel, y ésta en el principio que dice: *todo pasa, todo deviene, todo debe ser negado*. En el primer capítulo de su famoso libro *El fin de la filosofía clásica alemana*, dice claramente que no se puede pensar en un Estado ideal; que no se puede pensar en algo distinto de todo el proceso histórico y constituido por premisas históricas; que todo debe pasar, que todo debe ser negado. Y quizá lo admirable de la filosofía hegeliana esté en que no acepta una doctrina; en que cree que todas están

sujetas a negación; que pueden negarse y ser superadas. El marxismo, que se ha formado sobre los principios de la filosofía hegeliana, para superarse, supone la negación *filosófica* de todas las teorías y, también, la del propio marxismo.

Todo se niega dialécticamente. Pero el plan dialéctico no consiste en decir sencillamente que «no». No es rechazar con simplismo la teoría marxista, su ubicación, colocándola fuera de la línea dialéctica, fuera de toda línea histórica y de toda línea lógica. No se puede negar la importancia y la trascendencia de la concepción marxista. No se puede negar la tremenda significación de la concepción hegeliana de la historia. Para ello tenemos el instrumento de la interpretación. Por eso creemos que la historia es un proceso real. Y podemos valernos, también, de este instrumento magnífico para el progreso de las ciencias históricas. Es por todo ello que concluimos que el marxismo nos da las armas de su propia negación. El marxismo nos dice que nada es permanente y el marxismo nos está demostrando ya sus limitaciones. *Pero estas teorías encierran muchas verdades fundamentales –como se diría del marxismo –como se diría de Kant –como se diría de todos los grandes precursores del pensamiento–*. Hegel dice que nadie sería hoy aristotélico, platonista o platónico, epicureísta o estoicista, porque cada filósofo representa la filosofía de su época. Es el eslabón de una gran cadena y sólo representa a su tiempo. Se puede decir que de todo ello hay algo, se puede decir que algo queda vivo y fuerte de todo ello: son como los hitos luminosos de gran trayectoria del pensamiento universal.

Para nosotros, ubicados filosóficamente en el Espacio-Tiempo histórico del Perú, que es para los nuestros el «campo» de la dialéctica, resulta contraproducente buscar que adaptar a nuestro espacio-tiempo histórico concep-

ciones que son brote y producto de la interpretación y de la visión de una realidad distinta. Si el marxismo es la interpretación de la realidad europea, no puede dar solución a la imprevisible realidad americana. Consecuentemente, *dentro de la propia filosofía marxista*, nosotros debemos señalar los puntos en que incide la negación, en que se puede coordinar el proceso dialéctico de interpretación de la historia, recordando que negar es *conservar y superar*.

PROYECCIÓN DE LA IDEOLOGÍA APRISTA

En principio y en el orden –diremos– metafísico, es evidente que los conceptos materialistas absolutos del marxismo no pueden tampoco marcar un tipo de pensamiento humano. Recordemos que la Teoría de la Relatividad ha modificado fundamentalmente la noción de la esencia de la materia; ha llegado casi a recusarla; de ahí viene el concepto actual de que la materia sólo puede compararse ya a la mente. La concepción de la materia que se tuvo en el siglo XIX es distinta de la actual concepción de la materia. Se había contrapuesto espiritualismo y materialismo, como dos antinomias. Acaso siguiendo el proceso dialéctico ¿No entrañan también una expresión de síntesis? ¿Acaso todo lo que nosotros creemos materia no coincide también con los planos del espíritu?... ¿Cuántos aspectos del llamado espiritualismo han resultado más materialistas que cualquier materialismo? Y, digamos, esto responde a una época de profunda renovación conceptual; y la gran interrogante de esta: *¿Resiste el materialismo histórico el embate del Relativismo einsteniano?*... Este no es un problema que nosotros podamos resolver, pero es la gran interrogante de esta época. El concepto de materia ha sido definitivamente modificado y está surgiendo una nueva física y fundándose sobre esa nueva física está surgiendo una nueva Filosofía de la Historia, lo cual no

es sino el resultado de esta evolución de los conceptos de materia, de energía, de movimiento, de espacio y de tiempo. ¿Cómo seguir pensando en una actitud materialista, según el principio viejo o envejecido de un materialismo que no se basa ya en la ciencia?... Recordemos que el propio Marx llamó a su teoría *materialismo científico*. Si se llama así y la noción de materia se ha modificado, por ende, también lo estará la noción de *materialismo científico*... en forma inevitable.

Todo aquello pertenece o está dentro de los límites de la Filosofía, dentro de la Filosofía de la Historia. Nuestras objeciones son también claras y fuertes no para negar al marxismo subjetivamente, sino para negarlo dialécticamente, desde el punto de vista de la interpretación de la historia. Y hay hechos que pueden fortalecer este enunciado: el primero de todos es de Marx. Como dijimos al principio, él estableció que la lucha de clases es la dinámica de la historia. Pero anunció también que en la organización comunista del mundo la lucha de clases desaparece y surge la sociedad sin clases. Entonces viene la pregunta ¿qué deja la dinámica de la historia a una sociedad sin clases, habiendo sido la lucha de clases el único dinamizador de la historia?... En segundo lugar, Marx anuncia que el estado capitalista va a diluirse, va a consumirse. Presenta como factores de la evolución dos elementos fundamentales: el *capital* y el *trabajo*. El Estado es para él un instrumento de opresión de una clase sobre otra. Desaparecido éste o diluido este dominio, desaparecido el Estado capitalista quedaría la sociedad sin clases. Pero los hechos económicos de lo que va corrido en los noventitantos años del Manifiesto Comunista revelan que el Estado se fortalece día a día; que el Estado deviene en un elemento integrante de la producción. Si antes fue: *capital* y *trabajo*; hoy es: *capital*, *trabajo* y *Estado*. La incorporación del proletariado tampoco es cierta aún en

los países democráticos. El proletariado –rápidamente como lo demuestran en los Estados Unidos, sin tocar a ciertas minorías– adquiere una posición social y económica bastante apreciable, aunque la justicia completa no se cumpla. No es *pauperización del proletariado* la formación de aquellas grandes zonas de obreros calificados y aún con automóvil a la puerta que ha generado la gran industria de los Estados Unidos. Este proceso, pues, es diferente.

Por otra parte, y esto ya en lo que se refiere a nosotros, Marx señala que para que se produzca la revolución social, debe ser el proletariado quien la realice. Pero proletariado no es para él el artesano, no. Es, en cambio, el gran proletariado industrial, que alquila su trabajo a la gran industria, a la alta inducción en masa; de manera que, a la inversa, no es aquella que rechaza a la máquina para encerrarse en zonas incipientes de industrialización. Por consiguiente, sólo una gran industria da una clase proletaria. Luego, si sólo esa clase proletaria –según Marx– es la llamada a ejercer el poder ¿dónde la encontramos entre nosotros? Nuestro espacio-tiempo histórico nos señala otra realidad; nuestro proletariado industrial es incipiente. Nuestro proletariado manufacturero forma la vanguardia del proletariado industrial. Después tenemos al *proletariado de la agricultura*: las grandes masas campesinas y el campesinado en general. De manera que no tenemos aquí al obrero calificado que emerge de la máquina en número mayoritario; no tenemos siquiera una gran industria siderúrgica o de conversión o gran escala. No somos, pues, el pueblo cuya estructura exalta a ese proletariado que es el que está llamado a gobernar. Nosotros hemos enfocado nuestra realidad comprendiéndola desde la dimensión de nuestro espacio tiempo histórico. Nos dimos cuenta, por eso, que la tesis marxista-leninista de los *partidos de clase*, del partido exclusivo de la cla-

se proletaria no tenía ubicación en el escenario peruano, porque es un artificio, un planteamiento ilógico y políticamente inaceptable. Así es que llegamos a formular este principio: *Las clases, en nuestros países, no son como las clases proletarias de tipo europeo; tampoco lo son las clases medias: tampoco lo son las clases capitalistas, porque nuestra clase capitalista en gran parte sólo es pieza de una maquinaria capitalista cuyos motores no están aquí.* Nosotros no tenemos acá, en la industria, la verdadera clase capitalista... está aún en formación, como la clase obrera. Lo único tradicional y permanente es la clase media, la clase campesina y la artesana, esta última que viene siendo elemento importante de nuestro proceso social y económico. *Nuestro proletariado industrial se está formando.* No tenemos la evolución marxista de los procesos europeos. *Nuestra clase media no es por eso esa clase inmovilizada entre un capitalismo fuerte y un proletariado extenso.* Nuestra clase media ha tenido más libertad. Además, por la evolución de nuestra vida económica es una clase donde la cultura está más difundida, pero también es clase oprimida, también es clase que tiene necesidades y reivindicaciones que plantear. Entonces ¿qué concibió el Aprismo como resultado de esta Filosofía, como proyección de esta interpretación histórica?... Concibió la formación de un Partido *no de clase única sino de varias clases vinculadas entre sí por el común denominador de las necesidades que eran más o menos comunes* y orientándolas a la formación de un Estado democrático que tuviera equiparados los dos principios: *la conquista política y la conquista económica y social.* En ello teníamos que comprometer además una línea antidictatorial, es decir, contra cualquier tipo de dictadura. Por ejemplo: *Nosotros no podíamos proclamar la dictadura del proletariado porque en nuestro medio ésta era una clase todavía incipiente.* Prácticamente no existía un proletariado definido y capaz de formar un

Gobierno íntegro. Por consiguiente, no estando nuestras masas trabajadoras preparadas para el ejercicio de esta supuesta dictadura –porque no teníamos ese proletariado industrial– ¿por qué nuestro problema no podía tener una solución económica latinoamericana, con el mismo derecho que Europa a la autodeterminación? El resultado tenía que ser señalado por nuestro espacio-tiempo... y pensar que a final de cuentas la dictadura la han ejercido otros y no el proletariado. Por eso forma parte de nuestra filosofía, aquí en nuestro espacio-tiempo histórico americano y peruano, un enunciado que ya está enunciado y afirmado revolucionariamente en Europa: la democracia y la libertad. Hemos señalado que para cumplir nuestra etapa histórica, para revisar el lapso de nuestro proceso, necesitábamos la organización democrática y la *organización de la libertad*. Que la dictadura siempre sería retraso y no adelanto; que debíamos formar e impulsar nuestro desarrollo industrial para tener en el futuro un proletariado fuerte, una clase media *saneada* y una gran masa de población serrana y nativa ya plenamente incorporada a la civilidad.

Si todo este cuerpo de ideas fuera resultado de la imaginación, si fuera resultado del capricho, carecería absolutamente de validez. He querido demostrar que hay una raíz filosófica que mueve todo este aparato ideológico que ha cambiado la conciencia del pueblo peruano y que la ha cambiado porque el pueblo peruano ha encontrado allí los cauces lógicos de su expresión política. Marx explicaría esto diciendo que es por determinación social que el Aprismo es fuerte popularmente en el Perú. Y es fuerte en el Perú porque siente nuestro pueblo que su destino, su derrotero, su marcha no tiene el camino señalado por las otras rutas ya seguidas por los pueblos europeos. Piensa nuestro pueblo que debe hallar su propio camino... piensa que ya está encontrándolo. Descubre por intuición

que la realidad europea cada vez más confusa no nos da la solución a los problemas sociales tan entorpecidos y difíciles por las contingencias de la política. En el caso de la misma Rusia tenemos que comprender que por su propio engrandecimiento, que por su propio y estupendo desarrollo, que por su maravillosa disciplina está adquiriendo las dimensiones de un imperio. No importa que no tenga un emperador, no importa que sea un imperio no capitalista. No capitalistas fueron todos los imperios anteriores al siglo XV. Pero es imperio por su dimensión; es imperio por su dinámica política; es imperio por su magnitud y por su acción dentro del continente europeo. Consecuentemente, Rusia tiene que asumir su responsabilidad imperial, con su visión imperial. Y desde este punto de observación Rusia tiene para nosotros un nuevo significado. Ha proporcionado muchas enseñanzas; ha demostrado que «marxismo» y «patriotismo» eran antagónicos; ha revelado que mantiene viva y fuerte su juventud y su espíritu nacional; ha demostrado, además, por sus características, un *campo gravitacional* cuya coordenada histórica es completamente distinta a la nuestra.

Aquí llegamos al epílogo de la tesis filosófica del Aprismo. Nosotros sostenemos que alcanzar la justicia es un anhelo universal. Es, inclusive, un principio de ética humana en el que coinciden todos los moralistas y todos los religiosos. Alcanzar la justicia social plena es objetivo de nuestro pueblo en cuanto que es *consciente* de su sentido histórico, sobre todo cuando siente el empuje de un mundo apremiado por las necesidades y las contrariedades. *Y la justicia social es un hecho universal que no tiene una sola receta para realizarla.* No es preciso que la justicia social tenga un programa único, ideado y pensado en un país dado de Europa. Nosotros aceptamos que la justicia social es nuestro anhelo. Para conseguirla y lograrla fue fundado este gran movimiento político que es el

Aprismo. Pero justamente porque nosotros consideramos que nuestra realidad histórica pertenece a otro espacio-tiempo; porque nosotros creemos que nuestra dimensión, nuestra línea, nuestro ritmo, son distintos de los de Europa; diversos nuestros problemas, por ende, diversos nuestros planteamientos de solución; consideramos que la justicia social también puede implantarse en América sin que sea preciso adquirir o importar recetas de hombres de fuera.

La justicia social debe lograrse teniendo en cuenta elementos de nuestra realidad: circunstancias históricas, desarrollo económico, evolución cultural, organizaciones étnicas e integración popular. *Hay una idea de justicia universal que se funda también en principios universales.* El ser humano debe comer, debe vestirse, debe alojarse, debe educarse, debe distraerse. Son postulados *universales* propios de un buen gobierno, desde Aristóteles a la actualidad. La forma de plasmarlos, la forma de realizar esos principios de buen gobierno, que son normas de justicia, no es la misma en todas las latitudes, en todos los espacio-tiempo históricos.

En su oportunidad explicaré por qué nosotros, los apristas, consideramos que en los países poco desarrollados como el nuestro, el Espacio-Tiempo histórico favorece un plan más ambicioso de justicia social. Y la ventaja que tenemos sobre pueblos demográficamente densos radica en que tenemos mucha mayor riqueza que explotar y al mismo tiempo la posibilidad de no tener que sacrificar ni la libertad, ni la democracia para conseguir la justicia. El espacio-tiempo histórico ofrece, una teoría revolucionaria, esa diferencia. En cada pueblo o continente el problema adquiere nuevas expresiones. Si se ha conseguido ya la victoria de la democracia; si es universalmente reconocida la libertad como vencedora; si aunamos los

conceptos de justicia con los de libertad... *no pidamos de prestado lo que puede traer incómodos intereses*. Cuando los pueblos necesitan andaderas está bien que alguien los guíe. Nuestra actitud de emancipación mental frente a Europa, lo he dicho y me interesa mucho subrayarlo, significa simplemente que *nosotros hemos logrado ya nuestra madurez mental*; hemos adquirido ya nuestra conciencia histórica; estamos en el rango de pueblo que sabe que tiene un espacio-tiempo histórico diferente; sabemos que no somos más parte o colonia mental o política de ninguna otra fuerza, de ninguna otra coordenada histórica, de ningún otro «campo gravitacional». Nosotros ya hemos cobrado nuestra autonomía. Y esa es la revolución espiritual que se inicia en el Perú. Es así como comenzamos esa revisión de nuestra interpretación histórica; y es así como tenemos que enfocar desde ahora la realidad de nuestro mundo histórico nacional y continental. Parte de nuestra filosofía es por eso que, siendo distinto nuestro espacio histórico de los espacios históricos de Europa, son menores nuestras dificultades que la de los pueblos del viejo continente por encontrar una coordinación continental. Nosotros tenemos aquí otros antecedentes históricos-nacionales. El paso de fronteras dentro de Europa constituye además, un salto a otras razas, a otros idiomas y hasta a otras culturas. En América Latina podemos pasar a México o a Buenos Aires, por las costas del Pacífico, hablando siempre el mismo idioma y encontrando siempre a la misma gente. La historia de nuestra independencia es obra de la cooperación continental. Cada vez que hemos estado en peligro hemos sentido la necesidad de unirnos.

Y ahora que hemos llegado a un alto grado de conciencia sabemos que es indispensable unirnos para actuar con mayor coordinación.

EPÍLOGO

Mucho agradezco la atención dispensada a un tema tan arduo. Filosofía ahora, ciencia ahora, ya no son la ciencia y la filosofía luminosas y claras que siempre fueron. En la penosa marcha por un universo infinito e ilimitado, por un universo sin ámbito, por un universo de curvas gigantescas; al cual se oponen teorías que plantean sus limitaciones, sus fronteras, su curva cerrada; ya no es para nosotros la Filosofía el campo sonriente de los clásicos, si alguna vez lo fue. El mundo ha llegado al filo de un abismo de dudas tremendas. Hemos llegado al momento en que políticos, filósofos y científicos habrán de marcar el principio de un nuevo capítulo de la Historia. Por eso algunos dicen que vivimos en los desvíos y la verdad es que vivimos en la crisis de la estimativa, vivimos en la época de transposición permanente de valores, vivimos un momento crucial y neurálgico... el mundo no ha encontrado ese cómodo derrotero definitivo. Por encima de esta visión y de esta incertidumbre, no obstante, la «filosofía einsteniana» se enciende y alumbrá como una luz que puede perderse en las sombras del Universo. Pero que de todos modos nos está señalando un luminoso derrotero... Muchas Gracias.

**ALGO MÁS SOBRE LA
TESIS DEL
ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO**

De: *CUADERNOS AMERICANOS*, México, marzo-abril, 1947,
Vol. VI

ALGO MÁS SOBRE LA TESIS DEL ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO

El espacio y el tiempo de la relatividad son definidos y precisos; con frecuencia, los de nuestra percepción consciente no lo son... Cuando salte de un ómnibus en marcha debe cambiar de espacio y el tiempo de su percepción con gran rapidez, o, de lo contrario, caerá. Sin embargo, si, posteriormente, desea comprender por qué cayó, debe escoger el ómnibus o la calzada como marco para sus cálculos, y debe definitivamente confinarse al uno o a la otra; debe, de hecho, pasar del Espacio-Tiempo de sus percepciones al de la teoría de la Relatividad. Por ser los dos tan diferentes, la técnica de evitar una caída es exactamente opuesta a la técnica de comprenderla después de que ha ocurrido.

James Jeans: *Nuevos fundamentos de la ciencia*. Calpe, edit. 1936, Pág.90.

En la introducción de este trabajo se ha enunciado ya la tesis del Espacio-Tiempo histórico. El Aprismo basa su Filosofía en este principio general: el devenir social es relativo y su relatividad está determinada por el Espacio histórico en el que se desarrolla la vida de los pueblos –escenario geográfico, raza, psicología y relaciones del hombre y el medio general–, y por el Tiempo histórico que marca el grado de su evolución económica, política y cultural, determinado por las formas de producción y por el desarrollo social que ellas motivan o influyen.

Pero este *Espacio histórico* y este *Tiempo histórico* son inseparables entre sí. Por ende, se expresan en un solo término: *Espacio-Tiempo histórico*.

Y son inseparables porque el *Espacio histórico* no es sólo el espacio geográfico, que puede ser una zona inhabitada e inhabitable del mundo, como las regiones polares, la jungla o el mar mismo, también espacios geográficos. El Espacio histórico supone, además, lo que Hegel llamaba «Escenario de la Historia», vale decir continente geográfico y contenido humano, pero ya relacionados por las influencias que mutuamente se ejercen entre los evolucionados grupos sociales y la tierra que habitan y dominan, sobre la cual erigen un proceso cultural que implica una conciencia social.

Así también, *Tiempo histórico* no es el tiempo cronológico, ni el tiempo biológico, ni exclusivamente el tiempo subjetivo (*Ich-zeit*) individual. Es el sentido y la expresión del *Tiempo social* que surge de la «trama de relaciones –para acogernos a la precisa definición de Leibniz–, entre el hombre como parte de la colectividad y su *Espacio histórico* determinante de lo que podríamos llamar su grado de conciencia cultural.

Por eso –repetimos–, Espacio y Tiempo históricos son inseparables y no es posible siquiera concebirlos o presentarlos aisladamente como no se puede concebir o presentar ya el Tiempo y el Espacio separados en el campo de los fenómenos físicos. Releemos las palabras, ya citadas en el Cap. I, de Minkowski, que Einstein ha hecho suyas: «Los conceptos de Espacio y Tiempo... tienen su fundamento en la Física experimental. En ello estriba su fortaleza. Son de tendencia revolucionaria. Desde ahora el Espacio por sí solo y el Tiempo por sí solo pasan al olvido y sólo una especie de unión entre ambos conservará existencia independiente».

Este nuevo concepto científico se eleva ahora a la categoría de generalización filosófica. Y así fundamos nuestro enunciado del Espacio-Tiempo histórico como la trama de

relaciones o Sistema Coordinado (C.S.) de cada fenómeno social –inseparable de su escenario–, y del conjunto de ellos, expresado en la Historia, como coordinación *observable* de un proceso de desarrollo de sucesos históricos y como conciencia colectiva de ese proceso.

Subrayamos el vocablo *observable* para darle un alcance relativista. El Espacio-Tiempo histórico, como conciencia social del proceso cultural de un pueblo, puede o no comparar su grado de evolución con el de otros Espacio-Tiempo históricos. Tal ocurre con los pueblos-faros o guías de la antigüedad, cuando cada uno de ellos, en un lapso dado de la Historia es expresión culminante y señera de la cultura universal. Pero se relativiza desde el momento que, como acontece en la época moderna, la coexistencia de otros Espacio-Tiempo históricos permite establecer una escala de valores de los diversos grados de evolución de otros grupos sociales conformados en lo que llamamos «Pueblo-Continentes».

Hegel fue, por eso, el descubridor genial de un proceso dialéctico de pueblos creadores de culturas que se suceden unos a otros hasta desembocar en la multiplicidad de los tiempos modernos¹. Pero en nuestra Edad aparecen ya, inequívocamente, diversos Espacio-Tiempo históricos como conjuntos de fenómenos distintos y simultáneos. Y es de su relativo paralelismo que surge la estimativa de sus diferentes grados de evolución cultural y la inconciliable discrepancia entre la conocida y uniformadora cronología histórica europea y los múltiples «tiempos históricos» que cada «espacio histórico» determina.

1 «La primera categoría de la Historia consiste en la visión de cambio de los individuos, de los pueblos, de los estados, que existen durante una época, atraen nuestra atención y después desaparecen. Es esta la categoría del devenir». (Hegel – Extractos de La razón en la historia, lecciones que sirven de introducción a la *Filosofía de la Historia Universal*).

Pero surge asimismo una estimativa de velocidad, diversa en el proceso de evolución histórica de los pueblos, comparando los más avanzados con los que marchan en grado menor o con los que los sajones llaman «backward peoples» o pueblos de retaguardia. En efecto, cuando decimos «pueblos avanzados» establecemos una estimativa de velocidad. Esto supone que para apreciarla tomamos como puntos de comparación a los que han alcanzado mayor y menor desarrollo integral. Empero, en nuestra época, como hemos anotado arriba, ya no se trata de un solo pueblo guía, sino de una zona de pueblos que marchan a la cabeza de la evolución universal. Y así llegaremos inmediatamente a la conclusión de que la norma de mayor avance en los pueblos del mundo es su desarrollo en la técnica de producción. Hoy, los pueblos que marchan más velozmente en la evolución cultural del mundo son aquellos cuyos medios de producción se desarrollan técnicamente también con mayor velocidad.

Ahora bien, tomados éstos como expresión de máxima velocidad evolutiva, establecemos los grados de diverso «tiempo histórico», no coincidentes con la cronología generalizadora hasta hoy empleada. Ella corresponde a los pueblos que marcan el tiempo máximo —como en el Relativismo la velocidad de la luz es el punto de referencia para la estimativa del tiempo—, pero no a los que no alcanzan la misma velocidad de evolución.

Burckhardt en sus *Reflexiones sobre la historia universal* avanza esta penetrante observación: «Hasta ahora, la Filosofía de la Historia ha marchado siempre a la zaga de la Historia y procediendo por cortes horizontales; ha seguido siempre un orden cronológico» (Cap. I). Así los pueblos europeos —y su prolongación expandida norteamericana, en cierto modo—, pueden concebir su Historia clasificada en Antigua, Media, Moderna y Contemporánea. Pero esa

clasificación meramente cronológica resulta deformada en cuanto la observamos desde otro Espacio-Tiempo histórico. Consecuentemente, toda universalización en la estimativa, toda aplicación niveladora absoluta de una misma medida rígida para los distintos Pueblos-Continentes de la tierra es, pues, equivocada por irreal. De allí deducimos que cada Espacio-Tiempo histórico es un determinante poderoso para la observación del proceso cultural y para la estimativa de las normas y estímulos que tiendan a acelerarlo.

Y de allí deducimos también que la universalidad de los principios sociales y políticos es siempre relativa y está condicionada por cada Espacio-Tiempo histórico. Es aquí donde, en nuestra opinión, incide una de las negaciones dialécticas del marxismo, cuyos principios universalistas y absolutos se congelan en dogmas rígidos al pretender imponerse indistintamente a todos los Espacio-Tiempo históricos.

Insistimos, sin embargo, en establecer las diferencias entre «distancia espacial» y «distancia histórica», a fin de subrayar, en seguida, la descripción de velocidad y dirección en el Espacio-Tiempo histórico. Y recordamos el ejemplo de «la distancia espacial directa entre Inglaterra y Groenlandia, que puede ser menor que la que mide una línea aérea entre Inglaterra y el Japón, pero, considerada como distancia en la Historia –lapso de evolución de tiempo histórico–, está más cerca Inglaterra de Japón que de Groenlandia»². Y queda así establecido que esa «distancia histórica» no la miden los kilómetros sino los grados de evolución social de pueblo a pueblo. Así, Lima está más cerca en distancia histórica de Santiago de Chile, Bogotá o Ciudad de México que del Gran Pajonal de la zona amazónica peruana o de la primitiva aldea indígena en cualquiera de sus aisla-

2 *Sinopsis filosófica del Aprismo*. Cap. I de este libro.

dos páramos andinos. Y más cerca mentalmente, se siente un obrero, un estudiante, un hombre culto peruano, de un obrero, estudiante u otro hombre culto chileno, colombiano, mexicano o panameño que de un *campa* de nuestra selva. Esa proximidad no es geográfica sino «histórica» —dándole a la Historia su sentido social y su relación—. Es una proximidad de grado de evolución, de plano de cultura, de tiempo histórico que no es el cronológico con que aquél se mide y calcula históricamente.

El grado de evolución de un Espacio-Tiempo histórico dado, su velocidad y dirección, están determinados, pues, por los alcances de su progreso cultural. Se hallan esencialmente vinculados a la técnica de la producción, vale decir a su economía; la que está determinada e influida a su vez, por el medio geográfico, la capacidad biológica, racial, la intuición, la aptitud y grado de dominio de la Naturaleza, atributos colectivos todos éstos que accionan y reaccionan en el devenir histórico de los grupos sociales y en la conciencia de ese devenir.

En el proceso de desarrollo de los pueblos, es evidente que su mayor avance cultural está siempre en razón directa de su mayor potencia económica. La Historia lo demuestra así. Y en este aspecto el materialismo histórico ha logrado una amplísima confirmación. Empero, conviene esclarecer que esa mayor o menor potencia económica comporta una serie de factores determinantes que no sólo son la necesidad material de vivir o el deseo de satisfacer urgencias puramente físicas o intelectuales³. Se descubren, asimismo, una

3 En cartas escritas en sus años postreros Engels admitió que tanto él como Marx habían sobreestimado la importancia de los valores económicos. «La situación económica es la base pero los varios elementos de la superestructura... influyen en muchos casos en el curso de la lucha histórica» (Engels: *Carta a J. Bloch* —21 de septiembre de 1890—. *Marx & Engels Correspondence, 1846-1895. A Selection* —1934— pág. 375). Cita del libro *Teoría del Derecho* por Edgard Bodenheimer.— Fondo de Cultura Económica.— México, 1942; pág. 244.

serie de impulsos biológicos, raciales y mentales –fuerzas racionales e irracionales que diría Karl Mannheim– que inciden en la realidad telúrica de un escenario geográfico dado, y que, además, coinciden con una época singular en la cual se completa el conjunto de lo que representa el Espacio-Tiempo histórico de un grupo social. Porque no basta que exista el territorio, su riqueza, la raza que lo habita, las condiciones de producción y densidad demográfica necesarias para que un estado cultural aflore y se engrandezca. Grecia –sirva de ejemplo–, no ha repetido la edad dorada de su luminosa misión rectora del pensamiento humano. Ahí están su cielo y sus montañas, su indesarrollada economía agrícola, su mezcla racial, sus ciudades tranquilas como también su Olimpo vacío y su Acrópolis muerta; ahí están las higueras que menciona Platón y los laureles que coronaron a Sófocles. Pero el Espacio-Tiempo histórico de esa Grecia prócer que nos maravilla, pasó como pasaron el de Asiria, el de Persia, el de Egipto o el de China, el del Imperio musulmán o aquí, en Indoamérica, el de los Incas, mayas o aztecas. Y es que –repetimos–, no es sólo la economía, ni sólo la raza, ni sólo el clima o los determinadores físicos, ni sólo las influencias espirituales de otros pueblos. Es todo eso, pero coordinado y expresado en un grado máximo y consciente de velocidad histórica.

Así, los pueblos-guías surgen, culminan y más tarde decaen. Pierden su velocidad histórica máxima y dejan de ser pueblos-faros, pueblos-antorchas, pueblos-luz. Y así los que llegan a ser los más adelantados, los más evolucionados, los pueblos-guías por su mayor desarrollo cultural, marcan el término de comparación de los grados inferiores de desenvolvimiento social dentro de sus respectivos Espacio-Tiempo históricos. La civilización egipcia fue la que señaló el índice máximo de la velocidad de evolución en su Espacio-Tiempo histórico. Si hoy resurgiera, sería un proceso cultural retrasado, anacrónico, lentísimo. Lo serían

también cualesquiera de las grandes culturas que en su escenario y en su momento marcaron la más alta medida de evolución. Por eso la velocidad del Espacio-Tiempo histórico es relativa. Y aquello que pareció lo más veloz en progreso hace tres mil, o mil, o quinientos años —o apenas una centuria—, deviene, con relación al grado de velocidad evolutiva contemporánea, tan pretérito e inoperante como un carro babilónico o una cuadriga romana.

APRISMO, MARXISMO Y ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO

De: *ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO*, Capítulo VI.

APRISMO, MARXISMO Y ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO

Ya que, al cabo de algunos años, la teoría del Espacio-Tiempo histórico, enunciada por primera vez en *Claridad* de Buenos Aires, en 1935, ha vuelto a suscitar polémicas; y ya que no es posible extenderse sin medida en las páginas de una Revista como *Hoy*¹, de Santiago, necesariamente limitadas, permítaseme sintetizar mis puntos de vista sobre dialéctica, marxismo y Espacio-Tiempo histórico. Así, sumariamente, volveré sobre el tema de los fundamentos filosóficos del Aprismo usando para su defensa del mismo método dialéctico con que pretenden atacarlo los ortodoxos de Moscú:

- I.— Partiendo del principio dialéctico de que las contradicciones son inseparables de todas las cosas, y que el proceso de estas contradicciones constituye la dinámica de toda evolución, es evidente que las ideas y sistemas ideológicos, y por ende las filosofías y las concepciones del mundo, están sujetas a procesos que son reflejo y expresión de aquellas contradicciones y, consecuentemente, evolucionan también.

¹ Ensayo escrito en agosto de 1942 y que se publicó en el libro *Y después de la Guerra ¿qué?*. Pág. 176. Lima, 1946.

- II.- El marxismo, como sistema filosófico, como «una concepción del mundo»² (Plejánov) no es expresión divina de ese proceso universal de contradicciones inherente y consubstancial a todas las cosas. «Todo movimiento es un proceso dialéctico, una contradicción viva» (Plejánov). El marxismo no puede quedar fuera de las leyes dialécticas que presiden la evolución del Cosmos, de la Naturaleza y de la Sociedad. En consecuencia, el marxismo no está tampoco más allá de las leyes dialécticas que determinan el proceso evolutivo del pensamiento humano y de sus expresiones científicas, artísticas y filosóficas.
- III.- Este proceso universal de evolución, determinado por las contradicciones que, repito, son inherentes a todas las cosas, es la esencia misma de la dialéctica. «La contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda vida» escribe Hegel, porque «sólo cuando una cosa tiene una contradicción en sí misma, es que ella comporta impulso y actividad». (*Wissenschaft Der Logik* – Lib. II). Y ese proceso universal de contradicciones, se cumple por lo que conocemos como la negación de la negación dialéctica y oposición de contrarios.
- IV.- La negación dialéctica «no es decir que no» escribe Engels en el *Anti-Dühring*. Consecuentemente, negar dialécticamente no es «extender un acta de defunción» a lo que se niega, que tal cosa sería matar y no negar. Es conservar y superar al mismo tiempo; es negar y continuar. Y así, antes de Hegel, todo el proceso de la evolución social de la historia, de la naturaleza y de la ciencia, que aquel pensamiento refleja, es una sucesión de negaciones y superaciones determinadas por el hecho de que «todas las cosas

2 Cit. en el Cap. I.

son en sí contradictorias» (Hegel, *ob. cit.*).

V.— El proceso de la evolución del Cosmos, de la Naturaleza, de la sociedad, del pensamiento —de la historia en una palabra— no se detiene en nuestra época. Continúa fluyendo inconteniblemente. Y este siglo en que vivimos, no es sino el eslabón que pasa de una cadena móvil de milenios en perpetuo avance, desde el pasado hacia el porvenir. Por más grandioso que sea el pensamiento de los hombres egregios, por más extraordinario e influyente que sea su genio y su videncia, siempre pasan. Y como pasó Heráclito —el descubridor del devenir—, como pasaron Thales, Pitágoras y Demócrito, Platón y Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Spinoza, Bacon, Kant y Hegel, como pasaron todos los grandes espíritus que contribuyeron a descubrir las misteriosas claves del universo, así pasará Marx, y será también negado y superado...³ Este necesario devenir no es desmedro de su gloria. Antes bien, es su afirmación, pero afirmación en su Espacio y en su Tiempo, como continuidad histórica de su pensamiento y de su obra. Así se afirma también la autoridad y la contribución de cada genio de la ciencia, del arte y de la técnica, de la Filosofía y de la política, siempre desde su Espacio-Tiempo, determinante relativista de la inmortalidad...

Partiendo de estos cinco puntos, el Aprismo encara otra gran cuestión: ¿Cómo pasa, cómo deviene el marxismo? ¿Cómo se le niega y continúa? Y podemos sugerir —siempre sintetizando— que este pasar, fluir y negarse no es *mecanicista*, automático, sino *determinado*.

3 «La primera categoría de la Historia consiste en la visión de cambio de los individuos, de los pueblos y de los estados que existen durante un período, atraen nuestra atención y después desaparecen. Esta es la categoría del devenir». *Philosophie des Weltgeschichte*. (Extractos de la Razón en la Historia. Introducción).

Omnis determinatio est negatio, exclama Spinoza. Toda determinación es negación. Hegel dice en su *Lógica*, (Cap. II), que este problema spinociano, es de «una importancia infinita». Y Engels la cita también elogiosamente en el *Anti-Düring*⁴, como un aporte precursor a la dialéctica moderna. Así, por determinismo histórico, basado en la inherente contradicción de todas las cosas que llevan en sí mismas el principio de su propia negación, se produce el devenir del marxismo que pasa, se niega y transforma para ser superado.

Apoyando el argumento vale recordar lo que Engels escribe en su crítica de Hegel: «El antiguo método del examen y del pensamiento que Hegel llama método metafísico... tenía en su tiempo su razón de ser histórica... La antigua metafísica que consideraba una cosa como terminada totalmente, nació de una Ciencia Natural que examinaba las cosas muertas o vivas, como también acabadas. Pero cuando esta investigación llegó a avanzar lo bastante para permitir el progreso decisivo, esto es, la transición del examen sistemático de las transformaciones experimentadas por estas cosas en la naturaleza misma, también sonó entonces en el terreno filosófico la hora de muerte para la ciencia metafísica. De hecho, si hasta el siglo XVIII, las ciencias naturales eran una ciencia eminentemente coleccionista –la ciencia de las cosas acabadas– en el siglo XIX se transforma en la ciencia que coordina, en la ciencia de los procesos del origen y de la evolución de las cosas y del encadenamiento que liga en un gran todo estos procesos naturales». *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* - Cap. IV).

Esta cita, plantea lo que, en breve, dicen Einstein e Infeld en su libro *The Evolution of Physic* (N.Y. 1938, pág. 55) con las siguientes palabras: «Las generalizaciones filosóficas, deben fundarse en resultados científicos» O sea que

4 Primera parte, Cap. 12.

la filosofía es expresión, reflejo y suma de esos resultados. Por eso, *en cada época la filosofía tiene su razón de ser histórica cimentada en la ciencia de su tiempo*. Y por eso Hegel no pudo avanzar más lejos del límite de los descubrimientos y conclusiones científicas de su siglo⁵.

Empero, el *marxismo también tiene su razón de ser histórica*, y no puede avanzar más lejos del límite de los descubrimientos y conclusiones científicas de su tiempo. Y no siendo *profecía*, sino ciencia y sistema de la realidad, el marxismo no puede tampoco congelarse, ni cerrar los caminos directos de las negaciones y superaciones del futuro, en que Ciencia y Filosofía avanzaron cada vez más lejos. He ahí nuestro argumento central. Profecía

Al recomendar Engels que pertenece a Marx la concepción de un mundo como conjunto de *procesos* y no de cosas estacionadas, y al señalar los caminos del examen y explicación dialéctica de esos procesos de cada concepto, anuncia que así «habrá terminado para siempre la pretensión a las soluciones definitivas» a las «verdades eternas». Y agrega esta sentencia expresiva y valiosa: «No habrá que olvidar las limitaciones obligadas de nuestros conocimientos»⁶.

Son ciertamente esas limitaciones de conocimientos las fronteras insalvables de los avances científicos de cada época, o sea, en este caso que analizamos, las limitaciones del marxismo, ya que –recordémoslo de nuevo– *Omnis determinatio est negatio*⁷.

5 «Aunque Hegel como Saint-Simon fuera el cerebro más universal de su tiempo, ha tenido por límite la extensión necesariamente finita de sus conocimientos y también de otra parte los conocimientos e ideas de su tiempo, también limitados en extensión y profundidad». (*Anti-Dühring* – Introducción).

6 *Ob. cit.*, Cap. IV.

7 Spinoza es punto crucial en la filosofía moderna. La alternativa es: spinocismo o no hay Filosofía. Spinoza establece el gran principio: «Toda determinación es una negación». Hegel: *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la Lógica o «Grande Logique», III – 374-375).

El avance de la Ciencia no se ha detenido ni habrá de detenerse después del siglo XIX. Por muy deslumbradora que haya sido la conjunción de descubrimientos de esa centuria ilustre, la nuestra continúa en su progreso asombroso y abre perspectivas insospechadas y grandiosas al futuro. La Ciencia de hoy supera día a día todos los acontecimientos del pasado. Y una vez más demuestra, con su desarrollo, lo que llegará a ser en los siglos venideros. «No hay en la ciencia teorías eternas. Ocurre siempre que algunos de los hechos predichos por una teoría, no son comprobados por los experimentos. Cada teoría tiene su período de gradual desarrollo y triunfo, después del cual puede experimentar una rápida decadencia». (Einstein e Infeld, *ob. cit.* p. 77).

Si no hay eternidad en las teorías de la ciencia, tampoco la hay en la Filosofía, que es la suma de sus leyes. Las más grandiosas concepciones surgen, culminan y, siendo superadas por otras, pasan. Cada una tiene su razón de ser histórica; su lugar y su época, pero el desarrollo del pensamiento humano es perenne. Así, como todas las ciencias, el marxismo no puede exceptuarse sobrenaturalmente de esta ley a cuya comprobación tanto ha contribuido.

Ahora bien, ¿cuáles son las características fundamentales de la evolución científica contemporánea?

He aquí estas palabras, que he citado muchas veces ya, de un gran científico de nuestra época: «Un siglo del que sólo ha transcurrido la tercera parte ha sido testigo de dos grandes revoluciones en Ciencia Física. Estas están ligadas a las palabras Relatividad y Cuantos y han obligado al físico de hoy a mirar la naturaleza con un bagaje de ideas muy distinto del que estaba en boga en el siglo XIX... La vieja Filosofía ha dejado de ser eficaz a fines del siglo XIX... El físico del siglo XX se está labrando una nueva Filosofía». (James H. Jeans: *Los nuevos fundamentos de la ciencia*. Ed.

Castellana, Calpe. Cap. 1, págs. 11-12).

Y esta etapa revolucionaria de la Física no sólo aporta al mundo científico una nueva concepción de la materia, de la energía, del movimiento, de la gravitación y de los campos electromagnéticos. Con una nueva geometría, que niega a la tridimensional de Euclides, incorpora el principio de la cuarta dimensión, y así aparece una categoría del pensamiento, el continuo del Espacio-Tiempo indesligable de cada fenómeno físico observado.

El siglo XX confronta, pues, una nueva concepción de los principios científicos fundamentales de la Filosofía. Las ciencias matemáticas y físicas en que aquélla basaba sus grandes generalizaciones, están ya en revisión. La geometría clásica ha sido negada. Consecuentemente, «el Espacio por sí solo y el Tiempo por sí solo pasan al olvido y sólo una especie de unión entre ambos, conservará existencia independiente» (Minkowski, *cit.* por Eddington en *Espacio-Tiempo y gravitación*. Calpe, pág. 51).

No es difícil, entonces, aceptar este argumento: si se ha producido en los conceptos fundamentales de la Ciencia una verdadera revolución, ella debe proyectarse en la Filosofía. Y si esa revolución abarca el concepto mismo de la materia –hasta el punto que la teoría de la Relatividad ha establecido que ni la masa, ni el movimiento, ni la extensión en el espacio pueden calificarse como verdaderas cualidades primarias «de la materia» (Jeans, *ob. cit.* págs. 21-22)–, estamos ante una nueva concepción revolucionaria del materialismo filosófico, vale decir, ante un nuevo sistema de relaciones entre pensamiento y materia. Por lo pronto, el nuevo continuo del Espacio-Tiempo es ya una categoría mental inobjetable. «Hoy la teoría de Einstein explica un conjunto enorme de fenómenos naturales y no se conoce ningún hecho de la naturaleza que sea contradictorio con ella», dice Jeans (*Ob. cit.* pág. 49). Y Eddington nos da

esta expresión sintética de la nueva comprensión relativista: «Dadme materia y movimiento, dijo Descartes, y construiré el Universo». La mente invierte los términos: «Dadme el Universo (un Universo en el que existan relaciones) y construiré materia y movimiento». (Eddington, *ob. cit.* pág. 274). Arranca de este nuevo y estupendo paso de las Ciencias un distinto modo de ver el mundo. En las nuevas categorías científicas, la Filosofía tiene que encontrar sus nuevas bases. Y entre ellas la Filosofía de la Historia, porque ¿no es la esencialidad de la Historia relación de Espacio y Tiempo con el acontecer social?

El Aprismo aplica, pues, a la Filosofía de la Historia el nuevo concepto científico y filosófico del Espacio-Tiempo. Y en él se afina para el examen de las condiciones objetivas de la realidad social de Indoamérica y para la interpretación de su devenir histórico. No acepta, por ende, que nuestra realidad sea interpretada desde Europa, sino desde el Espacio-Tiempo histórico indoamericano. Rechaza por lo pronto, la división de la Historia Universal formulada, desde el ángulo de observación europeo, en Antigua, Media y Moderna, sujeta a la cronología del Viejo Mundo. Este, tiene su propio tiempo-histórico, inseparable de su espacio. Consecuentemente, no es «universal» esa división de la Historia. Es el «universo europeo» el que la ha concebido desde su realidad y para ella. Pero, con ojos de América, y desde suelo americano, no ya en colonia, nuestra antigüedad histórica no coincide con la antigüedad histórica europea, cronológicamente, ni es su Edad Media nuestra... De allí que cuando el marxista ortodoxo afirma desde el Espacio-Tiempo histórico industrial europeo que «el imperialismo es la etapa superior o final del capitalismo», responde el aprista indoamericano: «superior o final, allá, pero aquí, al llegar el capitalismo bajo la forma imperialista, es la primera etapa». La Historia lo demuestra, y no hay sino que examinar el

proceso de nuestro incipiente industrialismo⁸.

Cada Espacio-Tiempo histórico forma un sistema de coordenadas cultural, un escenario geográfico y un acaecer histórico que determinan la relación de pensamiento y devenir inseparable de la concepción espacial y de la medición cronológica. Cada Espacio-Tiempo es expresión de un grado de conciencia colectiva capaz de observar, comprender y distinguir como dimensión histórica su propio campo de desenvolvimiento social. Y si un pueblo sólo llega a la adultez cultural cuando alcanza la conciencia de su peculiar proceso de desarrollo económico y social, ella sólo es completa cuando descubre, con el acaecer de su historia, la categoría intransferible e indesligable de su propio Espacio-Tiempo. Y he aquí el transfondo de la Filosofía del Aprismo al intentar una interpretación del Pueblo-Continente Indoamericano.

⁸ Véase el prólogo del libro *El antimperialismo y el Apra*. México, 1928.— Santiago de Chile, 1935-1936.

**ENFOQUE APRISTA DE
IMPERIALISMO,
ANTIIMPERIALISMO Y
MARXISMO**

De: Separata de la revista *HUMANISMO*. México, 1954.

ENFOQUE APRISTA DE IMPERIALISMO, ANTIIMPERIALISMO Y MARXISMO

La problemática esencial de toda doctrina política bien fundamentada, es el claro planteamiento de su esquema filosófico. Y ello resulta nada fácil cuando la terminología que hay que usar viene a ser como viejos odres en los cuales se ha de verter vino nuevo.

Y este es el caso del Aprismo de cuya premisa inicial podría inferirse, en escala obvia, una serie de secuencias lógicamente engarzadas siempre que nuestras mentes estuviesen diestras y alertas por la educadora gimnasia de un buen raciocinio dialéctico. Sin embargo, nada es menos hacedero que relacionar conceptos cuando éstos –importa recalcarlo– arrancan de un postulado basal cuya insita significancia ha sido propuesta como una innovación.

La premisa normativa del Aprismo enunciada en sencillas y asequibles palabras es ésta: los problemas sociológicos y específicamente los político-económicos de Indamérica son diferentes de los de Europa, por consecuencia las soluciones deben ser asimismo diferentes.

Y esa proposición que no requiere mayores explicaciones –formulación primicial del Aprismo desde hace 30 años– esencializa toda una tesis de nombre más imponente y, para no pocos, enrevesado: Espacio-Tiempo histórico.

Vale ensayar aquí una sumaria divulgación.

ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO EN PALABRAS SENCILLAS

Muchos han oído hablar, comprendiéndolo o no, del Espacio-Tiempo físico, descubrimiento angular del relativismo einsteniano, sin el cual la ciencia de la edad atómica –y su filosofía– no podrían ser abarcadas.

Algunos, los menos, han oído también hablar de lo que yo llamo Espacio-Tiempo histórico, y lo habrán entendido o no.

Mi tesis es la siguiente: que así como hay un Espacio-Tiempo físico, tanto *objetivo* como *subjetivo*, vale decir, de perspectiva y de conciencia; del mismo modo hay un Espacio-Tiempo histórico *objetivo* y *subjetivo*, vale decir, de perspectiva y de conciencia.

Es menos difícil comprender el Espacio-Tiempo físico de perspectiva u objetivo, que el subjetivo. Y lo propio acontece con el Espacio-Tiempo histórico. Así, se entiende mejor que un tren o un ómnibus que marchan tienen una dimensión espacio-temporal dentro del tren o del ómnibus, y otra dimensión fuera de ellos. O que si se arroja una piedra, o un hombre salta desde el tren u ómnibus, quien observe este hecho tendrá una diferente idea de él según que lo vea desde el tren y ómnibus, o desde el suelo a donde la piedra cae o el hombre llega. Como aparecería con otras características si aquel mismo fenómeno pudiera ser observado desde otro planeta. Y todo esto es Espacio-Tiempo físico de perspectiva u objetivo.

Es, empero, más arduo comprender la conciencia o mente *subjetivos* del Espacio-Tiempo. El físico británico Jeans lo ilustró con su famosísimo ejemplo del hombre que salta de un ómnibus en marcha para llegar al piso de la calle sin caer. A fin de lograrlo, dice Jeans, el hombre deberá cambiar, mientras salta, su conciencia del espacio-tiempo

del vehículo en marcha en una conciencia espacio-temporal referida al suelo al cual llega. Y si esta transición mental o consciente no se opera, caerá.

En la historia hay perspectivas de Espacio-Tiempo también; según desde donde se observe un fenómeno éste variará objetivamente. Ya se ha dado como ejemplos el caso de Jorge Washington o Simón Bolívar, traidores en Inglaterra y en España y libertadores en América; o tratándose del descubrimiento de ésta, que para los americanos fue el descubrimiento de Europa –quien descubrió a quién– etcétera. Pero también hay una conciencia histórica espacio-temporal, una dimensión subjetiva del Espacio-Tiempo, individual y colectiva. Según mi tesis, cuando los pueblos alcanzan esta subjetividad, esta alta conciencia de su escenario cuatridimensional comienza o cambia la Historia.

Hegel ha dicho: «La Historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando éste se eleva a su conciencia». La tesis aquí propuesta aduce: cuando se eleva a la verdadera conciencia de su intransferible espacio-tiempo.

Sobre tales postulados el Aprismo opone al precepto de Lenin: *El imperialismo es la última o superior etapa del capitalismo*, esta aserción: «Sí, la *última* o superior etapa del capitalismo en los países industriales altamente desarrollados, pero la *primera* o inferior etapa en los países de incipiente desenvolvimiento económico». Como se ve, el imperialismo queda así referido a dos espacio-tiempo históricos: aquél de donde el fenómeno se imparte y aquél a donde el fenómeno se proyecta o llega.

EL IMPERIALISMO, FENÓMENO ECONÓMICO AMBIVALENTE

De acuerdo con esa definición del imperialismo económico –referida al Espacio-Tiempo de los países de donde procede o al del Espacio-Tiempo de los países a donde llega– éste al producir la exportación de capitales viene a cumplir en los países económicamente retrasados «la primera etapa del capitalismo»; o sea, el advenimiento del sistema capitalista mismo. Y como es evidente que el capitalismo depara una etapa superior a la de la economía agrícola-feudal o mercantilista-colonial, precapitalista, entonces tendremos que aceptar esta conclusión: El imperialismo como fenómeno económico es el advenimiento del capitalismo industrialista en los países no desarrollados. Y como el industrialismo y el capitalismo significan un grado más alto de progreso sobre las formas de producción anteriores, el advenimiento del imperialismo en los países poco avanzados económicamente comporta también un paso hacia adelante en los modos de producción y de cambio.

Luego, hay un lado constructivo y progresista en el imperialismo como primera o inferior etapa del sistema capitalista en las zonas de incipiente desenvolvimiento.

Pero el imperialismo, tal aconteció y acontece con el capitalismo no es sólo progreso económico. También trae injusticias y es opresor, negativo e inhumano en sus formas de explotación de los pueblos coloniales y de sus incipientes proletariados. Además, el imperialismo económico se presenta generalmente asociado a los excesos del imperialismo político.

Todo lo cual nos lleva a subrayar la ambivalencia del concepto «imperialismo económico» y su clara distinción del «imperialismo político». Hay en el imperialismo, al igual que en todo el sistema capitalista, un aspecto positivo y progresista y otro negativo y destructor.

De aquí que el Aprismo sostiene desde hace 30 años que nuestro antiimperialismo debe ser ante todo un movimiento constructivo: aprovechar la ineludible etapa capitalista de nuestra industrialización y defender al mismo tiempo a las masas trabajadoras de la injusticia social y a nuestros pueblos del sojuzgamiento colonial.

MARXISMO DIALÉCTICO Y MARXISMO CONGELADO

El Aprismo, desde su enunciación hace 30 años, declaró su negación del marxismo dogmático, ortodoxo, inmovible. Y afirmó nítida y reiteradamente que adoptaba la dialéctica marxista como un hilo de Ariadna en el laberinto de teorías contradictorias y confusionistas que pululaban desde Europa. Hilo pero no brida, andadera pero no traba, el marxismo fue adoptado por nosotros en su móvil elasticidad filosófica, como una doctrina que –al igual que todo en la naturaleza y en la historia– debe ser negado y superado por nuevas concepciones. En ese sentido y preferentemente por el carácter de su dialéctica, el Aprismo ha sido y es marxista: para negar dialécticamente al marxismo; para recusarlo y superarlo. Porque desde su iniciación el aprismo nació esgrimiendo tal negación, desde el momento que opuso a la realidad económico-social europea las características de la realidad económico-social indoamericana, y rechazó la idea de partidos o dictaduras clasistas y reconoció en el imperialismo la primera y no la última etapa del capitalismo. Es decir, no aceptó jamás al marxismo como un dogma.

Además propugna otra negación y superación del marxismo.

Así basa su negación dialéctica en los mismos fundamentos que sustentan al marxismo; al igual que éste negó al hegelianismo. En efecto, el esquema marxista se

afirmó en la ciencia decimonónica, en los que parecieron insuperables avances científicos y tecnológicos del siglo XIX. Pero como hoy toda esa ciencia y esa tecnología han sido superadas en forma que para Marx fue imprevisible, la filosofía marxista ha sido rebasada a su vez por el advenimiento de una nueva edad histórica cuya apertura se debe a la revolución de la ciencia y de la técnica más radical y vertiginosa de todos los tiempos. La edad atómica es la negación científica del marxismo. Y esto a partir de que toda la filosofía histórica de Marx se basa en aquel celeberrimo apotegma que remozza el pensamiento de Heráclito, *polemos pater panto* con el dictado marxista: *La violencia es la partera de la historia*. Hoy sabemos que esto resulta una falacia. La violencia atómica, las armas Termonucleares creadas por la nueva ciencia ya no serán «parteras» sino «sepultureras» de la Historia.

De otro lado, toda la concepción determinista de Marx está basada en un enfoque histórico que Toynbee llama acertadamente «egocentrismo europeo». Para Marx, Europa es el modelo y meta del mundo. E Inglaterra el país industrializado que «muestra a los no industrializados el camino de su futuro», según reza una de las más vulnerables aseveraciones del prólogo de la primera edición de *El Capital*. Además, Marx se basa en conceptos filosóficos y científicos del Espacio y del Tiempo, de la Materia, de la Energía y del Movimiento, de tipo *newtonianos*. Y todas esas nociones han sido recusadas y fundamentalmente alteradas por el relativismo einsteniano y por la teoría cuántica de Plank. Un simple razonamiento sobre el materialismo marxista nos obliga a recordar que su autor lo define «como las relaciones entre el pensamiento y la materia». Ahora bien, si la noción de la materia que Marx alcanzó ha sido totalmente cambiada por la nueva física de nuestro siglo, aquellas relaciones también han sido trastrocadas. O sea que si la materia *ya no es* lo que se creyó que era en el siglo XIX, el materialismo *no puede ser* el mismo tampo-

co. El llamado «socialismo científico» de Marx se basó en una ciencia ya transformada desde sus mismas bases.

El marxismo aplicó a la Historia la dialéctica hegeliana de que todo pasa, muere y es suplantado por ideas y cosas nuevas. El aprismo sostiene que esta ley hay que aplicarla también al marxismo, cuya muerte es tan natural como la fue la del primer hombre que descubrió que todos los hombres morían.

ENUNCIADOS APRISTAS CONSECUENTES

De todo lo anterior el aprismo infiere que por ser diferentes los problemas de Europa de los de Indoamérica, sus soluciones deben ser correlativamente diferentes. Que por tanto el trasplante indiscriminado de conceptos y sistemas del Viejo Mundo a nuestra realidad es absurdo. Comunismo, socialismo, fascismo, son resultantes de una evolución socio-económica que no es la nuestra. El anhelo universal de justicia y de libertad –fenómeno ecuménico relacionado al de las necesidades de alimento, abrigo, hogar, educación, bienestar– debe cumplirse de acuerdo con nuestra intransferible realidad espacio-temporal. Y ésta presenta un vasto escenario geográfico, ilimitados recursos naturales, infra-población, fusión de razas, condiciones todas extrañas al Viejo Mundo las cuales deparan un cuadro sociológico diverso del de aquél y posibilitan un intento de buen gobierno libre y justo.

El Aprismo propugna el aprovechamiento de la experiencia cultural del mundo civilizado en sus valores universales, el progreso social y el ensayo de una nueva concepción estatal: la del «estado democrático de los cuatro poderes». Y como reconoce que la historia del mundo entra con la edad atómica por el camino que lleva a un súper Estado mundial, conformado por regiones continentales

federadas, aboga, consecuentemente, por la previa unión de nuestros pueblos –sobre bases de libertad y civilidad– en los Estados Unidos de Indoamérica.

Mientras subsista el sistema capitalista en los países de mayor avance industrial, el Aprismo establece que deben existir relaciones con el imperialismo, pues nuestros países poco desarrollados necesitan de capitales. Esta es la fase progresista o constructiva del imperialismo arriba demarcada. Y que los Estados Unidos de Indoamérica deberán organizarse sobre bases antiimperialistas, en cuanto el imperialismo es peligroso y negativo. A este antiimperialismo que el Apra llamó «un movimiento constructivo», desde hace 30 años, queda vinculado un plan de coexistencia y coordinación democrática de las dos Américas bajo el lema de *Interamericanismo democrático sin imperio*, o sea, sin imperialismo.

La revolución de nuestro siglo es la científica y tecnológica que superará la frustrada o declinante solución social del capitalismo que no ha logrado satisfacer sino en mínima parte las necesidades humanas; y la congelada promesa comunista. La aplicación pacífica de la energía atómica transformará las relaciones económicas, sociales y culturales. Y cuanto a Indoamérica aportará los instrumentos necesarios para vencer a la hasta hoy indómita naturaleza tropical a fin de posibilitar el íntegro aprovechamiento de sus ingentes recursos potenciales. Lo que no ha podido realizar hasta hoy ni el vapor ni la electricidad lo podrá cumplir la energía atómica. Nuestro ancho continente habrá de convertirse en un hogar propicio para toda una nueva humanidad.

Desfeudalización y tecnificación agrícola; cooperativismo en alta escala; capacitación cultural, política, tecnológica del trabajador manual e intelectual, que debe integrar la conformación de una democracia funcional,

deberán tipificar la dinámica del Estado o federación de estados indoamericanos. Hacia su estructuración debemos ir, comenzando por la adopción de la moneda única, por la creación de un solo ejército continental (que nos libere del militarismo político de los generales del «cuartelazo» que usurpan el poder civil por asalto) a fin de garantizar el advenimiento de un orden democrático de libertad, pan y paz, lema aprista.

ESPACIO-TIEMPO HISTÓRICO AMERICANO

De: *TOYNBEE FRENTE A LOS PANORAMAS DE LA HISTORIA*. Capítulo VI

CIVILIZACIÓN NOVOMÚNDICA

Queda visto, al tenor de las tesis de Toynbee sobre las génesis de las civilizaciones, como ellas no deben sus orígenes aisladamente, a determinadores geográficos o biológicos. *Los retos* a los que el hombre responde son *físicos y sociales*. Más, a despecho de presentarse, en ciertos casos, unos u otros predominantes, son siempre el resultado de la *interacción* de ambos.

Así, son retos físicos resaltantes: el de la desecación, en el surgimiento de las civilizaciones *egipcia y sumeria*; el de la gran altitud en las cordilleras, y el de los desérticos litorales del Gran Océano, en el iniciamiento de la *civilización andina*; las inundaciones y los extremos contrastes climáticos del invierno y del verano, en el origen de la *civilización sínica*; el mar, en el principio de la *civilización minoica*; y la agresiva floresta tropical en el advenimiento de las civilizaciones *índica y maya*.

Empero, Toynbee enumera los *retos* prevalecientemente *sociales*. El desmembramiento de la *Sociedad sumérica*, en la emergencia a las civilizaciones *hitita y babilónica*; la descomposición de la *Sociedad minoica* en el nacimiento de la *civilización siríaca*, y la desintegración de ésta, en la fusión de las sociedades *iránica y árbiga* que crea la *civilización islámica*; la caducidad de la *sociedad sínica*, en el origen de la *civilización del Extremo Oriente* —cuerpo principal—; la disolución de la *Sociedad Indica* en el comienzo de la *civilización hindú*; y el colap-

so de la *Sociedad helénica*, en la aparición de la *cristiana ortodoxa o bizantina*.

Cuando ambos *retos*, el *físico* y el *social*, aparecen ostensiblemente simultáneos, Toynbee lo indica: La civilización de Corea y el Japón confronta geográficamente un nuevo suelo, y a la vez, los contactos sociales con la del *Extremo Oriente*, de cuyo cuerpo principal se secciona y trasplanta. Las *civilizaciones helénica, yucateca y mexicana*, responden también al reto de tierras indóciles y a la desintegración de las sociedades antecedentes que son, en diversos grados, sus «Paternas»: La *minoica* en el caso griego, y la *maya*, en los de Yucatán, México y Centroamérica. La *civilización ortodoxa rusa*, desciende de la *cristiana oriental o bizantina* y se enfrenta también a un nuevo espacio territorial, y a las relaciones con el cuerpo principal de la que se desprende. Y la *civilización cristiana occidental*, responde asimismo al *reto físico* de otro escenario —el continental europeo—, y al *reto social* de la decadencia de la *sociedad helénica*. Más tarde, aquélla debía expandirse hacia los nuevos continentes del inventado Nuevo Mundo.

En todos los casos, el encuentro victorioso que genera una civilización vence, porfiada y duramente, condiciones adversas. El lema griego con que Toynbee blasona el segundo volumen de su obra es, a este respecto, una síntesis expresiva: lo bello es difícil. De suerte que, para el cabal cumplimiento del *reto-respuesta*, para la realización creatriz del «encuentro», la realidad desfavorable del contorno físico o las reacciones frente al humano, o ambas, son indeficientes. Las civilizaciones son causadas siempre por factores múltiples.

Toynbee advierte, cómo puede frustrarse el *reto-respuesta*. Clasifica dos tipos de civilizaciones fallidas: Las que «abortan» y las que se «detienen». De aquéllas

presenta como ejemplos a la *civilización cristiana del Extremo Occidente*; a la *civilización cristiana del Extremo Oriente* y a la *civilización escandinava*: La primera surge en «el borde Céltico», principalmente en Irlanda, después del año 375 de nuestra era, cual una respuesta al *reto físico* del nuevo suelo, y al doble *reto social* de la desintegración de la *Sociedad helénica* y al del desarrollo de la *sociedad cristiana occidental*. Pero el esfuerzo de los Celtas languidece ante la dominante influencia de ésta, y la creciente autoridad eclesiástica de Roma, entre los siglos V y VII. Y tras los destructores impactos de las invasiones vikinas, las cuales se repiten entre la novena y undécima centuria, Irlanda pasa a ser provincia de los dominios religiosos del entonces pujante cristianismo, y de los políticos ingleses, ya definitivamente, en el siglo XII.

La segunda civilización «abortada», en la nomenclatura toynbeana, emerge de las «crisálidas» del cristianismo nestoriano, en la cuenca del Oxus-Jaxartes. Pero sucumbe cuando esta región es incorporada al Imperio Árabigo, en el siglo VII de nuestra era. Y, últimamente, la tercera de este grupo, es la *civilización escandinava*, cuyos movimientos expansivos, entre los siglos octavo y oncenno después de Cristo, sobrepasaron a los avances celtas. Más, «aborta», debido a la interposición de los paganos eslavos y a que fue aislada por la *sociedad cristiana occidental*. Nacida en Islandia, la *civilización escandinava* comienza a extinguirse cuando los islandeses se convierten al cristianismo. Y después de haber fundado reinos en Rusia, Dinamarca y Noruega, éstos caen sucesivamente bajo la influencia de la *civilización cristiana*, que conquista y disloca a la *sociedad escandinava*, cuyos triunfos habían sido ya remarcables tanto en la literatura como en la política. Su primera empresa conquistadora ultramarina sobre Groenlandia, en los siglos X y XI –la cual llega a avanzar hasta el primer descubrimiento de América– pereció ante los entonces incontrastables rigores del contorno físico.

De las civilizaciones «detenidas», Toynbee enumera cinco: La *polinesia*, que no obstante sus épicos periplos oceánicos es inmovilizada por el *reto* invencible del *mar*. La *esquimal*, cuyos afortunados inventos prístinos –como el *kayak*, el arpón de pesca, el trineo de perros, la casa de nieve, y la utilización del aceite animal para combustible y de las pieles para materiales de indumentaria y construcción de tiendas– no alcanzan, ello no obstante, la victoria civilizadora frente al *reto del Ártico*. La de los *nómadas*, esencialmente «una sociedad sin historia», célebre por sus hazañas en la domesticación de animales pero, como la *esquimal*, una sociedad prisionera de los ciclos climáticos y de los de la vegetación, típicos de la estepa. La de los *osmalines otomanos*, cuyo *reto-respuesta* es el del tránsito del nomadismo a su fijación en un escenario alienígena, en el cual debieron ejercer su dominio sobre comunidades casi indómitas, más que sobre los animales; cuyo *tour de force* fue la severa organización de la comunidad otomana, a base de esclavos y del rígido mantenimiento de su imperio sobre «un ganado humano». Finalmente, la de los *espartanos*, quienes enfrentan el *reto social del crecimiento* de su población en razón inversa del aumento de sus medios de subsistencia –en el siglo VIII a. de C.– lo cual determina su política de expansión. Pero cuyo espíritu militarista «mantiene cautivos a los conquistadores» y anula sus propias energías.

Puede, por tanto, inferirse que todo *reto-respuesta* creador de una civilización lleva implícito el logro de una forma de *condominio* entre el hombre y el espacio que le sirve de escenario, y una aumentante predominancia sobre el contorno social que resiste, influye, pero al fin se somete al innovador impulso de la sociedad que surge. Aquel *condominio* determina en el grupo humano que ha respondido al *reto físico* la formación de una progresiva *conciencia de su Espacio*; la cual resulta de las acciones y reacciones entre el hombre y el medio en que se afina. Y

esa conciencia del Espacio, cuya definición, perfeccionamiento y elevación puede ser más o menos acelerada, es inseparable en su desarrollo de *una conciencia del Tiempo*. Y aquí aparece la transposición al campo de la Filosofía de la Historia, de la teoría einsteniana del Espacio-Tiempo físico, o sea la del Espacio de cuatro dimensiones, de las cuales, la tempórea, viene a ser como la escala y diapasón de la velocidad variable de las recíprocas influencias entre el hombre y la tierra en torno, impuestas al proceso de una civilización. Indesligable éste del escenario en que acontece, viene a ser, subjetiva y objetivamente, su *élan* dinámico y creador, su conciencia y su perspectiva.

Con palabras, hace ya años escritas, es intentable una reiteración a fin de elucidar: «Para que un Espacio-Tiempo histórico devenga determinante en la dialéctica de la Historia, debe existir no sólo como escenario geográfico y pueblo que lo habite; no sólo como continente y contenido histórico en movimiento, sino como plena función vital de su conciencia social del acontecer de la Historia. En otras palabras, como la capacidad psicológica de un grupo social, para realizar su historia y para interpretarla desde su propia realidad»¹.

A la presente definición de la conciencia social del Espacio-Tiempo Histórico –conformada a partir de la aceptación del *reto físico* o *humano* y a su *respuesta* victoriosa– podría añadirse un figurativo y esclarecedor paralelo, acaso no muy forzado, con los grados de la evolución del lenguaje y su conciencia que Cassirer clasifica en tres etapas ascendentes –el onomatopéyico, el intuitivo y el conceptual– de las cuales «la primera corresponde a la simple expresión de lo sensible; la segunda a lo signi-

1 Haya de la Torre; «Espacio-Tiempo histórico», *Cuadernos Americanos*; México, mayo-junio 1945. Véase el libro con el mismo título; Lima, 1948. Cap. II. (Este capítulo se incluye en el presente volumen).

ficado por Espacio, Tiempo y Número; y la tercera a las formas más eminentes y puras de relación»².

Por cierto que Hegel –cuyo es aquel avizor y profundo postulado prefacial de su *Philosophie der Geschichte*: «La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a su conciencia»– depara una descripción del origen y desenvolvimiento de la agricultura, que comienza con la fijación del hombre en un área espacial dada y determina el desenvolvimiento de sus conceptos del tiempo; la cual puede ser relativamente aplicable a la dinámica de los *retos-respuestas*, en función del surgimiento de la conciencia del Espacio-Tiempo histórico:

...establécese la agricultura, y con ella se fijan los derechos a la vida en común. El suelo fértil produce por sí mismo el tránsito a la agricultura de la cual surgen, inmediatamente la inteligencia y la previsión. La agricultura se rige por las estaciones del año. El cuidado del hombre no se reduce ya, sino que se extiende a largos plazos. Es preciso inventar instrumentos, y así surge la sagacidad de las invenciones y el arte. Se establece la posesión firme, la propiedad y el derecho, y, con ello, la división de clases. La necesidad de instrumentos y de almacenes, conducen a la vida sedentaria e implican la necesidad de atenerse a este suelo. Al formarse esta base,

2 Cassirer: *Ph'losophie der Symbolischen Formen. I, Die Sprache*; Berlín, 1923. Importa aquí recordar los siguientes conceptos de Lincoln Barnett –en su divulgación de las teorías de Einstein, acerca de las cuales éste opinó que «las ideas centrales de la teoría de la relatividad son presentadas extremadamente bien»–, cuando advierte que para Einstein «el espacio y el tiempo son formas de intuición que no pueden divorciarse de la conciencia, al igual que nuestros conceptos de color, forma y dimensión. El Espacio no tiene realidad objetiva, excepto como un orden y arreglo de los objetos que nosotros percibimos en él. Y el tiempo no tiene existencia independiente, aparte del orden de los acaecimientos por los cuales nosotros lo medimos». Lincoln Barnett: *The Universe and Dr. Einstein*. Ed. Mentor Book; Nueva York, 3ª edición, 1952. Prefacio del doctor Albert Einstein, fechado en Princeton, 10 de septiembre de 1948. Cap. II, pp. 21-22.

*surgen los determinadores de la propiedad y el derecho. Y con ello se engendra la posibilidad de un gobierno general, y, esencialmente, del imperio de las leyes. Surgen en estos países grandes imperios, y aquí comienza la fundación de estados poderosos*³.

La cita antecedente –sea esto subrayado al pasar– más parece del materialista Marx que del idealista Hegel y demuestra la poderosa autoridad del maestro negado sobre el discípulo heterodoxo. Pero ella es pertinente y válida para ilustrar lateralmente la tesis del Espacio-Tiempo histórico. Por más que en su sinopsis Hegel abarque orbitalmente desde el inicio organizativo de las prístinas comunidades sedentarias hasta la culminación civilizadora de una plena conciencia espacio-temporal-histórica. Empero en ella se reconocen los grados de su progreso, desde la «simple expresión de lo sensible», con las palabras de Cassirer –primera respuesta a la «necesidad de atenerse al suelo», de la cita de Hegel– hasta las formas superiores de relación. No es, acaso aventurado, aquí parafrasear el dictamen hegeliano sobre el comienzo de la historia, al decir que ésta, en las civilizaciones, aparece cuando un pueblo se eleva a la conciencia íntegra de su Espacio-Tiempo. Vale decir, cuando sobrepasa sus relaciones primordiales con la tierra fecunda o reacia, regidas por las estaciones del año y cuando desde estas nociones elementales y rutinarias de su dimensión espacio-temporal, característica de todas las comunidades primitivas, puede realizar el tránsito hacia la situación dinámica de las civilizaciones impulsada por el despertar de aquella conciencia.

Al extinguirse ésta, al romperse su trama de relaciones, láxanse las civilizaciones y decaen: «El Espacio-Tiempo pierde su vínculo social consciente, los elemen-

3 *Lecciones de la filosofía de la Historia Universal*. Fundamentos Geográficos (Cit. en el libro *Espacio-Tiempo Histórico*, por Haya de la Torre; Lima, 1948, Diálogo II).

tos humanos se dispersan y el determinador cultural se extingue. Quedan entonces los escenarios vacíos, aunque sobrevivan las razas y sus necesidades vegetativas; y desplázanse los *campos gravitacionales de la historia* a otros *campos* o sistemas de coordenadas, que adquieren la conciencia histórica de su Espacio y su Tiempo hasta hacer de ella una expresión cultural predominante»⁴. Valedero es recordar aquí que Toynbee asigna a las sociedades la denominación de *campos inteligentes de la historia*.

Se ha dicho arriba que la tesis del Espacio-Tiempo histórico, lo considera, cual el de la física, tanto subjetiva como objetivamente; tanto una conciencia como una perspectiva. Citado ya en otra parte, el pensador Ortega y Gasset, se expresa en adelantadas palabras de hace tres decenios sobre la Teoría de la Relatividad, e importa recordarlas ahora:

«La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético y se tendrá una nueva manera de sentir la Historia y la vida... En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de confrontamiento con el cosmos equivalente al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como una perspectiva occidental»⁵.

Y aquí nuestra reiteración: además de una «perspectiva china» —o dígase hindú o islámica, o americana— existe una *conciencia espacio-temporal-histórica*, de la cual aquella o aquellas perspectivas son sólo proyección de ángulos y modo de verlas. Y no solamente para tener

4 Haya de la Torre: *Espacio-Tiempo Histórico*, Lima, 1948, p. 39.

5 Ortega y Gasset: *El tema de nuestro tiempo* (Cit. en el libro *Espacio-Tiempo Histórico*, por Haya de la Torre; *op. cit.* Diálogo II).

en cuenta cómo se las ve desde occidente, sino cómo ven ellas, desde su espacio-tiempo, a los occidentales.

Si los procesos de la historia son obviamente impensables sin precisas nociones de Espacio y Tiempo –no solamente porque la Geografía y la Cronología son «los ojos» de la historia– ellas están esencialmente vinculadas a los nuevos valores que la ciencia contemporánea otorga a esos conceptos. Carrel, en el luminoso capítulo V del libro que lo hizo mundialmente famoso, puntualiza como «aunque distinto del Espacio, el Tiempo es inseparable de él, tanto en la superficie de la tierra como en el resto del universo; tanto para el biólogo como para el físico»⁶. Y Herbert Dingle precisa la distinción entre el absoluto Espacio y el absoluto Tiempo newtonianos, independientes uno del otro –cuya definición tuvo decisiva influencia en la filosofía de los siglos XVIII y XIX–, y la Teoría espacio-temporal relativista:

*Para Newton, el Espacio y el Tiempo fueron el escenario sobre el que se representaba el drama de las fuerzas y movimientos. Para Einstein, el drama está mezclado y confundido con el escenario: El drama es el escenario*⁷.

Ahora bien, en el drama histórico «del escenario», juegan las dobles categorías toynbeanas del obstáculo y del ataque; del contorno telúrico, o del social, que *retan* y del grupo humano que *responden*; del suelo que desafía y de la sociedad en tránsito a la «situación dinámica de las civilizaciones», que vence o que retrocede, que domina o que perece. El drama epiloga así: o en la victoria del escenario que invencible detiene, o en el *happy end*, mucho menos frecuente, del hombre que responde al *reto del*

6 Alex Carrel: *La incógnita del hombre*, Cap. «Tiempo, Interior, Fisiológico y Psicológico», Cap. V.

7 Herbert Dingle: *Science and Human Experience*, London, 1931 (Cit. en el libro *Espacio-Tiempo Histórico*, op. cit., Diálogo I).

Espacio y adquiere y eleva una conciencia de él. Mas este *reto-respuesta* es inseparable de la conciencia del Tiempo, su ritmo protagónico; elemental y lento más que estanco, en las oscuras sociedades primordiales, y acelerado, cuando las civilizaciones inician «la marcha de la historia».

Al completar esta sumaria presentación de la tesis del Espacio-Tiempo histórico, y de lo que en ella es osada disidencia de la teoría toynbeana sobre el *elán* que impulsa el tránsito excepcional de las sociedades primitivas, relativamente estáticas, en la situación dinámica de las civilizaciones, justo es revelar cómo Toynbee ha demostrado que no son los determinadores económicos los omnipresentes en su génesis. El hecho, científicamente verificado, de contarse por centenares las comunidades precivilizadas y de no llegar a diez las que de ellas se han transformado en civilizaciones, es argumentalmente decisivo en favor del dictamen del ilustre historiólogo británico. Pues el contraste entre la imperiosa universalidad de las necesidades materiales, de las que ninguna sociedad está exenta, y la rareza de los casos en que aquellas aparecerían como causales de la existencia de una civilización, recusa, en este respecto, la vigencia de los ortodoxos principios deterministas del materialismo histórico.

Cabe, sí, reiterar que el Espacio-Tiempo histórico no supone una aislada o exclusiva influencia geoclimática. Sobre ella escribió ya Hegel, pensando en Montesquieu, y quizás en Aristóteles⁸ cierta irónica observación alusiva «al dulce cielo jónico que se dice haber producido a Homero», y que sigue siendo el mismo, «no obstante lo cual sólo ha salido un Homero del pueblo Jónico»⁹. Tampoco es el Espacio-Tiempo histórico –y esto ha sido demostrado asimismo– una variante de la circunscripta geopolítica,

8 Aristóteles: *Política*

9 Hegel, *Op. cit.* Fundamentos Geográficos.

más lejana aún de nuestra tesis. Pero ella no es ajena, y menos contradictoria, equiparada con las categorías *reto-respuesta* de Toynbee; aunque ensaye una nueva posición etiológica sobre las génesis de las civilizaciones: Reto, desafío, *challenge*, suscitan la raíz conceptual del *polémos* griego; acción y reacción, lucha, triunfo, o derrota. Mas en la contienda del hombre con su espacio geográfico, toda victoria sobre éste deviene un *condominio* creador, cuya afirmación resulta en una síntesis plástica de recíprocas influencias. Pues, mientras el hombre es desafiado y sujeto por fuerzas naturales circundantes aún poderosas, debe, para contrarrestarlas, descubrir y perfeccionar metodologías técnicas; «inventar instrumentos», según recalca Hegel. Y esta etapa primaria de invenciones, no es únicamente imperativo al devenir de las sociedades civilizadas, inventoras de muchos instrumentos y quehaceres de utilidad básica en la vida del hombre. De suerte que, la diferencia entre la comparativa quietud de éstas y el dinamismo de aquéllas, distingue dos nociones disímiles del Espacio y del Tiempo, respectivas a la primitividad y a la civilización propiamente dicha. Pero es en ella que la conciencia del Espacio-Tiempo alcanza las formas más eminentes de la abstracción, y de esta suerte llegan los pueblos a lo que hemos llamado «su uso de razón histórica».

Así, la conciencia social del Espacio-Tiempo histórico evoluciona, se enriquece y depura, desde las formas primiciales que en conocida semántica didáctica se llama de *adaptación al medio*, o vida vegetativa, de decurso sin mayores mudanzas, hasta las supremas expresiones de cultura y hegemonía; desde el inicio de las primerizas pugnas por el afincamiento de los grupos o tribus, en un espacio dado –embrionarios *retos-respuestas*, y balbucesantes intentos de *condominio* entre el hombre y su espacio– hasta las cabales y expansivas creaciones civilizadoras. Estas, pueden encumbrarse a la jerarquía de *iglesias universales*, su etapa política cenital. Y pueden coexistir también con

otras civilizaciones; siendo cada una de ellas distinguible por la índole peculiar de su conciencia espacio-temporal.

* * *

La historia de América, «muy antigua y muy moderna», presenta casos mayores de *retos-respuestas físicos y humanos* que son ostensivos paradigmas del proceso formativo de la conciencia del Espacio-Tiempo Histórico, logrado hasta sus más sobresalientes culminaciones civilizadoras. Toynbee clasifica a dos de las nuestras entre las civilizaciones originales, «sin parentesco anterior»: la *maya* y la *andina*. La primera, responde al *reto geoclimático* de la lujuriosa floresta tropical. Y la segunda, al de la *altitud* –insuperada en el escenario de otra civilización– y al de los estériles desiertos costeros del Pacífico. La *Civilización maya* culmina brillantemente, pero se desintegra con el derrumbe de su *Estado universal*, cuyo Primer Imperio irradió su dominación sobre gran parte de la Mesoamérica y probablemente propagó influencias aún más lejanas. De su descomposición resultan la *Civilización yucateca* y la *Civilización mexicana*. Y ésta última es la única de las tres que hallan en pleno desarrollo los conquistadores occidentales europeos; pero –a tenor de la observación de Toynbee– antes de que ella llegara a instaurar su *Estado universal*, de supremacía azteca llamado a ser nonato el Imperio de Centro América, que es suplantado por el Virreinato de la Nueva España.

Al sur, la *Civilización andina* comprende todas las culturas antecedentes de los flancos cordilleranos del lado amazónico y de la costa oceánica, y evoluciona hasta conformar el *Estado universal* unitario del Imperio de los Incas. Su *encuentro* con la invasora *Civilización cristiana occidental* en el siglo XVI de nuestra era produce

—al igual que en el caso de la *Sociedad mexicana*— su colapso.

La *Civilización maya* responde, pues, al *reto de la selva tórrida* que el hombre centroamericano vence hazañosamente, hasta que, según todas las conjeturas, la selva misma lo derrota en el epílogo de su espléndida proeza cultural. La *Civilización yucateca* responde al *reto físico* —tal se ha dicho— de las tierras calizas y de la misma selva, y al *social*, de la desintegración de la Sociedad «paterna». Y la *mexicana* expandida hacia la meseta de la Sierra Madre, responde al *reto geográfico* del nuevo y más elevado suelo, y al *humano* de las impertérritas sociedades anteriores en él establecidas. La *Civilización andina* asienta sus más firmes bases en lo alto de la cordillera, y desde ella domina y absorbe a los reinos del litoral y funda un imperio de vasta amplitud longitudinal —desde el Pasto hasta el Maule— limitado por el mar, al occidente, y por los bordes de la escarpa, en sus declives fronteros de la baja y cálida llanura amazónica.

Muy al norte de los dominios de la *Civilización mexicana*, tierra arriba de los anchos desiertos sólo esporádicamente poblados, habitaban otros tipos de comunidades indígenas cuyos grupos corresponden a los tribales primitivos. La América septentrional, o el sector atlántico de ella a donde el europeo arriba, deparan un escenario muy diferente de los comprendidos en el territorio de los reinos e imperios de México y los Andes. Y de estos contrapuestos caracterismos entre los contornos geográficos y humanos que debieron confrontar los europeos al implantar sus colonias en cada una de las dos Américas se infiere una proposición complementaria de la tesis del Espacio-Tiempo histórico.

Hegel, en un atisbo generalizador muy conocido, escribió, que, mientras Norteamérica fue *colonizada*, Sur

o Indoamérica, sólo fue *conquistada*¹⁰. En lo que tal aserto tiene de verdadero, puede tomar su punto de partida un breve análisis de las diferencias entre las dos trayectorias invasoras de los europeos hacia el Nuevo Mundo, a la luz de la teoría de Toynbee sobre los *reto-respuestas*. A la cual va aquí sumada la aplicación de nuestra tesis.

El *reto físico* al que responden los colonizadores de la zona norteamericana, de la que debería impartirse después su acción civilizadora, es *el de la extensión*. La emigración inglesa, fundadora de los que hoy son los Estados Unidos del Norte, navega hacia América en dirección perieca, sin salir de la zona hemisférica septentrional, y sin encontrar en el nuevo espacio geográfico al cual llegan, violentas alteraciones del suelo y de clima. Tampoco choca con poderosas organizaciones nativas político-sociales. «Ni en Virginia, ni en ninguna otra parte, fueron los ingleses a descubrir, conquistar o saquear sociedades indígenas ricas en raros tesoros, como los españoles habían encontrado en México o en el Perú»¹¹. De la «vieja y alegre Inglaterra» –*The Merry Old England*– emproan los peregrinos puritanos hacia la *Nueva*, que es, topográfica y climáticamente, como una Inglaterra *expandida*. La población colonizadora se organiza por corporaciones o compañías comerciales, que, como la de Virginia –1606– «gozará de todas las libertades, Garantías e Inmunidades», según Cédula Real; o, como la del «Mayflower Compact» –1620– formó «un Cuerpo político civil» a fin de hacer «justas e iguales leyes» para el gobierno de la Colonia, cuyos miembros deben usar «sus propias libertades»¹².

Así, la emigración anglo-sajona que va a Norteamérica –la cual de 1600 a 1770, se calcula en 750 mil per-

10 Hegel, *Ob. cit.* Introducción.

11 Charles and Mary Beard: *A basic History of the United States*, Cap. III.

12 Beard: *Ob. cit.*, Apéndice 1-2 y Cap. V.

sonas hábiles, cuyas «dos terceras partes tuvieron medios económicos para costearse el viaje y comenzar a trabajar, y la otra tercera fue formada por gentes pobres, pero con talento y destreza para el trabajo»¹³— halla un vasto y fértil espacio. Apenas necesita *adaptarse* a él. No confronta mayores diferencias ni en el grado y momento de las estaciones, ni en los accidentes geográficos, ni en la visión del cielo y de sus constelaciones. De esta suerte, el problema primario y grandioso del colonizador de Norteamérica, es, imperativamente, la respuesta al *reto de la extensión*. Y su conciencia histórica, movida por una firme y rebelde fe religiosa, y por un profundo anhelo de libertad —al que el llano espacio terrígeno fue, en este caso, incitador y propicio— aflora desde los años iniciales del afincamiento de los anglo-sajones en las nuevas tierras de América, con claras ideas político-sociales de autogobierno, de independencia, de justicia. Y así aparece prontamente su conciencia social del *Espacio-Tiempo histórico norteamericano*.

Esta conciencia espacio-temporal de las colectividades nord-europeas en Norteamérica, se manifiesta, ostensible, en una persistente y progresiva previsión de la *unidad territorial*, dentro de la disparidad, muchas veces extremada, en los grupos colonizadores. Ensanchar el Espacio dominado, sin dislocarlo, es el verdadero «destino manifiesto» de su innovado sentido histórico. Y este propósito multánime —¿su «sino» diría Spengler?— se cumple en períodos más o menos acelerados que son determinadores de su voluntarioso apresuramiento hacia la total independencia política, y de la sorprendente velocidad de su proceso civilizador. En él, la respuesta al *reto de la geografía* hace a la historia, que es «el drama de su escenario». Este, es ubérrimo pero vasto, y su vastedad es el desafío telúrico al que el colonizador debe responder, si la historia ha de ser posible.

13 Beard: *Ob. cit.*, Cap. II.

La colonización norteamericana se asienta, entonces, en las sólidas bases de la agricultura, de la industria forestal y en la minería. No la del oro que ha de ser descubierto mucho más tarde, sino la del hierro. Del cual envían ya su primer cargamento a Inglaterra en 1608 los pobladores de Virginia; donde comienza la explotación del tabaco y se inicia la sureña esclavitud de los negros. Pero, en Nueva Inglaterra y las colonias vecinas —en donde la esclavitud no prospera— el hierro se trabaja activamente antes de 1650, y la construcción de barcos para el comercio, vino a ser, consecuentemente, una de sus florecientes industrias mayores inmediatas.

La conquista ulterior del Oeste emprende la gran aventura de la moderna *conquest of distance* descrita por H. G. Wells en un libro afamado¹⁴. El caballo, la carreta tirada por bueyes, la barca velera, el bote y la balsa fluvial y lacustre, no bastan para el avance colonizador a través de desmedidos bosques, praderas y desiertos, en conflictos aquí y allí, con el terco rechazo de las pugnaces y dispersas tribus indias. *Ganar el Espacio abreviando el Tiempo* deviene, de esta suerte, una espontánea consigna colectiva de supervivencia, y de *condominio* del pueblo norteamericano con su solera geografía. El estimula, orienta y compele el rápido desarrollo de sus invenciones técnicas y es el signo de su acelerada evolución; él inspira su pensamiento político director, desde que obliga la retirada de los incómodos vecinos, holandeses y franceses, hasta que duplica el área de su territorio, cuando compra a Napoleón la enorme y rica Luisiana. Y cuando obtiene de España la Florida. Mucho más tarde —1845, 1848, 1853— la expansión sobre México, debía aumentar en más de dos y medio millones de kilómetros cuadrados su anchura territorial¹⁵,

14 H. G. Wells: *The Outline of Man's Work and Wealth*. Nueva York 1933, pp. 105-34, Part. III.

15 Jorge Tamayo: *Cuadernos Americanos*; México, julio-agosto, 1948. Artículo «Lo que perdimos y lo que nos queda», pág. 46.

y consolidar la posesión de la fecunda California, y después, la compra de Alaska, a Rusia, sobre el otro océano. El *pueblo continente* norteamericano quedó, de esta suerte, delineado en sus ingentes ámbitos.

Empero, *ganar el Espacio abreviando el Tiempo* no significa solamente, en la acción civilizadora de *Norteamérica*, enseñorear el contorno terrígeno para mantener, inerte, una extensión *cuantitativa* como en los grandes países asiáticos, o en Australia, Brasil, y en la Rusia de los zares «juntadores de tierras», sino dinamizarla *cualitativamente* con presionante celeridad. Así define el pueblo norteamericano su *velocidad histórica* –*su Tempo*– como la *raison d'être* de su equilibrio racional, de su esfuerzo hegemónico. De aquí el creciente poder creador de su tecnología inventiva –o del superador perfeccionamiento y utilización de coetáneas invenciones europeas– caracterizado por una serie casi ininterrumpida de descubrimientos, destinados, directa o indirectamente, a la conquista de sus distancias y a hacer más rápido el módulo de su producción, de sus comunicaciones, y en general, de su manera de vivir; a los tempranos ensayos de aprovechamiento de la máquina de vapor, para impulsar barcos de río, telares, molinos, fundiciones y a la primera patente de «máquina para hacer máquinas» de David Wilkinson –anteriores a 1800– sigue un período de extraordinarias victorias técnicas: El ferrocarril y la moderna navegación que aprovecha el invento de la hélice, desdeñado en Suecia; la mecanización de la siderurgia; las aplicaciones de la electricidad –telégrafo, teléfono, iluminación y fuerza motriz–; los canales, túneles, pistas, puentes y *ferry boat*; el concreto y el acero aplicados a la colosal arquitectura vertical; el petróleo, el asfalto, el automóvil, el linotipo, las máquinas de escribir y calcular, de mezclar, lavar, enfriar, votar, etc. El cinematógrafo, la radio, la televisión, la energía atómica, etc., ¡todos inventos que son velocidad! A diferencia de las técnicas y metodologías lentas y preciosistas de otras civilizaciones –las

artes y artesanías primorosas y pacientes, la arquitectura monumental de catedrales y castillos, tarea de siglos, en el despacioso desarrollo de Asia y Europa— el inquieto y voluntarioso espíritu norteamericano impone a su expresión cultural un alto grado de aceleración. Asentada en un Espacio gigante, el imperativo de la unidad dinámica de éste, apresura el proceso de su conformación y esfuerzo creador nacional: Ese es el signo de su *Espacio-Tiempo Histórico*.

Libertad individual, social, religiosa y política; unidad territorial fuerte y activamente vinculada —bajo el enfático y totalizante nombre de «América»¹⁶—, son primarias expresiones de aquel «destino manifiesto» norteamericano —*E pluribus unum*— impulsor de su ruta galopante hacia la plena civilización. La acaudalada plutocracia, el «multimillonario» de dólares, aparecen más tarde; y, frente a ellos, sus peculiares organizaciones obreras. Pero, primero existió el *hombre libre*, el ciudadano y la unidad social coherente, erigida sobre un democrático sistema de derechos. Los poderosos intereses económicos de los esclavistas del Sur, fueron abatidos por aquellos robustos principios de Libertad y Unidad que son su imperiosa tradición. Y la Guerra Civil, no solamente venció a los secesionistas con la bandera de un alto derecho humano, el de manumitir a los negros, sino, y acaso sobre todo, salvó al *pueblo-continente* norteamericano de la peligrosa división. En el ritmo acelerado del Espacio-Tiempo histórico norteamericano engrana su cinética vital: Del trabajo básico se eleva a todas las manifestaciones de la conducta, de éstas al pensamiento, a la ciencia, a la filosofía pragmática que «define la verdad como un principio de acción»¹⁷. Y así, cuando el hombre de nuestra época, procedente de otra realidad

16 En la célebre *Royal Charter for the Virginia Corporation del Rey Jacobo* (James) I de Inglaterra —1606— se usa la palabra «América»: «...at any place upon the said coast of Virginia or America».

17 Bréhier: *Historia de la filosofía*. Part VII, Cap. XI, 2. Pragmatismo: Estudio sobre Emerson y James (Traduc. castellana), Buenos Aires.

espacio-temporal europea, asiática o indoamericana, arriba a la de Norteamérica y se sumerge en ella, siente como que el tiempo *se le acorta*. Abreviarlo, es una imposición de la mente y acción colectivas. Y vale subrayar, a guisa de curiosa anotación al paso –porque nos atañe– que del idioma de sus más lentos y retrasados vecinos del Sur, los diccionarios y el uso popular norteamericano han incorporado y hecho suya la palabra castellana e italiana «pronto» y han recogido como peyorativo contraste irónico, el vocablo «mañana» para aludir a la dejadez y dilación latinas.

En la dimensión recreativa ocurre un fenómeno singularmente expresivo: El cinematógrafo, es cada vez más un intento de ganar y distraer la imaginación del espectador, impidiendo que ésta trabaje inútilmente. El cine norteamericano no permite escenas inactuales o ausentes, indeficientes en los teatros clásicos. Y viene a ser como la antítesis del teatro oriental, en el que el espectador debe *suponer* mucho del acontecer a través de la trama. Y el cine humorístico, cómico –el admirable de Walt Disney y sus epígonos–, trata de adelantarse insólitamente a todo lo imaginario, en los reinos de lo posible y de lo imposible, afanoso de identificar su audaz fantasía con esa «ilógica lógica» de los sueños –para atenernos a una estricta locución freudiana–. En ella, se aúnan movimientos, dibujo, color, alacridad, música y absurdo, dentro de una nueva dimensión de intempestiva y jubilosa armonía. Y esta forma sublimada de ganar al Espacio y al Tiempo, abarca otros planos y en variadísimas formas a las metodologías norteamericanas de la difusión de la cultura: En su periodismo y en su propaganda; en su pedagogía; en sus «business behaviour»; en su «campus» universitarios, y en la abundancia de divulgación sintética de aquella innúmera producción de «micro-films», de ediciones enciclopédicas y *digests* que esquematizan y compactan todos los temas y se especializan en la sumaria condensación de cualquier materia: ciencia, arte, literatura, técnica, filosofía, sexo...

Esa *velocidad histórica* que tipifica la civilización norteamericana, lleva a pensar, ingenua y admirativamente, en un vigoroso «pueblo joven», en una «raza nueva». Empero, «lo nuevo» y lo «joven» en el hombre norteamericano resulta sólo del escenario y de la conciencia de su Espacio-Tiempo, indesligables de su energía e ímpetu civilizadores. Para verificarlo, recuérdese que el pueblo de los Estados Unidos está constituido por las razas más antiguas de Europa y África. Procede, su población blanca, de los senectos troncos indo-europeos; de las tantas veces seculares culturas del Viejo Mundo. De Inglaterra y demás países del «occidente» y —un poco de África y algo de Asia— fluye la sangre de esa nueva nación o «pueblo-continente», rebosante de juvenil vitalidad, en un traslado migratorio, reciente y cada día acrecentado. Pero en el nuevo Espacio, surge inseparable de él una innovada concepción dinámica del Tiempo, y ambas mueven una distinta y acelerada continuidad del ritmo social. Hace, solamente, unos 350 años que se inició aquel ininterrumpido proceso migratorio, y de ellos apenas son un poco más de cien, los de su masiva aceleración. Ello no obstante, en cualquier momento de ese lapso, en el siglo pasado o en éste, ayer u hoy, el hombre civilizado que va a formar parte de la comunidad norteamericana se identifica inmediatamente con el apresurado y resuelto paso de su vida. Y cuando vuelve los ojos hacia el Espacio-Tiempo de donde procede, lo compara, reducido y lento, desde el ángulo ensanchado de su nueva dimensión histórica.

En esta tesis —valga la insistencia— aquel rejuvenecimiento se explica por el despertar de una propia conciencia espacio-temporal, como determinante histórico. Empero, él puede producirse también sin que el pueblo o raza cambie de contorno geográfico. Y cuando éste acontece, el pueblo o la raza se dinamizan o alertan, *se rejuvenecen*, por una nueva visión consciente de su contorno y de sus posibilidades dentro de él. Tales mutaciones bruscas

son como los «saltos cualitativos» de la dialéctica hegeliana. Raymond Aron al afirmar que en el concepto de la historia «lo que es decisivo es la conciencia del pasado y la voluntad de definirse en función de él», reconoce, asimismo, cómo «en este sentido se comprende la fórmula de Hegel: verdaderamente históricas sólo son las comunidades que elaboran una ciencia de su devenir»¹⁸. Sí; mas ella es inseparable de una *conciencia* del Espacio-Tiempo que se define, que se activa, que se acelera; y que también puede atenuarse y extinguirse. El Islam y su movilización vertiginosa —en contraste con la coeva lentitud inicial del medioevo europeo— desarrolló una súbita conciencia de su Espacio-Tiempo histórico, y por ella del imperativo de su rauda expansión. Los primeros siglos de su impulso y predominio, del Indo al Atlántico, son, sin embargo, tan asombrosos, como su mora y detención posteriores; a pesar de subsistir el área geográfica originaria y la misma raza realizadora de tan magnífica hazaña cultural. También, sobre el viejo y enorme territorio ruso, la tarda raza eslava, ha podido convertirse en la amenazante «joven Rusia», por una renaciente conciencia de su Espacio-Tiempo histórico, exaltada y pugnaz. Y los inminentes paradigmas de China e India son asimismo probatorios de la recuperación acelerada de los ritmos de una conciencia espacio-temporal, otrora brillantemente manifiestos, y después perdidos.

El *drama del escenario* histórico es otro, muy diferente del de los colonizadores de Norteamérica, en las empresas conquistadoras de españoles y portugueses que ganaron la mayor parte del Nuevo Mundo. Ellos —y esta consideración de orden geográfico es indesdeñable para

18 Raymond Aron: *Introducción a la Filosofía de la Historia*. Traducción Castellana. Buenos Aires, Losada, pp. 60-61. Pueden citarse aquí, asimismo, estas palabras de uno de los clásicos historiadores del Renacimiento, algunas subrayo: «El Renacimiento fue la liberación de la razón aprisionada en una cueva: *el doble descubrimiento del mundo externo e interno*». J. Addington Symonds: *Renaissance in Italy*. Vol. I, cap. I. Italy.

una justa estimativa— debieron en su derrota exploradora cruzar *diagonalmente* hacia el Sur; pasar de una y otra latitud y enfrentar en la tierra incógnita *retos geoclimáticos* cuyo rigor fue desconocido para los anglosajones que llegaron a Nueva Inglaterra, y a la vez, responder a *retos del contorno social*, particularmente ante la resistencia aguerrida de viejas y populosas organizaciones nacionales; pues todo fue para los tercetos aventureros ibéricos sorpresas y dificultad: Las selvas, pampas y desiertos arduos, la encumbrada e irrespirable altitud, las extrañas constelaciones del cielo meridional, la fauna, la flora y el hombre.

Acaso por el confrontamiento de tales obstáculos, y porque además eran otros el espíritu, los móviles, el credo religioso y el país de origen de los ibéricos, parangonados con los de sus rivales colonizadores del Norte, el comportamiento y las proyecciones de aquellas dos épicas hazañas divergen manifiestamente. El *encuentro de la Civilización occidental cristiana* con las *sociedades de América*, tiene, por tanto, fisonomía y resultados históricos desemejantes. Y aquél cuyo escenario abraza a las Antillas, México, Centro y Sudamérica, depara múltiples e inconfundibles aspectos, referidos a las varias zonas geográficas y a los disímiles grados de cultura de los grupos sociales oriundos. Que en estos aparecen comprendidas desde las comunidades de conformación más rudimentaria hasta las civilizaciones de ordenamiento más completo; como, en los climas y topografía, desde los bajos y húmedos territorios tropicales de bosques inextricables, hasta las altísimas, secas y frías mesetas cordilleranas.

Los sucesos descollantes de la conquista de Indamérica son las sojuzgaciones —a causa de la superioridad de las armas— de los dos grandes imperios sobre cuyos ámbitos estableció España, desde la primera mitad del siglo XVI, sus virreinos mayores: México y el Perú. Y en ellos, al igual que en las demás tierras sometidas al seño-

río ibérico, se instauró un régimen de trabajo basado en la total servidumbre de los pueblos vencidos. Por cuanto el objetivo principal de la empresa colonial, fue la busca y beneficio del oro y la plata, la economía agrícola, con la cual las sociedades americanas habían alcanzado logros extraordinarios, dejó de ser el fundamento de la producción del imperio advenedizo, y fue suplantada por una forma colonialista de régimen feudal y un centralizado mercantilismo artificioso cuya fuente de explotación era la minería de aquellos preciosos metales incesantemente exportados.

Se explica así –y este es un resaltante ejemplo de la imprevisión española y de los grandes yerros de su imprevista y unilateral economía en América– que productos naturales, como el eficaz y único entonces fertilizante peruano llamado «guano de las islas», no fuera exportado a Europa durante el coloniaje, a pesar de haber sido conocido y profusamente utilizado por la eficiente técnica agraria de los Incas. Y cabe presumir que si, ya desde los siglos XVI o XVII, España se hubiese adelantado previsivamente a transformar su agricultura y la europea con el monopolio y distribución de tan poderoso abono, no solamente habría producido una radical mudanza tecnológica de profundas consecuencias económicas, sino algo más: La influencia política española hubiera alcanzado una imperial solidez y pujanza de proporciones imprevisibles; a no dudar, mayores y menos efímeras que las que el oro y la plata le dieron. Esta «revolución» en el incremento de la agricultura europea, debió producirse mucho más tarde, en el siglo XIX, y ya después de la Independencia indoamericana –por obra de alemanes y británicos– cuando el guano fue considerado con la electricidad y el vapor, una de las «maravillas» de la época. Bueno es advertir que muchos de los primeros cronistas de la Conquista de América –y bastaría mencionar al Inca Garcilaso de la Vega– describen detalladamente los métodos de fertilización conocidos de

antiguo por los peruanos y revelan la gran importancia del guano y la celosa defensa gubernamental de las aves marinas que lo producen. Pero él no fue exportado a Europa, durante tres centurias, hasta después de la épocal visita a América del sabio Alejandro von Humboldt. Como tampoco, el molino de viento –en el siglo XVI una de las máquinas auxiliares del trabajo humano más necesarias– fue llevado a América.

Y es que sólo el hombre aborigen –y en las regiones tórridas el importado negro– fue el exclusivo y gratuito instrumento de labor. El colonizador ibérico no llegó a América para trabajar la tierra o la mina con sus manos, sino a hacerla trabajar por millones de siervos y esclavos. Los «repartimientos» y las «encomiendas» de indios, que tipifican la modalidad feudal de la economía de la colonia, causaron según es sabido, cruentas luchas entre los conquistadores, a despecho de las ordenanzas reales que en favor de aquéllos se dictaron. En comarcas bajas y cálidas, como las del Caribe, fueron en pocos años exterminados los nativos, o donde faltaban brazos, como en las del Brasil, el negro reemplazó al indio o se sumó a él. Pero en las regiones altas, inhóspitas para el africano, el íncola de la montaña debió ser utilitariamente conservado. Minas ha habido y hay en América, y tal vez de las más ricas, donde por su altitud ningún otro hombre del mundo podría trabajar. Y este hecho explica cómo el indígena de las sierras resultara el más amparado por las *Leyes de Indias*, pues era insustituible para la labor en tales niveles¹⁹.

19 Sobre los efectos de la altitud andina son ilustrativas las siguientes citas: Inca Garcilaso, *Comentarios Reales*, 2ª p.; Lib. II, Caps. XXXV y XXXVI, con citas de Gomara y del P. Acosta, dice: «...la gente del Marqués (Pizarro) iba mareada y maltratada de las muchas nieves que había en la sierra y recibiera mucho daño. Y por ir tales el Marqués se volvió con el ejército de los llanos y Don Diego (Almagro) se fué al Cusco». En el Lib. I de la 2ª parte, Cap. XXVIII, dice Garcilaso que, de Cajamarca al Cusco: «Hernando de Soto y Pedro del Barco y los otros cuatro españoles ivan en hombros de indios en sendas *hamacas*». Y en el Lib. II, en

El autoritario régimen político-social impuesto en los virreinos, fue concorde con el económico. El absolutismo y el privilegio, la intolerancia religiosa regimientada por la Inquisición, consolidaron un rígido sistema de restricciones manteniendo la fuerza. Ninguna idea de libertad, ningún germen de gobierno local, pudieron prosperar en la América colonial ibérica. Las divisiones jurisdiccionales del gobierno y de la iglesia, muchas de ellas caprichosamente demarcadas, dejaron un legado de separatismos regionales que más tarde habrían de cohonestar los aislamientos nacionalistas, obstáculos mayores de la unificación de nuestros pueblos. Al revés de los colonizadores en Norteamérica, los de este lado del hemisferio, so pretexto de las grandes distancias, separaron en vez de juntar. La previsión española en este respecto fue aún más limitada que la de los portugueses, quienes, en el Brasil,

la 2ª parte, Cap. XIX, dice Garcilaso: «...el Marqués (Pizarro) tomó la parte sólo dende Truxillo... y corrió en hombros de indios las doscientas leguas que hay hasta el Cusco». Garcilaso –quien describe el *soroche* de los españoles «que no pueden beber, ni comer, ni tenerse en pie, sino vomitando, si tienen qué»– dice también en el Lib. III de la 1ª. parte de sus *Comentarios*, Cap. XIX, que era «prohibido», baxar los indios de la sierra a los llanos», refiriéndose a los peligros de la violenta transición de pasarlos «de tierra fría a tierra caliente», o al contrario, porque luego mueren».

En el curioso libro del siglo XVI: *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*, por el doctor Juan de Cárdenas –México, 1591– se alude a estos contrastes de altitud: «...no quiero dar más muestra y testimonio que ver estos llanos y tierras del Perú, las sierras por ser altas que con el gran frío sucede almadiarse y aún morir se los hombres y por el contrario en los valles se ahogan de calor» (Cap. III, foja 16, vuelta). En la guerra de la independencia los problemas de la altitud fueron gravísimos para los ejércitos procedentes de tierras bajas que subieron a los Andes en persecución de los españoles. El general británico Miller, que luchó por el Perú, dice: «La dificultad o falta de respiración llamada en algunos sitios la *puna* y en otros el *soroche*, que se experimenta en aquella parte de los Andes, es tal, a veces que batallones enteros caían de repente en tierra como por encanto y habría sido matar a cuantos los componían obligarles a marchar antes de que se hubiesen descansado y se recobrasen algún tanto. En muchas ocasiones puede únicamente conservarse la vida, sangrando al paciente, la sien». (Miller, *Memorias*, Vol. II, pp. 132 a 137). Bolívar escribía, desde las alturas andinas de Pallasca –Perú–, el 3 de di-

legaron la enseñanza de abarcar y allegar grandes áreas territoriales como base de ordenamiento y de poder.

Al retomar la tesis de Toynbee, puede afirmarse que la respuesta a los *retos físicos y humanos* que el conquistador ibérico arrastra en América sólo fue parcial y se halla todavía en proceso hacia su cabal cumplimiento. Por consecuencia, el Espacio-Tiempo histórico indoamericano es aún hoy más objetivo que subjetivo; más una perspectiva que una conciencia social y unánime, propiamente dicha. Esta avanza hacia su definición con el ritmo desacordado peculiar de su desarrollo, en el cual aparecen diversas velocidades, aunque necesariamente converjan hacia su futura fusión y unidad.

Así, en Indoamérica coexisten, se yuxtaponen, todos los grados de la evolución de las sociedades; desde la primitividad en sus modalidades más elementales hasta las formas organizativas de vida civilizada de mayor progreso. En muchos casos, dentro de cada una de las circunscripciones políticas que dividen en veinte Estados a la nación indoamericana, subsisten, en completa y perceptible escala, aquellos diversos estadios de conformación social. Y vale reiterar, aquí, que quien viaje desde la ciudad de México hacia sus más retardadas provincias indígenas, y

ciembre de 1823, a Santander: «En medio de los Andes, respirando un aire mefítico que llaman *soroche*, y sobre las nieves y al lado de las vicuñas, escribo a usted», etc. (Archivo Santander, tomo XI, p. 161). Como dato curioso vale anotar que la Batalla de Junín (a 4,000 metros) duró solamente cuarenta y cinco minutos; la de Ayacucho (a 3,495 metros) duró noventa minutos. Al describir «El espacio y la Dominación de la Naturaleza», Louis Baudin, abre el primer capítulo de su más reciente libro acerca de los Incas, con estas palabras textuales: «En Amérique du Sud, il est impossible de parler de l'homme sans avoir d'abord évoqué la nature, car c'est elle a grande dominatrice, elle l'a été, elle le demeure. Rien n'est ici à notre échelle. Rivières, montagnes, forêts, tout est obstacle et hostilité. Dans le plan de la création de ce continent, l'homme ne semble pas être prévu: il est un accident». Louis Baudin: *Le Vi Quotidiene au Temps des Derniers Incas*. Librairie Hachete. París, 1955, Cap. I, p. 15.

más aún desde Río de Janeiro, Buenos Aires, Lima, Bogotá, Caracas, La Paz hacia la cuenca amazónica, va, en retroceso, desde las urbes en que se concentran los modos de vida civilizada de nuestro siglo hacia los grupos tribales de existencia más incipiente. Como si a través de los caminos de la historia se llegara a los misterios de la prehistoria, pasando por cada una de las etapas intermedias²⁰.

Ello no obstante, y bajo tal disparidad espacio-temporal, subyace una profunda raíz de unidad. La geografía impone su formidable desafío, pero ella, que divide, también une. Ciertamente es que el europeo y el criollo de ayer, y sus descendientes contemporáneos, lucharon y luchan por vencer al contorno físico y su victoria ha sido y es sólo comarcana, relativa. Más con la montaña, la selva y el desierto invictos, queda todavía el hombre que allí vive, distanciado de los niveles promediales de la cultura moderna, aunque ya informado de ellos.

Sobre las cabezas de los salvajes semidesnudos de los inmensos bosques amazónicos, apenas explorados por los misioneros de la civilización, pasan frecuentemente los aviones, de cuya existencia tienen pleno conocimiento aquellos seres primitivos que jamás han visto un carro tirado por un caballo o bueyes, un ferrocarril o un automóvil.

20 Esta observación fue expuesta en mi libro *El antiimperialismo y el Apra*, México 1928, 2ª edic., Santiago de Chile, 1936, Cap. IX, «Realidad económico-social», que dice al respecto: «En Indoamérica sobreviven los tres Estados que Engels adopta de la división de Morgan (Lewis Morgan: *Ancient Society*, parte I, pág. 12, 1ª ed.), Salvajismo, Barbarie y Civilización. El salvajismo en su estado «medio y superior», incluyendo formas de canibalismo. Los tres Estados del barbarismo —y en los que incluiremos al semisalvaje de las tribus más desarrolladas, capaces de cultivo incipiente, cerámica, etc.—, el comunismo primitivo, el colectivismo agrario organizado en grandes extensiones; los restos sociales de las civilizaciones autóctonas, el patriarcado y el feudalismo de tipo medieval con todas sus características. Luego la civilización contemporánea, el industrialismo y el capitalismo. A cada una de estas etapas —representadas por capas raciales de millones de hombres— corresponden —obvio anotarlos—, grados de menta-

Puede creerse por tanto que la obra grandiosa de relacionar, educar, e incorporar a aquellos hombres a los focos de cultura, es lo hacedero; o, más todavía, que se halla ya en camino. Y sus vísperas parecen anunciarse en los prodigiosos hallazgos de la ciencia y de la tecnología de nuestra época que ayudarán a vencer a la naturaleza en lo que aquella tiene aún de incontrastable. Esta idea, recogida por nosotros de una opinión coloquial de Einstein, vale por un estimulante mensaje: «En las selvas impenetrables de su América, o en las tundras polares, la nueva energía atómica podrá realizar lo que no ha sido posible ni con el vapor, ni con la electricidad²¹. La riqueza potencial de las tierras americanas aún inexplotadas; sus anchos, despoblados, pero propicios espacios; y la comprobada capacidad de adaptación del hombre indoamericano, aún del intocado o apenas atraído por la cultura, deparan garantía y esperanza a la posibilidad de un despertar de su conciencia histórica. Para su definición, importa considerar los extraños derroteros tempóreos en nuestro continente: El *encuentro* de sus dos pasados. Aquél, procedente de su señera génesis –tanto de su realidad física como en su contenido humano– y aquél proveniente del otro lado del mundo en las corrientes e influencias de la aquí implantada y dominante *Civilización cristiana occidental*.

lidad de índices proporcionales de cultura. Esta coexistencia de etapas podría perder su originalidad, su carácter distintivo, si comparamos América con Asia o África, en donde hoy existe un panorama social aparentemente semejante. Pero el volumen proporcional de representación demográfica de esas etapas, en cualquier otro continente, no alcanza como en Indoamérica el relativo equilibrio, y los violentos contrastes que descubrimos en ella. Además, ninguna escala tan completa de todas las etapas de la evolución humana como la que ofrece Indoamérica con sus agregados étnicos de inmigraciones sucesivas, de tan abundante mezcla con las razas blancas. Y si encontramos en la vasta extensión de nuestro continente este panorama de la evolución social, completo, preciso y compacto, es curioso anotar que en cada país, en la mayor parte de ellos, la encontramos reproducida en pequeño. Brasil o Ecuador, México o Perú, Colombia o Paraguay, nos ofrecerán dentro de sus fronteras un completo y vivo cuadro de la evolución de la sociedad humana a través de las edades» (pp. 173-174).

21 Palabras de Einstein en una conversación conmigo en Princeton, marzo de 1947.– H. de la T.

En efecto, hay un pasado americano que arranca desde su formación telúrica y abraza en su misterio al origen del hombre americano cuya coronación cultural, también pretérita, quedó patentizada en aquellas ilustres civilizaciones extintas, incorporadas en aquel esquema de Toynbee a la jerarquía de las que hacen la historia. Mas, a medida que la tenaz investigación de arqueólogos y antropólogos verifica y evalúa su grandeza, van surgiendo en el oscuro trasfondo de su imprecisable procedencia atisbos de otras ignotas culturas antecesoras. Y ellos plantean al pertinaz hombre de ciencia, graves e inquietantes cuestiones: ¿Son los llamados «salvajes» habitantes de la cuenca del Orinoco y el Amazonas herederos lejanísimos de civilizaciones perdidas? ¿Cuál es el origen de los Mayas y de dónde arrancan sus portentosos hallazgos en el conocimiento de la Astronomía y de las Matemáticas? ¿Cuándo se produce el arribo y adaptación del hombre a las mayores altitudes del Ande hasta hacer de él «una variedad climático-psicológica de la raza humana»²², capaz de ser el creador de una civilización entre los 3,000 y casi 5,000 metros sobre el nivel del mar? Estas y otras irrespondidas interrogantes que incitan las ruinas monumentales de pronto descubiertas; las inscripciones indescifrables; las muestras de arte asombrosas; los quipus incaicos; los restos de San Agustín; de Chavín y Tiahuanaco, etc.; nos dejan –tal el ilustre arqueólogo indio Julio Tello– «al borde de un océano jamás navegado, en cuyas orillas, quienes creemos avanzar más, apenas chapoteamos».

Aquel pasado indoamericano, se cruza en nuestra formante conciencia histórica con el otro caudaloso y fecundo de la *Civilización occidental*. Y de esta confluencia va resultando uno de los gestores esenciales de nuestra definición espiritual, de nuestra psicología colectiva, hoy

22 Definición del doctor Carlos Monge, Director del Instituto Nacional de Biología Andina de Lima.

en albor. Más, simultáneamente, aparecen nuevos determinadores de aquella conciencia espacio-temporal significados en las aportaciones culturales del presente americano: lo que un inteligente escritor español, ha denominado los «primeros vagidos» de una definición artística de Indoamérica: el movimiento pictórico mexicano, «la poesía de Vallejo y de Gabriela Mistral». A los cuales podríanse añadir otros más²³.

Y aquí, para cerrar este libro procede la formulación, acaso en aventurado reparo al pensamiento de Toynbee, de otra cuestión interpretativa de la Historia de América, ya como posible y orbital unidad de sus dos ámbitos espacio-temporales, el del Norte y el del Sur: Ateniéndonos a la clasificación toynbeana de las civilizaciones, según su origen, se recordará, que así como las hay «sin parentesco anterior o posterior» –las solitarias *egipcia* y *andina*– otras son «paternas» de las que se denominan «filiales», «infra-filiales» y «supra-filiales». Pero, asimismo, hay civilizaciones que se individualizan por secesión de las que Toynbee denomina su «cuerpo principal». De esta suerte surge la *rusa ortodoxa* –que es una rama desgajada, y trasplantada a otro suelo de la *crística* o *bizantina*– y la de *Corea* y el *Japón*, la cual escinde y se trasfiere desde el tronco de la *del Extremo Oriente*, y emerge, autonómica, en las penínsulas e islas que le dan su nombre.

Al delimitar los extensos ámbitos de la *Civilización cristiana occidental*, Toynbee amplía sus confines hasta más allá del otro hemisferio llamado también «de occidente». Y así comprende a las Américas. Empero, en el breve análisis contenido en la segunda parte de este capítulo se puntualizan los caracteres del Espacio-Tiempo histórico norteamericano, su tipología propia, y, sobre todo, su rit-

23 Pedro Laín Entralgo: *Viaje a Sudamérica*, Madrid, año 1947.

mo impar. Habida cuenta de todo ello, la cuestión terminal de este ensayo se apoya en el planteamiento de Toynbee sobre las civilizaciones que aparecen por desprendimiento de las que son su «cuerpo principal». Y al considerar comparables los orígenes de la *rusa ortodoxa* y de la de *Corea* y el *Japón* interrogamos: ¿No sería similar el advenimiento de una *civilización americana* como rama en proceso de separación de la *Cristiana occidental*?

Reiteradas y recalçadas las palabras en *proceso de separación* sería tempestiva y esclarecedora una referencia previa atinente al nombre y significado del probable hecho histórico que aquí se cuestiona: *Civilización americana o novo múndica, que no norteamericana o estadounidense*; exenta de los colores, aspectos y circunstanciales condiciones políticas y económicas presentes –las cuales en las perspectivas de la historia resultan transitorias– y proyectadas como anuncio o promesa del futuro.

Para solventar esta interrogante puédesse tomar como coyuntura el examen de la evolución americana a partir de su civilización y conquista en el Norte y en el Sur. Y poner mientes en la comprobación innegable, de que al arribar al Nuevo Mundo la *Civilización occidental*, se asienta en él, pero influida por el contorno geográfico y humano, inicia, más o menos prontamente su individualización, diferenciándose de su carácter originario.

Además, a la objeción probable contenida en el consabido argumento de las religiones y los idiomas, considerados como vínculos poderosos entre Europa y las Américas podría responderse que ellos suelen subsistir por largos lapsos entre sociedades que se escinden. Así, el catolicismo ortodoxo sigue vinculando a griegos y rusos, a pesar del separatismo formal de sus cleros, y el budismo, como fe troncal, une a las dos ramas bifurcadas de las civilizaciones *del Extremo Oriente*. Por otra parte, si se arguye

que las lenguas indoeuropeas predominantes en América se mantienen unitarias, no obstante sus notorias disimilitudes de acento, modismos y giros, de nuevo procede preguntar: ¿No tienen mayor fortaleza que aquellos nexos, y que el de las razas mismas –por innumerables mezclas ya en curso de particularización en las Américas, y más al Sur que al Norte– los del ritmo vital y los preponderantes influjos del ambiente; vale decir, la conciencia, ya en formación, ya en plenitud, del Espacio-Tiempo, móvil del drama de nuestro escenario que es el de nuestra historia?

Se han descrito aquí algunas manifestaciones de la conciencia espacio-temporal norteamericana, de su rápido compás de vida y de trabajo, de su ínsita capacidad creadora activista y veloz. Y se le ha comparado con el más lento decurso de la civilización europea. Trasladado el paralelo a Indoamérica, ¿no hallaremos mayores similitudes entre el ritmo europeo y el nuestro? La respuesta es afirmativa. Pero dudamos que resista a la lógica de aquella otra que demanda, si tal parangón ha de resultar siempre inmutablemente el mismo. Signos evidentes hay de una notable y progresiva mudanza en metodologías y hábitos a lo largo de Indoamérica. Y aunque pueda calificarse esta realidad, como efecto de la irradiante velocidad civilizadora norteamericana, es de todos modos paladina. De donde proviene una duda más grave todavía, acerca de nuestra fatal *norteamericanización*, sintetizada en la memorable y melancólica pregunta del poeta: «¿Tantos millones de hombres hablaremos inglés?».

Mas, allende todo lo que precederó o cambió en los prolongados derroteros de la historia –sistemas económicos, regímenes políticos, prevalencias militares, imperialismos, etc–, y sin dejar de reconocer la relativa validez de las más temibles conjeturas, es posible pensar un poco filosóficamente, con menos pesimismo: Las presionantes influencias culturales tienen un sentido y un radio más

profundos. Y si Indoamérica, aún dividida y desorientada, sólo está en vías de lograr la coordinación de sus fuerzas espirituales conformantes de una personalidad colectiva, el aumento incesante de su población –comparativamente mucho mayor que el de Norteamérica–, y la creciente fusión de sus elementos étnicos componentes, anunciadora de lo que en concepto feliz ha llamado José Vasconcelos «la raza cósmica», autorizan el intento de otros pronósticos. No es desdeñable que, póngase como ejemplo, en aquellos ya definidos testimonios de nuestros valores estético-sociales –*folklore*, música y danzas populares, estilizaciones de nuestro pasado artístico, o en las superiores creaciones del renovador movimiento pictórico indoamericano comenzado en México– sean evidentes ya las corrientes de influencia proyectadas desde nuestros ámbitos hacia Norteamérica. Ni puede olvidarse que en ambas Américas, a diferencia de la superpoblada Europa, cuyo poderío siempre se alimentó de los necesitados recursos del colonialismo, el vasto y ubérrimo espacio geográfico es la aún vacía tierra prometida de centenares de millones de hombres por venir. Los de hoy, a uno y otro lado de nuestros presentes linderos culturales, sólo seremos los precursores distantes de aquel mundo de veras nuevo y para nosotros insospechado.

¿Podría transponerse, al fin, nuestra conocida fórmula deducida de la contingente realidad económica y política interamericana, de estos días, a los campos diuturnos de la filosofía de la historia, y repetir que «los Estados Unidos necesitan tanto de Indoamérica como ésta de ellos?». Aceptada como categoría de premisa, esa recíproca necesidad de relaciones, y elevada a la jerarquía cultural, inalienable para la génesis de una nueva civilización, no es incongruente considerar los decisivos factores distinguibles de una y otra aportación de las Américas. Ni lo es, aseverar, que la predominancia tecnológica, positiva, material, de gigante y veloz *tour de force* civilizador nor-

teamericano es insuficiente para producir lo que Toynbee llama «el milagro» de una sociedad nueva, autonómica, enteriza, universal. Las esencias que a ella le faltan se hallan fuera de su dimensión y aparecen tangibles en la nuestra²⁴.

La *Civilización americana o novomúndica*, si ha de ser, deberá conjuncionar en su poder creador los profundos valores conceptuales del «pronto» y del «mañana» –acción y laxitud, celeridad y reposo– pero también, las hondas raíces del «ayer». Deberá columbrar y enfrentarse a las cimas del futuro, sin dejar de atender a las múltiples vertientes del pasado que nutren de savias eternas las «mutaciones bruscas» de la «dinámica de las civilizaciones».

Y así, la interrogante y la esperanza quedan en pie.

Lima - México, 1954.

24 Toynbee, en el segundo volumen de su obra. *A Study of History. The Genesis of Civilization. The Challenge of Environment*: (5) The Stimulus of Penalizations, analiza el caso del negro de Norteamérica, quien ha debido confrontar el estímulo de dos penalidades: la esclavitud legal y la discriminación racial, y dice que él parece responder a esos tremendos desafíos con una respuesta religiosa. Y, es posible, que el negro –quien ha encontrado en América nuevos valores del cristianismo para su consuelo–, realice el más grande «milagro» de pasar «de la muerte a la vida». Además, que es probable así, que el cristianismo pueda devenir la fe viva de una civilización moribunda, por segunda vez. Si este «milagro» fuera realizado por una iglesia negro-americana, sería la más dinámica respuesta al desafío de la penalidad social que hasta ahora haya cumplido el hombre.

**SOBRE LA REVOLUCIÓN
INTELLECTUAL DE
NUESTRO SIGLO**

De: *CUADERNOS AMERICANOS*. Año XIX. Vol. CVIII, México.

SOBRE LA REVOLUCIÓN INTELECTUAL DE NUESTRO SIGLO

Enero-febrero 1960. Hace meses ya –para ser más precisos, en el nutrido volumen 100– se publicó en *Cuadernos Americanos* un sugerente artículo de Robert S. Hartman, bajo el título de «Aspectos Éticos de los Satélites». El cual me interesó grandemente porque encara uno de los temas, a mi ver, más descuidados en nuestra América: El de la revolución intelectual que está viviendo el mundo, en sus zonas de mayor avance civilizador, y, consecuentemente, el de nuestra inescapable responsabilidad de acometer la grave tarea de confrontar su comportamiento con la realidad pensante y actuante latino o indoamericana.

Del artículo de Hartman me interesa lo que en él concierne a las ya no del todo imprevisibles proyecciones de esa revolución sobre un nuevo concepto, y escala, de los valores humanos. Aunque en la visión orbital, universalista, del autor, sea en mi sentir indispensable delimitar grados y distingos para no caer en generalizaciones que eludan los diversos ángulos desde los cuales se los deba observar y calibrar. Pues si es cierta la fórmula de Hartman al afirmar que «así como la ciencia natural describe hechos espacio-temporales, la del valor describe el *significado* de esos hechos, e incrementa nuestra sensibilidad frente al significado del mundo en un grado actualmente inconcebible», a esta proposición puede sumarse otra: Que para la estimativa conceptual de aquellos hechos importa, asimismo, considerarlos desde los espacio-tiempo espirituales e intelectuales.

tuales que los diversos niveles de sensibilidad delimitan. Pues, a mi ver, la gran problemática del observador de la revolución intelectual de nuestro tiempo consiste en que ella, a pesar de sus profundos significados y de sus ineludibles alcances universales, plantea una meta, pero a la vez una escala de diversos planos desde los que el hombre pueda apreciarla. Y por tanto establece anchas distancias entre las zonas humanas capaces de abarcarla y comprenderla, y las que la entienden a medias, o mal, y las que por entero la ignoran.

Generalmente los pensadores europeos, o los de los pueblos de la región perieca del globo que es escenario septentrional de la profunda revolución científico-tecnológica a la cual asistimos, *take-for-granted* (una casi intraducible expresión inglesa en este caso), o *dan por hecho*, que en todos los ámbitos de nuestro mundo se percibe y aquilata igualmente el significado de aquel ingente trastrueque de principios y valoraciones. Y usan un idioma, si bien inteligible en su sector del globo, confuso o esotérico para otros extensos contornos de él. Porque olvidan —y aquí incide el argumento central de estas reflexiones— que una de las más resaltantes características de este estupendo tránsito de una Edad a otra de la evolución del pensamiento y acción humanas en el dominio del cosmos, es la de las grandes distancias mentales, con que ella está separando a quienes son sus protagonistas y creadores, de los que lejanamente apenas espectan estupefactos sus hazañas.

Y esta clasificación entre pueblos actores y pueblos que sólo asisten como pasivos y asombrados circunstantes al grandioso espectáculo, no sólo comprende a las vastas masas menos informadas, sino también a determinadas *élites* intelectuales, rezagadas en el nuevo camino que lleva a las alturas desde donde se puede comprender. Porque si es cierto que ésta nuestra época culminante con «los

satélites» –cuya «esencia real no es ruido y sensación»– silenciosamente iniciada cuando en 1905 Einstein escribió sobre un papel la fórmula $E=mc^2$; de aquel día a la fecha, y desde aquel descubrimiento hasta los portentos presentes de la energía nuclear y las proezas de la astronáutica, no solamente ha trascurrido más de medio siglo en las marcas de los calendarios, sino se han expandido plurales curvas espacio-temporales que dimensionan disímiles y hasta contrapuestos «campos gravitacionales» de pensamiento y sensibilidad.

Se ha repetido mucho el dictado descubridor de Galileo, *natura parla per lingua matematica*. Pero ésta no es sólo una. Y desde el gigante pisano hasta Fermi, muchas de las expresiones de aquélla han cambiado. Ciertamente es también, como escribe Hartman, que «tanto la ciencia física como la música son matemáticas aplicadas y que los principios de la ciencia física están contenidos en un libro que trata de armonías musicales, *Harmonica Mundi*, de Kepler, del año 1619». Más es del mismo modo verdadero que desde «la escala musical y número» de Pitágoras –de la que informa Aristóteles en su *Metafísica*, i, ch, 5 y 8– hay superiores e inferiores matemáticas «musicales»: Unas que corresponden a los grandes espacio-tiempos del universo curvo, y otras que quedan en los rudimentos aritméticos clásicos, o en la geometría plana de tres dimensiones, en la cual la línea recta es *siempre* la más corta entre dos puntos; unas que se ciñen a los postulados de las paralelas de Euclides y otras que se elevan a las concepciones de la Topología de las «curvas continuas» de los espacios de Peano, que abarcan hasta los *Principles of Topological Psychology* de Kurt Lewin, y a los nexos entre matemáticas y Lógica de Bertrand Russell: o que demuestran con Einstein que el universo es finito y su geometría *elíptica*. Así como la música puede concebirse y entenderse desde la que los pitagóricos adivinaban en el curso de los astros, hasta la primitividad del *tum-tum* invasor de pueblos

y mentes subdesarrollados; aunque todos la sintamos con dispares llamados, y resulte verdad lo que Shakespeare dejó escrito:

The man that has not music in his soul
Is fit for treason...

* * *

Ha aparecido recientemente una expresión conversacional tempestiva y precisa: «Poner las ideas en órbita». Vale decir no desorbitarse. Y acaso la gran cuestión de nuestro tiempo para las mentes que observan el mundo cambiante en que vivimos sea saber si sus órdenes de ideas sobre él están o no desorbitadas; sin olvidar, que como en la tecnología de los satélites, las órbitas pueden ser muchas, tantas como éstos. Aparece, pues, inevitable la interrogante, y para nosotros los que no formamos parte de los escenarios de la gran revolución, perentoria: ¿Hemos puesto en órbita nuestros pensamientos, o como Hartman las llama, «nuestras valoraciones», para encontrar el cetero camino de su filosofía; aceptando que ésta, con la definición de Bertrand Russell, «es el intento de comprender al mundo»?

Ha habido y hay muchas maneras de explicárselo. La historia de las escuelas filosóficas es, a no dudarlo, la de las innúmeras tentativas hacia esa comprensión. Pero ahora se ha llegado, por un prodigioso salto cósmico a la más alta cima hasta hoy lograda para *aprehender* el universo. Tal meta cimera, ello no obstante, es sólo privilegio de pocos. Su altitud inequívocamente aumenta lejanías. La ilusión de que toda la humanidad la ha coronado, porque hombres son los campeones de la pasmosa hazaña ascensional, es una típica paradoja. Hasta el advenimiento de esta revolución producida por la ciencia las diferencias

de niveles entre los diversos planos culturales aparecían comparativamente menores. Pero hoy sus distancias se han tornado gigantescas, en casos, casi abisales. Y, a despecho de que la técnica de las comunicaciones y de los recursos informativos nos dan la impresión de un mundo más intervinculado entre sus diversos sectores geográficos y humanos, este acercamiento resulta realmente muy relativizado por profundas separaciones cualitativas: Tanto más alto el ápice alcanzado cuanto más lejana la falda baja de la montaña; tanto más apartado el vértice de su base cuanto más numerosos los grados de lontananza entre una y otra, con sus correspondientes y bien diferenciadas jerarquías de estimativa. Escalones o estribaderos de la subiente escarpa en cada uno de los cuales se puede tener un miraje del invenido panorama; que ha de resultar, por incompleto, siempre ilusorio, para los que se hallan más arriba o para los que han llegado a la predominancia de la visión cabal.

* * *

De las ideas que Hartman mueve en sus reflexiones importa remarcar las que él sugiere acerca de las proyecciones de la revolución intelectual, «de la nueva ciencia que ha iniciado su camino», sobre la conciencia histórica del hombre de hoy. A mi ver, esta es la más trascendente. Sus citas de Whitehead, en *Science and the Modern World*, dan coyuntura para recordar algunas otras de este insigne pensador, quien ha sido de los más altos orientadores que han aparecido en nuestra época. Y vale recopiar la que Hartman transcribe:

Nada hay más impresionante como el hecho de que al ascender la matemática más y más a las regiones superiores y a extremos cada vez más altos del pensamiento abstracto vuelve a la tierra con una autoridad correspondiente para analizar los hechos concretos.

Cabe, empero, traer a mientes –alguna vez lo hice en estas mismas páginas– los conceptos de Whitehead sobre la influencia de la nueva ciencia en la filosofía contemporánea. Que así como las ideas de Newton dominaron por entero a la que se innovó con Kant a fines del siglo XVIII, las de la Relatividad y los Cuantos, con las cuales se inaugura la gran transformación presente, «están labrando una nueva filosofía» a tenor de James Jeans. Porque es menester recordarlo bien, y en este caso con palabras de Cassirer, como:

La filosofía del siglo XVIII se enlaza por doquier... con el paradigma metódico de la física newtoniana; pero lo aplica universalmente. A mediados del siglo la victoria de esta concepción es definitiva. Y por mucho que los diversos pensadores y las diversas escuelas difieran en sus resultados, coinciden en estas premisas epistemológicas. Hablan el mismo lenguaje El tratado de Metafísica, de Voltaire; La introducción a la Enciclopedia, de D'Alambert, y la investigación sobre los principios de la teología natural y de la moral de Kant. Expresan que el método auténtico de la metafísica coincide con el que Newton introdujo para el conocimiento de la naturaleza que en este terreno resulta fecundo.

Con esa filosofía dieciochesca se aparejaron las ideas de toda la decimonónica. Con ella conformó la cultura europea, y la de otras zonas continentales que de ella se embebieron, sus conceptos filosóficos normativos. Y con ella se gestó nuestra conciencia histórica. Más, cuando aparece la nueva ciencia, la que comienza recusando las ideas basales de Espacio, Tiempo, gravitación, materia y energía; la que viene con Einstein y con Plank y requiere la actualización de la nueva matemática, la palabra advertidora del fundador de la moderna Relatividad en su libro *The Evolution of Physics* es indesdeñable: «Los resultados de la investigación científica obligan muy frecuentemente a cambiar la visión filosófica de los problemas que se ex-

tienden más allá del restringido dominio de la ciencia». Y, otra vez, para dejar bien sentada esta premisa, se puede recordar del libro de Eddington, de 1920, *Espacio-Tiempo y Gravitación*, cuando adelantó las palabras subsiguientes, hoy corroboradas e inequívocas:

Con su teoría de la Relatividad Albert Einstein ha provocado una revolución en los conceptos de las ciencias físicas.

Años después, en el Capítulo I de otro libro del mismo autor –*La Filosofía de la Ciencia Física*– esta aserción ampliatoria:

Las distintas divisiones del pensamiento humano no son herméticas como para que un progreso fundamental en una de ellas no influya en las otras. La gran evolución de la Física teórica, que comenzó en los primeros años del presente siglo, es una evolución puramente científica; pero que debe afectar necesariamente la corriente del pensamiento humano, así como también influyeron en ella, en su época, la creación de los sistemas de Copérnico y Newton.

De aquí arranca la gran peripecia de la mente del hombre de hoy frente a la decisoria revolución intelectual que está transmutando su conciencia. Pero de aquí arranca asimismo la nueva escala de valoraciones impuesta por esa tan radical mudanza. Vuelvo a una expresión de juventud para reiterar que hoy la *conciencia*, como el vocablo mismo, se forma *con ciencia*. Sin ella, o con ella a medias, quedaremos, como Hartman dice:

ciegos ante los valores reales que nos rodean y que están en nosotros.

O miopes, según los casos; aunque, de todos modos, habrá lejos o cerca de nosotros quienes los vean con íntegra claridad a la luz de las nuevas verdades científicas.

Y este es el, hasta ahora, venturoso designio de las colectividades adelantadas –¡y tanto de nosotros!– en la épica empresa de descubrir lo que Eddington llamaba la nueva estructura del universo.

La frase terminal del artículo de Hartman, asidero de estas notas, es ya de enfoque histórico-político, y a eso vamos: «Los satélites que giran sobre nosotros en estos momentos presagian nuestra destrucción o nuestro destino cósmico». Pero aquí recordaré las consoladoras opiniones de Einstein en una conversación que tuve con él en Princeton, a principios de 1948. Sin dejar de expresar su profunda inquietud por las desastrosas consecuencias del uso bélico de la energía nuclear a cuya invención él tanto había contribuido, no ocultó su claro optimismo por las posibilidades –«que aparecen imprevisibles», me dijo– del uso de la nueva fuerza para fines pacíficos. Y cuando yo le expresé que en mi sentir con aquel nuevo y prodigioso poder del hombre sobre la naturaleza vendría la revolución que realmente transformaría al mundo, dejó el inglés, que profería con lentitud, para responder vivamente en alemán: «Son nuestras esperanzas y también nuestros deseos»¹.

La renovada conciencia histórica de esta revolución que en todos los órdenes está produciendo la ciencia va proyectándose decisivamente en la política mejor ajustada a normas filosóficas, que es el comunismo. Pues si recordamos que para el marxista genuino, su doctrina no significa solamente la adopción de «una filosofía», sino la de la fe militante de un credo que ha suplantado en su totalidad a cualquier otro, obvio es reconocer que una crisis filosófica que afecte y comprometa al marxismo, es para su profesante auténtico más que un mero trastorno de ideas: equivale a una honda perturbación religiosa.

¹ Véase mi libro *Mensaje de la Europa Nórdica*. In Memoriam Albert Einstein, Buenos Aires, 1957.

Se puede, por tanto, pensar, con poco riesgo de error, que la más efectiva y heroica prueba de la crisis filosófica con que la revolución científica de nuestra centuria ha conmocionado la conciencia humana, la está confrontando el marxismo en sus escenarios culminantes de creencia y aplicación. Y tienen un alto sentido de revelación comprobatoria las exaltadas palabras que en el artículo de Hartman cita de Krushev, a quien:

...oímos tronar contra la ortodoxia marxista, contra los testarudos, talmudistas, loros que aprendieron de memoria, frases viejas teóricas que no valen un kopek. Si Marx, Engels y Lenin se levantaran de sus tumbas ridiculizarían a estos ratones de biblioteca y comentaristas que en vez de estudiar la sociedad moderna y desarrollar teorías en forma creadora tratan de encontrar en los clásicos una cita sobre lo que debe hacerse en una central de tractores².

A las cuales palabras pueden añadirse innumerables más de semejante entonación y significado, procedentes del mismo Krushev; quien osada y patentemente protagoniza al marxismo dialéctico que aplicó al determinismo materialista de la historia la Lógica de Hegel, según la cual «todo deviene, pasa y es negado». Y de la que escribió Engels en su estudio sobre Feuerbach estos iluminadores dictados:

...la verdadera grandeza de la filosofía hegeliana consiste en que derriba de una vez por todas, la pretensión de una validez definitiva de todas las creaciones del pensamiento y de la acción humanas³.

Aseveración que conlleva una clara consecuencia respecto del marxismo, que es una de esas creaciones, y

2 Cuadernos Americanos, Núm. 100, p. 192.

3 F. Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der clasischen Philosophie*. Wien-Berlin, 1927, I.

que, por tanto, no puede pretender ser excepción de aquella regla hegeliana. Pues, por algo Lenin, en sus *Cuadernos de la historia de la filosofía* advirtió preventivamente a los neófitos del marxismo deficientemente aprendido, como:

*No se puede comprender plenamente El Capital de Marx, y particularmente su Capítulo I, sin estudiar antes a fondo y comprender toda la Lógica de Hegel*⁴.

Y la Lógica de Hegel –que según alentadoras noticias está en vísperas de publicarse o acaba de ser editada por primera vez, completa, en castellano– se basa en el principio del *proceso*. Del cambio y negación de todas las cosas, a partir de las ideas de Heráclito para quien el Ser es sólo inteligible en términos de Devenir (*Werden*). Tal lo explica:

*Comprender la Naturaleza y representarla como un proceso, es la verdad de Heráclito y el concepto verdadero. Es evidente que Heráclito no ha podido decir que la esencia es el aire (Anaxímenes), o el agua (Thales), o una cosa análoga. Pero el Fuego sí es un proceso, y por eso ha dicho que el Fuego es un principio... Heráclito fue el primero en formular la naturaleza del infinito; el primero en concebir la Naturaleza como infinita en sí y como proceso en su esencia. A partir de él comienza la existencia de la Filosofía*⁵.

Porque si los padres de la filosofía jónica aceptan, con Thales, la idea de cambio sin explicarla, y con Anaximandro el cambio sólo en dos direcciones innominadas, que Anaxímenes llama ya específicamente *calor* y *frío*, volvamos a Hegel para recordar que:

4 Cuadernos de Lenin en la *Historia de la Filosofía*, bajo la dirección del Prof. A. V. Sheglov de la Academia de Ciencias de la URSS. Traduc. castellana, Edit. «Problemas», Buenos Aires, 1942, pág. 178. La palabra «toda» fue subrayada por Lenin.

5 Hegel: *Verlesungen über die Geschichte der Philosophie*. 258-543.

Al decir que todo fluye, Heráclito establece como una determinación fundamental de todo lo existente, el devenir, mientras los Eleatas habían conocido el Ser fijo, y sin proceso, como constituyente sólo de la Verdad⁶.

De aquí que la lógica hegeliana, cuyo íntegro conocimiento señalaba Lenin como necesaria condición para comprender «plenamente» a Marx, readquiera hoy actual y fresca vigencia para explicar también el proceso del marxismo como una «creación del pensamiento y de la acción humanas»; el cual no puede pretender «una validez definitiva», reiterando las palabras de Engels sobre Hegel más arriba citadas. Y para explicar, a su vez, el cabal proceso científico contemporáneo y las consecuencias filosóficas que él lleva implícitas, en sus alcances de revolución universal de todas las normas de la cosmovisión del hombre de nuestro siglo.

* * *

La Lógica de Hegel, tal es sabido, basa su sistema en la «ley de las triadas». Cada realidad de la naturaleza, cada verdad del pensamiento, tiene tres fases o etapas: dos de oposición, uno que afirma y otro que niega, *relativa pero no absolutamente contrarios*, y otro resultado culminante y diverso de la unificación de éstos. Los cuales enfrentados antagónicamente como *tesis* y *antítesis*, como enunciado y negación, *devienen*, procesalmente, en una síntesis de superación afirmativa.

Importa, sí, puntualizar que la dificultad de entender y aplicar el sistema lógico hegeliano cuyo autor fue llamado «el Oscuro», al igual que a Heráclito, proviene del sólo olvido de que la opugnación de los fundamentos de la triada dialéctica de Hegel no es un enfrentamiento de con-

6 Hegel: *Encyclopaedia*, Paragraph 88.

trarios fijos e inconciliables, como Fichte había concebido antes, su contraposición del «ego-absoluto» y el «no-ego» en tesis y antítesis estáticas. El sistema hegeliano es *procesional*, móvil y *determinista*. Adopta el precepto spinoziano «*Omnia determinatio est negatio*», que califica «de una importancia infinita»⁷, y establece que su sistema se basa en una *antinomía* de principios *contradictorios* que son, al mismo tiempo, unos y diversos. Así, el primer paso o grado de ese proceso lógico es una afirmación preliminar unificada, el segundo es una negación y diferenciación de lo afirmado, y el tercero, es una distinta y superior suma sintética que deviene *otra* unificación afirmativa; elemento inicial de una nueva triada en el proceso incesante del *perenne* fluir y mudar de todas las cosas. Los clásicos ejemplos son conocidos: La semilla, es una esencial unidad de vida que ubicada en el suelo propicio desintegra –o niega– sus elementos constitutivos, sin destruirlos. Y, debido a su unidad vital, los mantiene juntos mientras se transforman en algo diferente de la semilla misma –segunda negación– para *devenir* en una planta nueva que en todo este proceso ha mantenido su sustancial unidad orgánica. De suerte que «la negación de la negación» dialéctica hegeliana –cuyo trasunto a la lógica matemática es la regla algebraica del «más por menos da menos y menos por menos da más»–, no es *suprimir* lo negado, como en el caso de la semilla arrojada al fuego, en vez de sembrarla en la tierra apropiada; ni contraponer opuestos sin esencialidad unitaria. Sino negar, conservando la inmanencia de lo negado, para superarla por un tránsito cualitativo –*der qualitativen Sprung*– en una nueva y más alta unidad.

Hegel aplica su sistema al proceso de inducción científica: La hipótesis inicial, es la primera unificación del hecho –*tesis*– la cual aparece como disuelta en el confron-

7 Hegel: *Logik*, Cap. II.

tamiento de hechos opuestos que la niega: *antítesis*. Pero para que el proceso científico se cumpla, es preciso que nuevos elementos mantenedores de la unificación originaria, reúnan los hechos contradictorios antitéticos armonizándolos en una síntesis que resulta en una otra expresión de la verdad. La cual conlleva los elementos opuestos y es, simultáneamente, «diferente y la misma». Como en la imagen inmortal de Heráclito: «las aguas del río en que me baño son siempre otras y el río es el mismo».

De Hegel queda el sistema y, dentro de él, su concepción debe ser negada y superada. Tal él lo dice:

Cada filosofía es la filosofía de su época, un eslabón más en toda la cadena de desenvolvimiento espiritual que no puede satisfacer sino los intereses de su tiempo. Esto es, porque el Espíritu en que vive presentemente un profundo concepto determinado no puede satisfacerse con una filosofía anterior. Lo que él quiere encontrar en la filosofía es ese concepto que ya constituye su determinación interna y la raíz de su existencia, ese concepto ha sido como el objeto del pensamiento: él quiere conocerse a sí mismo. Pero en una filosofía anterior la Idea no existe todavía bajo ese aspecto. Por esa razón el platonismo, el aristotelismo, etc., todas las filosofías continúan viviendo todavía mantenidas dentro de sus principios. Pero la filosofía (de hoy) ya no está más dentro de las formas y etapas de las filosofías platónica o aristotélica. Nosotros no podemos quedar en esa etapa; esas filosofías no pueden ser resucitadas. Es por esto que no puede haber en nuestros días platonistas, aristotelistas, estoicistas, epicuristas, etc. Resucitarlos significaría pretender retroceder a un grado anterior⁸.

El principio precedente es aplicable a la propia filosofía de Hegel, la cual pasa con su época, aunque es un

⁸ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, op. cit., 60-62.

indestructible eslabón de toda la cadena del desenvolvimiento de la mente o espíritu del hombre en su esfuerzo imperecedero de comprender al mundo y conocerse a sí mismo. Pero de la filosofía idealista hegeliana queda su norma dialéctica; su heracliteana aplicación del principio del *devenir* que el marxismo recoge para negar, continuar y superar al hegelianismo al sentar las bases de la nueva concepción materialista de la naturaleza y de la historia. A su vez, el sistema filosófico marxista no puede ser excepción del sistema dialéctico que adopta y supera. Y la filosofía de Marx, es asimismo, «la filosofía de su época», sujeta al principio del permanente proceso, cambio, mutación y transitoriedad de todas las creaciones del pensamiento y acción humanas. Porque –y vuelvo a un argumento ya antes enunciado– el hombre que descubrió que todos los hombres deben morir, se murió también⁹.

Como el marxismo –que «es toda una concepción del mundo», a tenor de consabidas palabras de Plejánov– se basó en conceptos científico-filosóficos newtonianos, y en todos los progresos, que se imaginaron meta, de los conocimientos sin duda extraordinarios alcanzados hasta el siglo XIX, su negación dialéctica, la cual no suprime, sino que conserva y supera lo negado, estriba en la nueva ciencia del siglo XX. Cuyos portentosos adelantos epilogan una edad e inauguran otra del proceso de la evolución del pensamiento y acción del hombre en su tenaz afán de comprender y señorear el universo.

Cabe aquí, como digresión, tomar en cuenta las objeciones científicas antideterministas que han actualizado los portavoces de la nueva Física relativista e intraatómica. Según la cual tanto más exacta la posición que pueda especificarse de una partícula, tanto menos exacta la pre-

⁹ Véase mi libro *Espacio-Tiempo Histórico*. Lima, 1948, Diálogo I, p. 86.

dicción de su velocidad y viceversa; postulado de la «incertidumbre» o «indeterminismo» del que es autor Werner Heisenberg, en *Die Zeitschrift für Physik*, 1927, y en su más divulgado libro de versión inglesa *The Physical Principles of Quantum Theorie*, de 1930. Que no obstante la todavía abierta discrepancia entre deterministas e indeterministas el gran debate ya está planteado. Y él compromete las hasta ahora incommovibles normas del determinismo, fundamento de toda la ciencia decimonónica, a partir de las concepciones newtonianas; con Darwin en biología, con Marx en sociología, con Ivan Pavlov y Sigmundo Freud en psicología, hasta el advenimiento de las teorías de la Relatividad y los Cuantos que plantean la primera negación del principio absoluto del determinismo y franquean el camino a las de todas las filosofías no deterministas. Por más que pueda aducirse aún, que ciertos elementos de la naturaleza aparecen claramente sujetos a una ley de determinación, y aunque ella misma pudiera estar exenta de todo determinismo, la objeción ya está en pie.

En el mismo campo filosófico la innovada ciencia de nuestro siglo intenta ahora otra negación de mayor calibre al materialismo marxista, cuya definición, explica según Engels, «las relaciones entre el pensamiento y la materia». La pregunta inicial de los filósofos-científicos puede epitomarse en, *¿cuál materia?* Ciertamente es que el materialismo marxista recusa el de Thomas Hobbes y Pierre Gassendi, del siglo XVII, inspirado en el de los atomistas griegos; como refuta asimismo el de Lamettrie y Paul d'Holbach, de la centuria siguiente, o las teorías de Buckle y de Bentham. Ciertamente es, también, que el determinismo materialista de Marx no supone, como frecuentemente se cree, que *todos* los actos humanos son motivados por causas materiales. Pero es asimismo patente que «las relaciones entre el pensamiento y la materia» filosóficamente planteadas por el marxismo son referidas a las nociones que sobre ésta predominaron en el siglo XIX. Pues aún tratándose de los de-

terminadores económicos de la evolución histórica, la generalización de Marx aparece científicamente vulnerable. Son, al respecto indesdeñables, los argumentos de Arnold J. Toynbee en su enunciado sobre la génesis de las civilizaciones, cuando él demuestra que de las comunidades primitivas –sujetas a imperiosas necesidades económicas que deberían determinar su tránsito unánime a la categoría de sociedades civilizadas– sólo nueve, o quizá diez, han dado «el salto cualitativo» hacia el estadio superior, mientras más de seiscientas de ellas, clasificadas por la Antropología Social, permanecen en la situación relativamente estática de su pristinidad.

Es, empero, inobjetable que debido a los descubrimientos de la ciencia nuclear y cuántica sobre la materia, las relaciones de ésta con el pensamiento han variado esencialmente. E importa reproducir aquí una cita Dampier Wetham, ya hecha anteriormente en otro trabajo, por su ilustrativo valor argumental:

Para el antiguo filósofo la materia era en esencia algo que se extendía en el espacio y persistía a través del tiempo. Pero el espacio y el tiempo son relativos para el observador y no hay un espacio o un tiempo cósmicos. En vez de las masas persistentes de materia o electrones situadas en un espacio tridimensional, tenemos una serie de hechos en un espacio-tiempo de cuatro dimensiones. Las fuerzas a distancia y especialmente las gravitatorias, y la necesidad de explicarlas, han desaparecido igualmente; sólo existen relaciones diferenciales que conectan juntos los hechos próximos en el espacio-tiempo. El antiguo materialismo ha fenecido, e inclusive los electrones que durante un tiempo reemplazaron a las partículas de la materia, se han convertido en fantasmas incorpóreos; meras formas ondulatorias; no son ondas siquiera en nuestro espacio familiar, o en el éter de Maxwell, sino en un espacio-tiempo de cuatro dimensiones que nuestra mente no puede describir en términos comprensibles. De este modo, la materia que pareció a

los materialistas del siglo XIX tan familiar, resistente y eterna, ha llegado a ser increíblemente compleja. Diseñada en grupos de diminutos electrones en los vastos espacios vacíos de átomos, o como los grupos de ondas que penetran en éstos, se disipan, además, por radiación en cuantía tal, que sólo nuestro sol radia a razón de 250 millones de toneladas por minuto¹⁰.

Cabe no olvidar que esa concepción revisionista de la materia fundamenta la gran revolución científica de nuestro tiempo. Y que es ella la que mueve todos los prodigios de esta Edad Atómica, cuya influencia sobre el pensamiento y acción del hombre es correlativa a la magnitud de sus progresos.

Suelo citar como la mejor respuesta de un marxista erudito y famoso –J.B.S. Haldane– al planteamiento filosófico de la negación del determinismo materialista que sirvió de base a Marx para su «concepción del mundo», estas palabras de lógica explicación:

...Es justicia agregar que probablemente resultaría posible citar frases aisladas de Engels y Lenin compatibles con una plena aceptación de la teoría de la Relatividad, aunque yo mismo no he descubierto ninguno de esos pasajes. Y en mi opinión esa sería una objeción fatal al marxismo, como contribución al método científico, si no formara parte de la teoría marxista, que el marxismo no tiene la menor pretensión de ser definitivo¹¹.

10 Dampier-Wetham: *Historia de las ciencias*, traducción México Lee, 1944, párrafo 397, Cap. X.

11 J.B.S. Haldane: *La filosofía marxista y las ciencias*, traducción castellana, Edit. Siglo XX, Buenos Aires. Cr. Del autor, *Cuadernos Americanos*, 1945, año IV, Vol. III y Vol. VI, 1947.

* * *

Y con su propia dialéctica, no puede serlo. Einstein mismo escribió humildemente en su libro *The Evolution of Physics* humildemente en su libro *The Evolution of Physics* que:

No hay teorías eternas en la ciencia. Cada teoría tiene su gradual desarrollo y triunfo, después del cual experimenta una rápida declinación.

Y la primera y paladina consecuencia de las verdades esenciales que esta nueva Edad sólo comienza a cimentar, es —ciertamente— la de la declinación de todos los conceptos basales de la ciencia triunfante en el siglo pasado. Así como la de las concepciones y sistemas filosóficos que fueron la generalización de sus leyes. Quizá si sólo reconociendo la validez de esta premisa no sería difícil emprender la ascendente andadura hacia la comprensión íntegra del significado de la revolución universal que hasta ahora nos pasma. Sin olvidar que ella sólo se halla en los prolegómenos de sus insospechables conquistas futuras.

* * *

Quedaría por retomar en estas notas el tema de las relaciones entre el grandor de la transformación científico-tecnológica a la cual asistimos y los sorprendentes cambios de conceptos y praxis histórico-políticos que van alterando, también aceleradamente, nuestras nociones generales de su aplicación. Para comprobar, en primer término, cómo contrastan ya ostensiblemente las ortodoxas profecías que en el siglo XIX se hicieron sobre el mundo de hoy y su realidad actual. Que aquí también importa mucho «poner

nuestras ideas en órbita», a fin de descubrir los subyacentes y relativos paralelismos del proceso de los descubrimientos y logros de las ciencias físico-matemáticas con los de las innovadas estimativas de las llamadas sociales, proyectadas hacia una distinta visión filosófica cósmica.

Cabe, por tanto, proponer algunos alcances —o reiterarlos— tomando como punto de partida «los hechos espacio-temporales» que «la ciencia natural describe» —con las palabras ya transcriptas de Hartman— para compulsar su *significado* en la valoración de la problemática mundial; habida cuenta de las dimensiones y enlaces de la revolución intelectual comportada por la nueva ciencia, la cual abarca del micro al macro cosmos y deja el camino abierto a la indagación de sus profundos y tramados sistemas de generalización. Este es, en mi sentir, el designio aún incumplido de la nueva filosofía; una de cuyas etapas precursoras puede ser la tendencia existencialista moderna, detenida ante el tramonto de una concepción del universo que se hunde en las sombras, y que no espera la luz de un nuevo día. Pero la gran cuestión no radica precisamente en confundir la crisis crepuscular de los sistemas filosóficos que decaen con la negación de los conocimientos que le sirvieron de base, sino en avizorar, con el advenimiento de los que caudalosamente llegan y dominan la conciencia del hombre, el nuevo ordenamiento orbital que ellos revelan.

Es innegable que en este período inaugural de la llamada Edad Atómica la posibilidad más resaltante es la de la liquidación de la guerra. No debida a una elevada decisión espontánea de los conductores de la política en los Estados más poderosos, sino obligada por el hecho inevitable de que la nueva e ingente energía nuclear en sus aplicaciones bélicas conlleva la ruina total de la humanidad. El significado trascendental de esta paradoja, es, a no dudarlo, de incalculables consecuencias. Porque la guerra —*polemos pater*

pantos, del apotegma de Heráclito— deja de ser la causa de todas las cosas y resulta difícil aceptar ahora el veredicto marxista de *la violencia es partera de la historia*. Y si el poderío incalculable —y sólo comenzante en el hallazgo y uso de sus terribles poderes destructivos— de las armas atómicas, resulta el cancelador de la guerra, es evidente que esta mera consecución trastrueca toda la fisonomía del mundo político y social, y acarrea profundas mudanzas en las concepciones mismas de la vida y de la historia.

Este es, ciertamente, el ejemplo más patente de las relaciones entre las ciencias físico-matemáticas y las sociológicas. Y vale remarcar que si un traspíe de irracionalidad o de loca pasión, no interrumpe el curso hasta ahora favorable de los avanzados tratos políticos para imposibilitar la guerra, nos hallamos en las vísperas del comienzo de un mundo de veras transformado. Las derivaciones de tal acontecimiento —pongamos por un momento de lado el argüir tozudo de los escépticos— no son difíciles de imaginar. Pues basta adelantarse a suponer cuál será la actitud del filósofo, ubicado ante una realidad tal. Y de ella estamos más cerca que lejos.

Empero la revolución científica lleva implícitas otras verdades insospechadas para el economista, el sociólogo, y para el mismo filósofo del siglo XX. Una de las ramas más fuertes de la producción humana, de los grandes países producto del trabajo y por tanto altamente costosa, en dinero, vale decir en empleo de capital, es hoy la de complejas máquinas astronáuticas exentas de las leyes económicas sobre mercancía intercambiable. Si la guerra se suprime, aquel tipo de producción de instrumentos del más alto refinamiento logrados por la técnica, escapa a los cartabones de la economía política que prescriben a todo producto del trabajo una finalidad de inmediato o mediato lucro y beneficio. El esfuerzo y los capitales invertidos en fabricar un maravilloso proyectil destinado a la luna, u

otros satélites interesaciales, se desajustan de los principios de la *plus-valía* y plantean la realidad incontrastable de un tipo diferente de producción sin cambio. ¿Podría llamársele ya el de «la producción desinteresada»?... Hay, ello no obstante, otro aspecto socio-económico de la revolución científica a todas luces evidente: Entre la clase proletaria o productora manual, definida así por los tratadistas de uno y otro bando del siglo pasado, y la clase explotadora o capitalista —que cuando ésta deja de existir es suplantada por el Capitalismo de Estado— está apareciendo una *nueva clase*. No la de Milovan Djilas, que puede ser una burocracia de enclave relativamente efímero, a despecho de su aparente estabilidad de privilegio; sino otra clasificable como la del «trabajador intelectual», científico y tecnológico, sin cuya presencia y aumento las hazañosas victorias que hoy nos asombran habrían sido y serían irrealizables. Y este tipo de productor está fuera de las nomenclaturas del asalariado que labora rutinariamente con la máquina o con la tierra, que recibe un salario del patrón privado o del patrón estatal, por el producto de su trabajo destinado al cambio y al consumo. No es ni psicológica, ni social, ni culturalmente un «trabajador manual». Su categoría es otra; su preparación, sus calidades personales y sus necesidades de ambiente diferencian su tipología clasista. Pero su número aumenta en proporción al indetenible desarrollo de esa nueva actividad humana que nos lleva a la epopéyica aventura de llevar su anhelo de conquista cósmica a los espacio-tiempos inter-estelares.

Simultáneamente, la misma tecnología-científica de esta comenzante Edad Atómica revoluciona la máquina con perfeccionamientos maravillosos: El «automatismo», los «cerebros mecánicos», todos los instrumentos excelentes del poder electrónico que reemplazan y sobrepujan el trabajo directo y más lento del hombre —que es su creador— nos acercan, ahora sí, a lo que hay de vaticinio en aquellas palabras de la *Política* de Aristóteles:

...porque si cada instrumento bajo el comando o la pre-concepción de su señor pudiera cumplir su tarea (como dice la versión de las estatuas de Dédalo o como el poeta nos relata de los trípodes de Vulcano: 'que ellas se movían por su propio acuerdo dentro de la asamblea de los dioses') entonces las lanzaderas tejerían y sonaría la lira por sí sola, y no necesitaría el arquitecto tener servidores o el patrón esclavos.(1254a).

* * *

Puede inferirse que si en muy breves años hemos llegado ya a los altos logros del maquinismo «automatista»; de la máquina al servicio del hombre —no ya su esclavizadora, sino su esclava—, a quien exonera de tantas formas rudimentarias de labor en la que su mano era insustituible, los veloces adelantos de este ahora sólo principiante sistema de revolucionado maquinismo serán cada vez mayores. Y así como por imperativo racional debemos rendir nuestro altanero e iluso convencimiento de que hemos llegado a los toques del progreso, y aceptar humildemente que ciencia y técnica apenas se hallan en sus tramos de incipiencia, nos es forzoso también reconocer otra verdad: Que si la guerra nuclear no ha de destruir todas las presentes y promisoras creaciones del hombre, la «sociedad sin clases» tampoco será el desenlace predicho de su odiosa lucha, sino la imposición pacífica de la incruenta revolución que conducen sabios, tecnólogos y expertos. Los cuales, cada vez más serán legión.

Lo difícil —y no es redundante reiterarlo— es desasirnos de las trabas mentales aferradas en prejuicios, de una ya facticia o congelada concepción de la vida, de la sociedad y sus problemas. De aquí el estupor o el pesimismo derrotista con que no pocos ven las rectificaciones, aparentemente claudicantes, de la política de uno y otro de sus dos campos mayores y rivales. Confunde, a los imper-

términos en creer que los programas marxistas de 1848 deberán cumplirse, que esto no ocurra o que Rusia Soviética abjure y condene la violencia, convertida hoy en *sepultura de la historia*, e invoque paz y convivencia al contrapuesto régimen económico-social, que según los cánones del *Manifiesto Comunista* de hace más de un siglo, debe ser destruido indefectiblemente por la fuerza y suplantado a sangre y fuego por «el comunismo de guerra». Desconcierta a los sumisos repetidores de textos obsoletos ver que los proletariados más antiguos e industrialmente más calificados de Europa —a quienes Marx señaló como obligados protagonistas de la revolución socialista—, la recusan, y prefieren los seguros caminos de una democracia económica que va ganando la justicia sin inmolar la libertad. Y, a pesar de sus muchas alegaciones excusadoras, el hecho más notorio y el ingrediente mayor de tanta perplejidad es que las atrayentes promesas de 1917 no hayan cumplido su repetidamente anunciado programa de revolución mundial, a lo largo de cuarenta y dos años, desde un baluarte de poder tan ingente como el ruso.

Por el otro lado, si bien es incomprensible para muchos la supervivencia del sistema capitalista privado, cuya muerte inmediata había sido tantas veces diagnosticada, no es menor causa de escepticismos reconocer que éste también evolucione contrariando sus preestablecidas pautas de estructura y comportamiento. O que reaparezca, negado y conservado al mismo tiempo, en una superación que no ha perdido su unidad vital —como la semilla y la planta en la imagen dialéctica de Hegel— bajo la forma de *Capitalismo del Estado*, en vez del esperado Comunismo, en la propia Rusia. De suerte que dentro de la estricta clasificación de la ciencia económica, la contraposición de los dos ordenamientos predominantes y ultrapoderosos del mundo actual *es la de sendas formas o ramas del mismo tronco capitalista*: El de la propiedad privada con muchos patrones, y el de un solo patrón y propietario

estatal. Que para ambos trabaja el obrero de la ciudad y el campo, por un salario desigual, pagable en dinero «según su trabajo» —como es ley del régimen capitalista— y no «según sus necesidades» —como lo establece la comunidad socialista— dentro de dos diversas estructuras políticas. Cuyos gigantescos aparatos de poder son sostenidos económicamente por semejantes escalas de severos impuestos unánimes. Luego, no es absurdo prever que ambas puedan coexistir. Ni que su coexistencia insinúe aproximaciones imprevistas —y dables en un asegurado contorno de paz—, a las líneas convergentes de una síntesis de la contradictoria dualidad del capitalismo que aún mantiene la explotación del hombre por el hombre, o por el Estado, formado y regido por hombres.

Un intento de explicación de estas complejas realidades puede hallar coyuntura en la tesis del desarrollo histórico-social como *proceso*, no sujeto a itinerarios prefijados. Y en este punto, quizás incide la validez argumental de los científicos portavoces del *indeterminismo* o de la «incertidumbre», pues también aparecen, como en la física cuántica, «sucesos» inesperados en el devenir de la historia. Y aunque un ritmo, una dinámica, un decurso de acaecimientos sean relativamente determinables, es audacia que se paga caro, pretender presciencia o disparar dogmáticas profecías sobre ellos.

En efecto, para un hombre situado en el espacio-tiempo augural de 1917 el porvenir aparecía certera y claramente previsto: La Revolución Rusa era el albor epocal de una jornada que como en la metáfora hegeliana sobre las rutas civilizadoras que siguen la del sol, de oriente a occidente, debía cumplir su ineluctable horario histórico y marcar la culminación cenital de un absoluto cambio ecuménico. Pero un poderoso Josué apareció de improviso y detuvo el derrotero señalado de la luz para alumbrar el triunfo de una insólita batalla por la más alta verdad: La

revolución de la ciencia siguió una dirección contraria. Y, de occidente hacia oriente, universalizó sus gigantes victorias. Con ellas el epílogo de aquel esperado día alumbró otros caminos. Unos hacia la justicia con paz y libertad sobre la tierra, y otros hacia la conquista de las rutas asequibles de los astros.

Roma, 1960

ÍNDICE

Prólogo	7
Sinopsis Filosófica del Aprismo	17
Espacio-Tiempo Histórico	29
La Filosofía y su Tiempo	49
Filosofía Aprista. La tesis de Espacio-Tiempo histórico (Conferencia 1945)	67
Algo más sobre la tesis del Espacio-Tiempo histórico	101
Aprismo, Marxismo y Espacio-Tiempo histórico	111
Enfoque Aprista de Imperialismo, Antiimperialismo y Marxismo	123
Espacio-Tiempo histórico Americano (Civilización Novomúndica)	135
Sobre la Revolución Intelectual de nuestro siglo	171

