



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA
PRESENTA

LAURA VARGAS MENDOZA

CON EL TÍTULO

LA CATEGORÍA DE INTELIGENCIA EN ARTURO ARDAO

ASESOR DE TESIS

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA

Enero de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A Jade y Yolotl:
que desde las entrañas han planteado
el surgimiento de lo diferente y
diverso a partir de la propia
corporalidad viviente.**

**A Pedro,
con quien comparto alma y corazón.**

Agradecimientos

Hay muchas personas a las que quiero agradecer. En primer término a mis hijos, Jade y Yolotl, quienes con la experiencia vital de ser madre, llena de agudeza y vivacidad, me han otorgado la posibilidad de reflexionar sobre estos temas.

A mi esposo, Pedro Montalvo Piedra, a quien le debo unas horas de sueño, por las tantas veces que se desveló conmigo leyendo los borradores.

A mi familia, sobre todo a mis padres, Leticia Mendoza Carreón y David Vargas Hernández porque me enseñaron que la vida está repleta de obstáculos y que para poder superarlos necesitamos comprenderlos.

A los que me apoyaron moralmente con su confianza, Mila Piedra, Pedro Montalvo García, Nancy Vargas Mendoza y Julián Pérez.

Al Dr. Mario Magallón Anaya, a quien agradezco profundamente su apoyo, estímulo y guía, maestro y amigo, sin él este trabajo no hubiera sido posible.

A los que durante la carrera me brindaron guía y enseñanzas no sólo teórica sino también de experiencia vital, maestros y compañeros. A un amigo que no le pude pagar la deuda en vida y que compartía el mismo sentimiento por la filosofía latinoamericana y su quehacer: Fernando Franco.

A mis compañeros del Seminario Historiografía Crítica de las Comunidades Filosóficas Latinoamericanas en la primera mitad del Siglo XX, quienes con sus valiosos aportes me ayudaron a mejorar mis borradores.

Índice

Dedicatoria.....	2
Agradecimientos.....	3
Índice.....	4
Epígrafe.....	6
Introducción.....	7
I. El hombre y el tiempo.....	13
1. Tiempo mensurable.....	18
2. Tiempo vivido.....	22
II: El hombre y el espacio.....	25
1. Espacio mensurable.....	25
2. Espacio vivido.....	29
3. Relación espacio-tiempo.....	34
III. El hombre y la razón.....	39
1. La razón.....	40
2. La razón y su relación con el espacio y tiempo.....	48
IV. El hombre y la Inteligencia.....	51
1. Razón e Inteligencia.....	57
2. Inteligencia.....	61
Conclusiones.....	70
Anexo. Aplicación práctica de la categoría de Inteligencia. Esbozo de una ética de la Inteligencia.....	77
Bibliografía.....	85

Hemerografía.....87

Artículos en páginas electrónicas.....88

En Ardao existe también un anhelo filosófico primordial, el de establecer una antropología que explique la realidad total del pensamiento humano. Esta realidad es la inteligencia.

Liberati, Jorge, *Arturo Ardao. La pasión y el método*, Montevideo, Cal y Canto, 2004

“El espacio captado por la imaginación, no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido.”

(Bachelard, Gastón, *La poética del espacio*, México, FCE, 1975, p.29)

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

Ardao, Arturo, *Espacio e inteligencia*, Montevideo, FCU y Biblioteca de Marcha, 1976, p. 14

Introducción

La pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana desembocó en el problema del sujeto que filosofa. Dicha relación se ve claramente en la siguiente afirmación de Arturo Ardao cuando reflexiona sobre la “Función actual de la filosofía en Latinoamérica”, ensayo de 1975:

Latinoamérica se asume, más reflexivamente cada vez, en la peripecia de su historia, su cultura y su gente marginadas. Y es autoclarificándose de ese modo, desde sus vitales circunstancias a sus intransferibles situaciones, objetivas y subjetivas, que se reconoce protagonista de la universalidad humana a igual título que cualquier otra región del planeta; vocada, por lo mismo, a encarar con independencia también igual, los más universales, por humanos, objetos filosóficos.¹

La filosofía Latinoamericana tiene como reto, desde que se les negó a los pobladores de este continente el reconocimiento de su humanidad, la de integrar lo diferente, la diversidad en la concepción misma de lo que se entiende por humano. Al mismo tiempo la tarea de la filosofía Latinoamericana se ha visto como rescatar lo que se ha sido, lo que se es, para avanzar hacia lo que seremos, para lo cual hay que reconocer que todos somos diferentes, que evolucionamos diferente y hacia un lugar diferente.

Arturo Ardao fue un filósofo e historiador de las ideas, nació el 27 de septiembre de 1912 en Lavalleja, en un departamento del Uruguay situado al sureste del país, y murió el 22 de septiembre del 2003 en Montevideo. Estudió en la Universidad de la República, Uruguay, recibiendo de Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Continuó vinculado a

¹ Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1996, p. 111

dicha casa de estudios dedicándose a la Filosofía y al nuevo campo de estudio: la Historia de las ideas. Fue, junto con Juan Llambías de Azevedo, discípulo de Vaz Ferreira. En 1935 se suma al levantamiento suprapartidario contra la dictadura de Gabriel Terra al mando del general Basilio Muñoz, conocida como “La Tricolor Revolución de Enero”. Su primera obra fue publicada en 1938, *Vida de Basilio Muñoz*, del que es coautor con Julio Castro, y que fue prologado por Carlos Quijano. Con ellos también participa en 1939 en la fundación del semanario *Marcha* y en ese mismo año obtiene el grado de Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Durante los subsecuentes años se desarrolla como profesor de filosofía y publica varios libros, entre ellos, *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay* (1945), *Espiritualismo y positivismo* (1950), *La Filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1951), *Introducción a Vaz Ferreira* (1961), *Filosofía de Lengua española* (1963) entre otros. En 1949, se hace el profesor titular de Historia de las Ideas de América en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la República, cargo que desempeña hasta 1974. En 1963 comienza a desempeñar el cargo de Director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias hasta 1974. Ante la llegada de la Dictadura Militar en 1976 y su destitución en la Universidad se ve forzado a exiliarse en Venezuela, dónde continúa su actividad académica como profesor en la Universidad Simón Bolívar de Caracas y participa como investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. En 1988 regresa a su natal Uruguay y recibe el Gran Premio Nacional a la Labor Intelectual, en 1989 le otorgan el Gran Premio Municipal de Literatura “José Enrique Rodó” y es nombrado Profesor emérito de la Facultad de Humanidades y Ciencias. En 1991 es Premio Interamericano Gabriela Mistral y en 1992 recibe el Doctor Honoris Causa de la Universidad de la República.

Arturo Ardao es un historiador de las ideas de Uruguay, de Latinoamérica y del mundo. Entre sus obras se encuentran: *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay. De la Colonia a la fundación de la Universidad. 1787-1842 (1945)*, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay (1950)*, *Etapas de la inteligencia uruguaya (1971)*, *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas (1978)*, *Filosofía de Lengua española (1963)*, *Espacio e inteligencia (1983)*, *La inteligencia latinoamericana (1987)*, *La lógica de la razón y la lógica de la inteligencia (2000)*; entre otros.

La obra de Arturo Ardao se divide principalmente en dos aspectos, el histórico, debidamente llamado historia de las ideas filosóficas; y el ensayístico, propiamente filosófico. Los diferentes libros utilizados en esta tesis son recopilaciones de ensayos del filósofo uruguayo y hay que mencionar que no hizo propiamente ensayos sobre dicha categoría sino que siempre estuvo enlazada a otros conceptos y categorías.

En la presente investigación considero la “inteligencia” como una categoría fundamental en la obra de Arturo Ardao, lo cual coincide con la opinión de su discípulo Yamandú Acosta:

Esta *filosofía* que como *inteligencia filosófica* se explicitó de manera directa hacia 1983, para volver a manifestarse del mismo modo en el 2000, aunque aparentemente viene después de una enjundiosa labor de historia de las ideas como una suerte de coronación, seguramente subyace ese trabajo como su fundamento.

Puede sostenerse que el Ardao que ha trascendido en el campo intelectual de nuestro país, de América Latina, y del ámbito de lengua española en su conjunto; es fundamentalmente un filósofo. Un filósofo en el que de manera fundante y desde sus comienzos, la *inteligencia* ha destronado a la *razón*.

En un contexto como el actual, de *crisis de racionalidad* como fundamento de una *crisis de sentido*, producida por una racionalidad instrumental fragmentaria totalizada, que busca legitimarse e imponerse en nombre de la *razón*, descalificando cualquier apreciación crítica o divergente como *irracionalismo*, la perspectiva de la *inteligencia* desde la que Arturo Ardao ha realizado su rica peripezia filosófica y vital, adquiere, más allá de la intención del propio autor, una vigencia y una validez que no debe dejar de ser señalada y recuperada.”²

² Acosta, Yamandú, “Arturo Ardao: La inteligencia Filosófica”, *Revista de Filosofía*, mayo 2004, vol. 22, no.47, p. 5-11.

En la obra filosófica de Ardao la inteligencia es un concepto gnoseológico que toca la ontología, la antropología filosófica y la filosofía del espacio:

Las aportaciones de Ardao se instalan en la discusión contemporánea sobre la Razón, su valor, sus posibilidades, sus límites, y sobre todo sus desviaciones. Discusión que es respuesta crítica al intento de autolegitimación de la Razón como principio fundante y omnicomprendivo. Se trata de una crisis profunda que sufren las nociones de explicación, inteligibilidad, de verdad, que Ardao propone sintetizar como crisis de la “noción misma de razón” y que el autor retrotrae a fines del siglo XIX. La racionalidad hegemónica del pensamiento occidental incluye metáforas espaciales en la concepción metafísica de la mente según Locke. Dicha racionalidad hegemónica implica una metafísica de la violencia cuando considera las ideas de origen único, progreso lineal y fundamento.³

Dicha “razón” como principio fundante y omnicomprendivo resulta insuficiente para interpretar y comprender los problemas de la temporalidad, de la inteligencia y el espacio, veamos como lo expresa Rubén Tani⁴:

Ardao se ubica con extrema vigencia en la sospecha sobre la intolerancia que genera el concepto de razón como previsión, evidencia y cálculo. La Racionalidad metafísica elevada a categoría hegemónica por el discurso de la modernidad es incapaz de interpretar y comprender los problemas de la temporalidad, la inteligencia y el espacio, al tiempo que presenta severas dificultades para articular las prácticas sociales y culturales en su dimensión hermenéutica. La Razón se “unilateraliza” como sostenía Vaz Ferreira y su propia arrogancia impide transitar hacia la comprensión de la diversidad histórica y cultural que ofrece Latinoamérica.⁵

Arturo Ardao coincide con su maestro Vaz Ferreira en interesarse por las “cuestiones normativas”, las “cuestiones de hechos” y “de palabras” desde una filosofía

³ Tani, Rubén “La Antropología filosófica de Arturo Ardao: sujeto, espacio y tiempo”, en la World Wide Web:http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2004/articulo04_01.pdf consultada el 20 de febrero del 2007, con respecto a la crisis de la “noción misma de razón” Cfr. Ardao, Arturo “Generación del 98, Generación del 900” en *Cuadernos de Marcha* Julio/Agosto 1998

⁴ Filósofo y lingüista, uruguayo. Licenciado en Filosofía y Letras. Es profesor en el Departamento de Teoría del Lenguaje y Lingüística General desde 1988, profesor en el Instituto de Profesores Artigas de “Lingüística” para Idioma Español y profesor de Teoría Antropológica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en Uruguay. Sus publicaciones se centran en temas relativos a la filosofía del lenguaje y la reflexión sobre prácticas culturales y educativas respecto a la incidencia de temas filosóficos en el contexto cultural nacional. En este sentido, ha considerado formaciones discursivas relativas a la conformación de la identidad y el imaginario cultural.

⁵ *Ibidem*

que considera los asuntos de las acciones humanas como un conjunto de argumentos históricos y de interpretaciones del pensamiento de una etapa que están sujetos a re-interpretarse. Y en consonancia con Rodó, la realidad es en la filosofía de Ardao, cambiante, es decir, desde su filosofía concibe una ontología del devenir.

La antropología filosófica propuesta por Ardao contribuye a dar cuenta de la necesidad de elaborar una nueva ontología y antropología filosófica del devenir humano desde la historicidad y la compleja intertextualidad de Latinoamérica; se trata de reconocer lo humano a partir de las diferentes circunstancias históricas.

Podemos decir que el pensamiento de Ardao mantiene su vigencia filosófica en Latinoamérica y el mundo, no sólo en las cuestiones que corresponden al estudio del hombre y su comprensión ontológica como ser situado. Es importante señalar sus valiosas aportaciones a la historia de la filosofía y del lenguaje. Las cuales se basan en su concepción del “espacio” y la “inteligencia” interrelacionadas e inteligentemente razonadas, de allí la importancia de esclarecer este último término. Para mostrar la función dentro de la obra filosófica de Ardao.

Para poder abordar el tema de la “inteligencia” es necesario, primero, exponer la categoría de espacio. La categoría de espacio presupone la categoría de tiempo, en la obra de Arturo Ardao, al ser concebido este primero a través de una crítica a esa supremacía ontológica del tiempo respecto al espacio. Ardao cree además que la emergencia del espacialismo surgió desde el seno del temporalismo, en el horizonte de la filosofía moderna:

La verdad es que el convencionalmente denominado espacialismo surgió en el seno del propio temporalismo, primero como especulación accesoria y dependiente,

después como neutralización –por lo menos- del hegemónico primado de la temporalidad sobre la espacialidad de la existencia humana.⁶

Además, cuando Ardao trata el tema del espacio y la inteligencia se evoca casi de inmediato la figura de Bergson y la forma en que el filósofo vitalista expuso dichas categorías. Así lo expresa al señalar: “La sola aproximación de los términos espacio e inteligencia, y con mayor motivo, toda eventual consideración de las relaciones entre uno y otro, evocan de inmediato a Bergson”⁷

Por lo cual en el primer capítulo hago una pequeña introducción de la importancia de los conceptos de tiempo, espacio y razón en la antropología filosófica. Igualmente, analizo los conceptos de tiempo mensurable y tiempo vivido, y la relación que guardan con el ser humano tomando en cuenta algunos autores que Ardao considera importantes. En el segundo capítulo hago un breve análisis del concepto de espacio mensurable y espacio vivido, tomando en cuenta algunos autores que influyeron a Ardao, y en la parte final del capítulo analizo la relación entre espacio y tiempo. En el tercer capítulo expongo lo que Ardao entiende por razón, y su relación con el espacio y el tiempo. En el cuarto capítulo menciono la relación entre razón e inteligencia, y explico el concepto de inteligencia.

⁶ Ardao, Arturo, *Espacio e inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1976, p. 8

⁷ *Ibid.*, p. 13

I. El hombre y el tiempo

El interés de Arturo Ardao (1912-2003) por la antropología filosófica se ve claramente en *Espacio e Inteligencia*, en donde maneja categorías tales como: “espacio”, “tiempo” y “razón”. Ardao afirma que en la denominación de una disciplina “está en juego lo sustancial de la concepción misma de la disciplina, incluido su derecho a la existencia”¹. En la interpretación de Ardao, la obra filosófica de Max Scheler *El puesto del hombre en el Cosmos* (1928), fija el momento capital de la expresión antropología filosófica; dicha disciplina tendrá por fin “el reconocer y fundar para el hombre *un singular puesto metafísico en el cosmos*, un puesto aparte”². Por lo que “en su origen *la antropología filosófica* adscrita a *una* particular dirección o tendencia en la concepción filosófica del hombre que aspira a identificarse”³.

Dicho de otro modo, Scheler le dio una dirección o función muy específica a la antropología filosófica con su libro, que, según Ardao, consistirá en demostrar que el hombre como tal, tiene un lugar privilegiado dentro del cosmos. Veamos cómo lo formula Max Scheler: “En lo que sigue quisiera dilucidar tan sólo algunos puntos concernientes a la *esencia del hombre, en su relación con el animal y con la planta, y al singular puesto metafísico del hombre* apuntando una pequeña parte de los resultados a que he llegado”⁴.

Dicho puesto deberá ser demostrado a través de un análisis de las entidades que existen en el cosmos y del mismo hombre. Scheler divide el mundo biopsíquico, de las

¹ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1993, p. 37

² Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 29-30

³ *Ibid.*, p. 40-41

⁴ *Ibid.*, p. 28

entidades en el cosmos, a partir de características psíquicas como “impulso afectivo”, “instinto”, “memoria asociativa” e “inteligencia práctica” hace una jerarquía donde el hombre resulta tener un puesto aparte. De lo que resulta que el hombre posee todas estas características psíquicas: “Este primer grado del aspecto interior de la vida, el impulso afectivo, existe también en el *hombre*. Como veremos, el hombre contiene *todos* los grados esenciales de la existencia, y en particular de la *vida*; y en él llega la naturaleza *entera* (al menos en las regiones esenciales) a la más concentrada *unidad* de su ser.”⁵

Por otra parte, Scheler considera dos conceptos de hombre; uno que es sistemático natural y otro que es esencial:

Llamaré a este segundo concepto el concepto *esencial* del hombre, en oposición a aquel primer concepto *sistemático natural*. El tema de nuestra conferencia es: si *ese* segundo concepto, que concede al hombre como tal un puesto *singular*, incomparable con el puesto que ocupan las demás especies vivas, tiene alguna base legítima.⁶

El concepto sistemático natural consistirá en “los caracteres morfológicos distintivos que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y mamíferos”⁷. Respecto al concepto esencial del hombre será el fundamento de su puesto singular, que lo separa de toda la demás vida. Con dicho concepto se demuestra que no es una cuestión de grado, porque dicha esencia ya está fuera de las funciones y facultades que se encuentran en la esfera vital. En palabras de Scheler:

El nuevo principio que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la “vida” es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron “razón”. Nosotros preferimos emplear, para designar esta X una palabra más

⁵ *Ibid.*, p. 38

⁶ Scheler, *op. cit.*, pp.29-30

⁷ *Ibid.*, p. 28

comprehensiva... Esa palabra es *espíritu*. Y denominaremos *persona* al *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales “de vida”, que, considerados por dentro, se llaman también centros “anímicos”.⁸

Para Ardao dicho puesto singular a través del concepto de espíritu, entendido como opuesto a la vida, está basado en el “radical -metafísico- dualismo de lo natural y lo humano”; que se manifiesta a través de la gran censura ontológica que “separa a la vida – entendida como realidad bio-psíquica– del *espíritu*”⁹.

¿Qué es el espíritu para Bergson, además de ser algo enteramente diferente a la vida? El espíritu es lo *objetivo, la independencia, lo que le da libertad o autonomía existencial frente a los lazos de la presión de lo orgánico*, de la “vida”, de *todo* lo que pertenece a la “vida” y por ende también de la inteligencia impulsiva de ésta. Es ahí precisamente donde entra el tema del tiempo y el espacio ya que escinde al hombre con respecto a la naturaleza a través del concepto de espíritu, el cual es supratemporal y supraespacial: “Mas lo que llamamos espíritu es no sólo *supraespacial*, sino también *supratemporal*. Las intenciones del espíritu *cortan*, por decirlo así, el curso temporal de la vida. El acto espiritual sólo indirectamente, o en cuanto solicita una *actividad*, depende de un proceso vital y se halla como inserto en él.”¹⁰

El espíritu saca al hombre del mundo convirtiéndolo en un objeto de conocimiento. Esta escisión entre hombre y naturaleza u hombre y mundo, motiva a que Nicolai Hartmann (1882-1950) escriba:

A lo psíquico se lo entendía de manera organológica, y el espíritu era exaltado al reino de las esencias, de tal modo que no lo podían introducir en la serie del mundo real. Su

⁸ *Ibid.*, pp. 60-61

⁹ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1993 p. 41

¹⁰ Scheler, *op. cit.*, p. 112

“realidad” parecía ser en absoluto diferente a la de las cosas: un ser intemporal, sin variación ni individualidad. La nueva ontología se diferencia de la antigua en que se niega a semejantes limitaciones, puesto que, al partir del plano de lo dado, que está en su base, abarca tanto el ser psíquico y espiritual como el de la naturaleza. Además *el espíritu no está fuera del mundo real, sino que por entero le pertenece: tiene su misma temporalidad, el mismo nacimiento y muerte que las cosas y seres vivos. Para decirlo más brevemente: posee la misma realidad. Por eso puede actuar en este mundo, experimentar en sí mismo sus efectos y tener en él su destino y campo de acción.*¹¹

La realidad no es sólo materialidad, por lo tanto no está limitada a la espacialidad¹².

Hartmann devuelve así el carácter espacial a lo orgánico vital. Sin embargo las cosas materiales, las cosas físicas y los seres vivos están en el espacio y en el tiempo; en tanto que lo psíquico y espiritual, sólo en el tiempo:

La manera de ser de las cosas materiales no puede ser la misma que la de los pensamientos, actos, estados sentimentales e intelecciones. Justamente por aquí pasaría la gran línea divisoria entre el mundo y el hombre mismo. Descartes la trazó con su teoría de la dualidad de las sustancias: por un lado se halla lo espacialmente extenso, es decir, lo extensivo, mensurable y mecánico; por el otro, lo inespacial, el mundo íntimo y carente de extensión, jamás confundido con el externo.¹³

Y relaciona el tiempo con lo espiritual aunque hace una separación entre un tiempo con espacio y un tiempo sin él. No todo lo real es espacio-temporal, hay partes de la realidad que sólo son temporales:

Estamos habituados a considerar el espacio y el tiempo como momentos fundamentales del mundo real, equiparados entre sí, lo cual es ontológicamente erróneo. Desde el punto de vista ontológico, el tiempo tiene un poder categorial mucho mayor. Penetra hasta el estrato más alto: también el espíritu vivo (tanto el personal como el histórico objetivo) sólo existe en forma de devenir. Tiene su nacimiento, duración y decadencia. El espacio, en cambio, es propio de los dos

¹¹ Hartmann, Nicolai, *La nueva ontología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, p. 101. Las cursivas son mías

¹² Cfr. *Ibid.*, p. 103: “Las verdaderas notas de la realidad no dependen de las categorías del espacio y de la materia, sino de las del tiempo y de la individualidad. Desde el punto de vista ontológico, el espacio y el tiempo no tienen, en absoluto, el mismo valor: el tiempo es una categoría mucho más fundamental que la del espacio. Sólo las cosas y seres vivos son espaciales, incluyendo los procesos en que fluye su existencia; pero los procesos psíquicos y espirituales son, además, temporales. Todo lo real está en el tiempo; en el espacio sólo se halla una parte de la realidad: se podría decir que en él está la mitad del mundo real: la de sus formas inferiores.”

¹³ *Ibid.*, p. 102

estratos inferiores. Ya la conciencia, hasta en sus grados más ínfimos es por completo inespacial.¹⁴

¿A qué se refiere Hartmann cuando habla de los estratos? A los cuatro estratos principales que describen los aspectos del mundo real: lo inanimado o materia, lo viviente o vida, lo psíquico o psique y lo espiritual o espíritu.¹⁵ Habrá que aclarar que los estratos estarán dentro de la jerarquía de las formas ¿Qué entiende Hartmann por formas? A “la diversidad de las formas [que] constituye un manifiesto reino gradual, cuya ordenación jerárquica, en sus bastas líneas, es muy conocida: cosa, vegetal, animal, hombre, comunidad y quizá alguna forma más.”¹⁶

Así, Hartmann supone una ontología jerarquizada en la que escinde lo físico y lo orgánico, de lo psíquico y espiritual: “El espacio, en cambio, es propio de los dos estratos inferiores. Ya la conciencia, hasta en sus grados más ínfimos es por completo inespacial”¹⁷.

Es decir, sigue dualizando la vida, y al hombre mismo:

La vida psíquica no contiene en sí misma el proceso orgánico, pero el “hombre” sí. Este es, precisamente, un ser estratificado desde abajo: comparte la vida orgánica con el animal y la planta, y la corporeidad inanimada. Se puede decir que la espacialidad y la sustancia son categorías suyas; pero no lo son en su sentir y querer, ni de su *ethos*, lenguaje o derecho. Por consiguiente, no retornan en el hombre, entendido como ser psíquico y espiritual, sino sólo en cuanto ser corpóreo y orgánico. Esto significa que el retorno de dichas categorías se interrumpe, también dentro del ser humano, a la altura ontológica de la vida psíquica.¹⁸

Para Hartmann las categorías de espacio y sustancia dejan de existir en la escala ontológica a la altura de la psique y el espíritu. Para rescatar lo que él llama el devenir e integrar al hombre en el mundo, y así dárselo como campo de acción, reestructura la

¹⁴ *Ibid.*, p. 171. Las cursivas son mías

¹⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 213

¹⁶ *Ibid.*, p. 126

¹⁷ *Ibid.*, p. 171

¹⁸ *Ibid.*, p. 207

temporalidad como categoría del espíritu y de la vida psíquica aunque sigue rechazando la espacialidad de los fenómenos psíquicos y espirituales:

Aquí es más importante el puesto de la espacialidad: no penetra, como la temporalidad, hasta lo psíquico y espiritual, sino que se suspende en el límite que separa lo orgánico de lo anímico.¹⁹

De lo que resulta que gran parte de la distinción entre lo humano y lo animal encuentra su fundamentación en conceptos como tiempo y espacio. Por ejemplo: Scheler caracterizó al hombre a través del concepto de espíritu que se caracteriza por ser supraespacial y supratemporal. Mientras que Hartmann caracteriza al hombre a través de lo psíquico y espiritual que lo escinden sólo del espacio, no del tiempo. Y por ello Hartmann, concibe al tiempo como dual: un tiempo espacial y un tiempo desligado del espacio, por ello "...las categorías más importantes para esa interpretación del mundo, a saber: las del espacio, la sustancia material, el proceso dinámico y otras se quiebran en la línea que separa lo físico de lo psíquico"²⁰.

1. Tiempo mensurable

Henri Bergson (1859-1941), en su libro *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), que es uno de los grandes hitos del temporalismo²¹ -dirá Ardao-, describe dos tiempos: uno que es el tiempo real y otro que es el tiempo de los relojes.

El tiempo real se separa por completo del espacio, es puro. El tiempo de los relojes, es homogéneo y en él "interviene subrepticamente la idea de espacio"²².

¹⁹ *Ibid.*, p. 171. Las cursivas son mías.

²⁰ *Ibid.*, p. 197

²¹ Dicho "ismo" entendido como una preocupación teórica generalizada, no como una escuela o un movimiento exclusivo -señalará Ardao-

El tiempo en relación con el espacio, es el tiempo de los relojes, es tiempo ilusorio. Llamado tiempo de los relojes o tiempo ilusorio, porque es precisamente a través de los relojes que en la vida cotidiana el hombre mide el tiempo. El tiempo no se puede medir a través de las manecillas de un reloj –afirma Bergson–, porque lo que en realidad miden las manecillas es la distancia de un punto a otro. A lo más, las manecillas podrían medir el tiempo en relación con el espacio, pero no con el tiempo real, pues no mide el acto mismo del tiempo, o su movimiento, sino el espacio recorrido por él. De ahí que pueda dicho tiempo ser dividido en partes o parcelas pues al estar atravesado por el espacio adquiere el carácter de homogeneidad que posibilita su cuantificación. De acuerdo con Bergson, no es tiempo sino espacio, es una ilusión, ya que sólo el espacio es homogéneo.

Este tiempo homogéneo es un símbolo, dirá Bergson, a quien le interesa diferenciar lo cualitativo de lo cuantitativo así como lo inextenso de lo extenso, y los objetos materiales de la psique humana. El tiempo ilusorio es el que nos permite hacer distinciones tajantes, como contar y abstraer.

Para Martin Heidegger (1889-1976) el tiempo posibilita al “ser ahí” comprender e interpretar al mundo, la existencia del hombre, su facticidad, es decir, es la condición de posibilidad para la acción del “ser ahí”. Según Heidegger el tiempo no es reversible como en el tiempo mensurable. Para Heidegger el “ser ahí” se manifiesta de una forma particular “en el mundo”, a través del tiempo:

El “ser ahí” *es* en el modo de, siendo, comprender lo que se dice “ser”. Ateniéndose a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el “ser ahí” en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es *el tiempo*. Éste tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser. Para hacerlo evidente así, se ha menester de una *explanación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del “ser ahí” que comprende el ser*. En la

²² Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 76

totalidad de este problema entra a la par la exigencia de deslindar el concepto del tiempo así obtenido de la comprensión vulgar del tiempo, que se ha hecho explícita en una interpretación del tiempo como la que se ha depositado en el concepto tradicional del tiempo que impera desde Aristóteles hasta más acá de Bergson. Al par hay que poner en claro que y cómo este concepto de tiempo y la comprensión vulgar del tiempo en general surgen de la temporalidad. Con ello se le devuelven al concepto vulgar del tiempo los derechos que le son propios –contra la tesis de Bergson, de que el tiempo mentado con él es el espacio.²³

El tiempo es también extático para Heidegger: “La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporacía originalmente desde el advenir.”²⁴

Gaston Bachelard (1884-1962) define al tiempo como el instante, como un tramado de instantes discontinuos que por sí mismos son y que no están entrelazados salvo que el ser humano los una: “el tiempo se prolonga y dura en nosotros porque amamos y sufrimos”²⁵. Además pone énfasis en la experiencia individual del tiempo por el ser humano; pues –en su opinión- el tiempo se ha confundido con la coexistencia con otros. El presente es, para Bachelard, lo que domina todo: “el tiempo real sólo existe verdaderamente por el instante aislado, está por entero en lo actual, en el acto, en el presente”.²⁶

El tiempo mensurable es el tiempo que Bergson llama de los relojes, aunque Ardao por su parte, le da una nueva significación. A él no le parece pertinente llamarlo tiempo ilusorio, sino más bien le parece que al servir para la intercomunicación entre los seres humanos se debe acentuar su carácter simbólico y formal. Descritos en palabras de Arturo Ardao: “El primero [tiempo real] de esos tiempos es la íntima duración, heterogénea y cualitativa, del yo psicológico, reino de la sucesión. El segundo [tiempo de los relojes] es la artificial proyección que de ella hacemos a un medio exterior de nosotros, homogéneo y

²³ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1997, p. 27-28

²⁴ *Ibid.*, p. 358

²⁵ Bachelard, Gaston, *La intuición del instante*, México, FCE, 2002, p. 85

²⁶ *Ibid.*, p. 50

cuantitativo, y por tanto mensurable; este medio no es otro que el espacio reino de la simultaneidad.”²⁷

Para Ardao existe un tiempo mensurable que es “ideal” en tanto representación simbólica, es una abstracción. Dicho tiempo, no debe ser menospreciado, pues nos permite explicar al mundo respondiendo a nuestra necesidad de medir el tiempo, no debe ser tratado como una mera ilusión. Este tiempo es estático debido a la razón, por ser la que cuantifica, conceptualiza e identifica.

Heidegger, por su parte, define el tiempo como el “ser-ahí” y como el advenir. Ardao ve en dicha concepción un preámbulo de los estudios que del espacio proseguirán²⁸. Y este ser-ahí es, para Heidegger, inacabado y siempre en vía de poder ser, sólo hasta su muerte es todo lo que pudo haber sido, por lo que, se puede dar por terminado. Y rescata la cotidianidad como un modo de la temporalidad, de la historicidad propia, del ser que vive y se conduce en el mundo, no de un ser en abstracto.

Mientras que Bachelard considera que el tiempo sólo dura dentro de la conciencia²⁹, es decir, dura inventado, creado en nuestra mente, además, rescata la emotividad del tiempo al decir “el tiempo se prolonga y dura en nosotros porque amamos y sufrimos”³⁰.

De esta manera el tiempo es un padecer. Para Bachelard sólo vivimos el instante vivido, porque del anterior no queda ya nada. Y al igual que Heidegger rescata este aspecto

²⁷ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 14

²⁸ *Supra capítulo II*

²⁹ “*El tiempo sólo tiene una realidad, la del Instante*. En otras palabras, el tiempo es una realidad afianzada en el instante y suspendida entre dos nada. No hay duda de que el tiempo podrá renacer, pero antes tendrá que morir. No podría transportar su ser de uno a otro instante para hacer de él una duración.” Cfr. Bachelard, *Ibid*, p. 11

³⁰ Bachelard, *op. cit.*, p. 85

de transformación constante del ser humano, e incluso llega a afirmar que “Nada de lo que somos nos es dado y todo lo que de humanos somos es producto de una metamorfosis”³¹.

2. Tiempo vivido

Respecto al *tiempo vivido* hay que tomar en cuenta la división que en un principio planteó Bergson con respecto a dos duraciones, una real y otra ilusoria. El tiempo como ilusión, es el tiempo mensurable del que ya he hablado. Por lo que respecta al tiempo real, habrá que aclarar que para Bergson, se trata de una duración heterogénea y pura, “una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos con relación a otros, sin parentesco alguno con el número”³², como “un proceso de organización o de penetración mutua de los hechos de conciencia”³³; es el tiempo que transcurre, es movimiento, un progreso dinámico que la conciencia percibe, una cualidad pura.

Por otra parte Eugene Minkowski (1885-1972) reconoce que hay un tiempo mensurable que se mide por los relojes, pero además hablará del *tiempo vivido*, como lo que se opone al estatismo que representa el tiempo mensurable. El *tiempo vivido* es dinámico y cambiante, movimiento siempre presente, es decir, se encuentra siempre junto a nosotros. No sólo eso, ya que al estar siempre presente es universal e impersonal. El *tiempo vivido* es irracional, en él vivimos lo nuevo y lo desemejante, por eso se nos escapa de entre las manos al verlo desde la lógica. Además, para Minkowski el *tiempo vivido* es devenir,

³¹ *Ibid.*, p. 114

³² Bergson, *op. cit.*, p. 79

³³ *Ibid.*, p. 81

fluir, caos y es el fundamento de nuestra vida. Y asegura que “borra los límites entre el yo y el no-yo, abraza lo mismo mi propio devenir que el devenir del universo o el devenir a secas; los hace confluír y confundirse”³⁴. De este modo, el tiempo es la forma en que coexistió al mismo tiempo que soy con lo que me rodea. Y defiende la postura de ver al tiempo como el presente, puesto que éste puede contener o englobar todo el pasado y todo el futuro.³⁵

Ardao comprende al *tiempo vivido* como movilidad y fluidez, como cualitativo y heterogéneo. Con respecto a la referencia que de los relojes hace Bergson, dirá el filósofo uruguayo: “La conciencia acude con toda espontaneidad al espacio para su representación del tiempo, porque el tiempo participa originariamente de la naturaleza del espacio”³⁶. Un ejemplo a favor de dicha idea es la forma de concebir al día como la unidad del tiempo, que por sensorial y primaria, debió ser la que más impresionará al hombre primitivo y le dio esa idea de sucesión temporal mensurable. Del mismo modo por la alternancia, continuidad y regularidad permanentes entre el sol y la luz nocturna representa el día la idea de sucesión temporal y de tiempo secuencial. Pero si tomamos en consideración el globo terráqueo en su conjunto y en su movimiento rotatorio, el día y la noche coexisten en simultaneidad tan estricta como inevitable. Y concluirá Ardao:

La distinción entre el día y la noche, en lo que uno y otra tienen de movilidad correlativa, es una distinción originariamente espacial y secundariamente temporal. El tiempo es rítmico porque lo es el espacio, la rítmica sucesión del día y la noche es ante todo un fenómeno de ritmo espacial; la pulsación vital constituida por la alternancia de la vigilia y el sueño, es también ante todo una pulsación de carácter espacial³⁷.

A todo esto se puede agregar el ciclo anual:

³⁴ Minkowski, Eugene, *El tiempo vivido*, México, FCE, 1982, p. 22

³⁵ *Cfr. Ibid.*, p. 344

³⁶ Ardao, Arturo, *Espacio e inteligencia*, p. 20

³⁷ *Ibid.*, p. 26

Es efectivamente en la realidad y no en el símbolo, y menos en la ilusión, un recorrido espacial y nada más que un recorrido espacial. Solo que concreto y no abstracto: el que lleva a cabo la tierra dando la vuelta completa en su órbita de traslación alrededor del sol. Para poder medir ese recorrido, se efectúa si una proyección, por parte de nuestra conciencia; pero no del tiempo sobre el espacio, sino del espacio concreto sobre el espacio abstracto, del espacio vivido, cualitativo y heterogéneo, sobre el espacio simbólico, cuantitativo y homogéneo³⁸.

Por todo lo anterior –Ardao- concluirá que no hay temporalidad pura, es decir sin espacialidad porque el tiempo es invariablemente espacio en cuanto que es una de sus modalidades, una de las formas en que se manifiesta.

El tiempo, ya sea mensurable o vivido, es explícita o implícitamente dependiente del espacio³⁹, por lo cual se necesita siempre del espacio para sus representaciones psicológicas o lógicas y nunca al revés. No hay que olvidar que para Ardao espacio y tiempo son una unidad indivisible y que:

Antes de ser una formulación físico-matemática a cierta altura histórica del conocimiento científico, el espacio-tiempo único es una vivencia indivisible, es *vivido* en su unidad. Lo es en un plano más profundo que el del cotidiano desdoblamiento pragmático del lugar y la fecha, mención espacial a primer grado la primera, mención espacial a segundo grado -es decir, temporal- la segunda⁴⁰.

Lo que nos permite subrayar la necesidad de los conceptos de espacio mensurable y vivido para aclarar los conceptos de tiempo mensurable y vivido ya que se encuentran en una relación constante.

Ardao recalca la unidad del espacio-tiempo en el *espacio vivido*, distinguiéndolo del espacio mensurable: “Sin duda, el «tiempo de los relojes» en su despliegue cuantitativo, es simbólico, por su carácter de conceptualización formal. Igualmente simbólica es la extensión geométrica mensurable, tan distante del espacio real como aquel tiempo mensurable

³⁸ *Ibid.*, p. 27

³⁹ *Cfr. II. 3*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 32

aritméticamente lo es del tiempo real”⁴¹. Y este espacio y tiempo reales o vividos son conocidos no a través de la razón sino de un concepto más amplio: la inteligencia.

⁴¹ *Ibidem.*

II. El hombre y el espacio

Para Arturo Ardao no hay temporalidad pura, es decir, no hay tiempo sin espacio. ¿Cómo se relacionan tiempo y espacio?

1. Espacio mensurable

Ardao distingue dos espacios: un espacio mensurable y un espacio vivido. El filósofo uruguayo partiendo de la concepción bergsoniana hará una crítica al concepto de espacio:

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

O sea, para señalar un jerárquico contraste, en definitiva ontológico, entre el tiempo señorial el espacio subalterno. No dejaban por ello, uno y otro, de resultar empujados a perturbadoras ideas como la bergsoniana de la ineludible asimilación del tiempo al espacio por imperiosa exigencia de la propia vida, o la heideggeriana del muy espacial “estar ahí” del existente.¹

Henri Bergson no sólo distinguía tiempo real de tiempo ilusorio, sino el tiempo con respecto al espacio; debido a que en su concepción el tiempo mensurable es espacio mientras que el tiempo real es la temporalidad pura. El espacio es, para Bergson, un medio vacío homogéneo, que le permite al ser humano distinguir de sensaciones idénticas y simultáneas, ausente de toda cualidad, de movilidad y en el que aparece la multiplicidad distinta, es el mundo exterior, es decir, el fuera de los seres humanos:

¹ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1993, p. 8

Así, pues, nosotros hemos puesto un Espacio homogéneo y distinguido con Kant este espacio de la materia que lo llena. Hemos admitido con él que el espacio homogéneo es una forma de nuestra sensibilidad; y entendemos simplemente por ello que nuestras inteligencias, las de los animales, por ejemplo, aunque perciben objetos, no los distinguen tan claramente ni unos de otros, ni de ellos mismos. Esta intuición de un medio homogéneo, intuición propia del hombre, nos permite exteriorizar nuestros conceptos unos respecto de otros, nos revela la objetividad de las cosas; y, así por su doble operación, por una parte favoreciendo el lenguaje y, por otra, presentándose un mundo exterior bien distinto de nosotros, en cuya percepción comulgan todas las inteligencias, anuncia y prepara la vida social.²

Para Bergson, el ser humano vive más para el espacio que para el tiempo, más para la exterioridad que para la interioridad, más para los demás que para sí mismo.

Martin Heidegger, al igual que Bergson, subraya la importancia del tiempo e introduce el tema del espacio reconociendo que el espacio es también una cualidad del “ser ahí”. Asegura que el ser ahí tiene una forma peculiar de ser en el espacio que sólo es posible sobre la base de ser en el mundo. El ser humano no es una cosa espiritual puesta luego en el espacio, el hombre es intramundano, es decir, es en el mundo.

Este ser en el mundo del ser humano, esta espacialidad existencial se caracteriza por las relaciones con las cosas que le rodean dentro de su mundo peculiar. Esta relación con las cosas que le rodean es para acomodarlas y de esa forma darse un cierto espacio libre. El espacio es el punto de relación del “ser ahí” con el mundo que le rodea, con el mundo circundante. Para Heidegger el espacio contribuye a constituir el mundo, por lo cual conceptos como “aquí”, “allá” y “ahí” tienen primariamente una significación existencial.

Heidegger afirma:

Aunque la expresión “temporalidad” no significa lo que se entiende por tiempo cuando se habla de “el espacio y el tiempo”, también la espacialidad parece constituir una determinación fundamental del “ser ahí” paralela a la de la temporalidad. El análisis

² Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 163

temporal-existencial parece llegar, por ende y con la espacialidad del “ser ahí”, a un límite de tal manera que este ente que llamamos “ser ahí” deba calificarse correlativamente de “temporal” y también de espacial.³

Cabe aclarar que, para Heidegger, el tiempo tiene el primado del ser, porque en su visión el espacio está representado por el mundo, y el mundo al igual todo lo que lo rodea al ser ahí transcurre en el tiempo.

Otto Friedrich Bollnow (1903-1991) en su libro *Hombre y espacio* caracteriza al espacio matemático como homogéneo, en el cual no se distingue un punto de otro, no hay dirección, es infinito y uniforme:

La característica decisiva del espacio matemático es su homogeneidad, que determina lo siguiente:

- 1) Ningún punto se distingue de los demás. No existe ningún punto natural de intersección de coordenadas, sino que, por razones de conveniencia, se puede convertir cualquier punto en el centro de coordenadas por un simple desplazamiento de los ejes.
- 2) Tampoco hay dirección que se distinga de otra. Por una simple rotación se puede convertir cualquier dirección del espacio en eje de coordenadas.

El espacio no está estructurado en sí, sino que es completamente uniforme y de este modo se extiende en todas direcciones hacia el infinito.⁴

Por otra parte, Eugene Minkowski, en su libro *El tiempo vivido* (1968), refiere que el tema del tiempo y espacio son problemas centrales de toda la cultura contemporánea, dice que no hay sólo un tiempo vivido sino también un espacio vivido. Que si bien la vida del ser humano transcurre en el tiempo, en el espacio vive su vida personal, puesto que para vivir necesita de la extensión, del mundo externo. De adueñarse del espacio, de trazar una esfera de su tener para encajar, para pertenecer a una colectividad y entrar al universo⁵. Para mostrar su teoría analiza el concepto de distancia. Por un parte la distancia será una

³ Heidegger, Martin, *El Ser y el tiempo*, México, FCE, 1997, pp. 396-397

⁴ Bollnow, Otto Friedrich, *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969, p. 24

⁵ Minkowski, Eugene, *El tiempo vivido*, México, FCE, 1982, pp. 119-122

cualidad geométrica y, por otra, una distancia vivida. De la primera el ser humano se guiará por líneas, por medidas, de la segunda será por voliciones, emociones, etcétera.

El espacio geométrico sería el espacio claro en el que se distinguen la cosas y que permite al ser humano separar lo que hay entre ellas y el espacio que queda libre, lo que permite distinguir al ser humano de todo lo que le rodea:

Abro los ojos. El espacio claro se abre entonces en toda su amplitud delante de mí. Veo en este espacio colores y diferencias de luminosidad, se entiende, pero veo igualmente objetos con contornos precisos y veo también la distancia que los separa entre sí o “al lado” que los pone en relación más íntima, desde el punto de vista espacial. Veo las cosas, pero veo además el espacio *vacío*, el espacio *libre* que se encuentra entre ellas; y este espacio lo veo tan bien como a los objetos que se encuentran en él. Hay extensión, hay “espacio”, me atrevería a decir, en este espacio claro, el cual parece más efímero y menos palpable; no por ello lo percibo pero; sirve aquí o solamente de forma, de telón de fondo para los objetos que se encuentran en él y que, en lo que se refiere a su materialidad, lo dominan [...]

Todo en este espacio es *claro*, preciso, natural, no problemático.⁶

Este *espacio claro* es, para Ardao, el espacio mensurable, geométrico, el espacio matemático de Brouwer del que se pueden hacer abstracciones matemáticas. En una homogeneidad cuantitativa como la del espacio mensurable, no hay distinción entre un punto y otro porque es uniforme debido a que no hay un eje estático y, por el contrario cualquier punto puede ser el centro. Es además la exterioridad, el lugar de socialización del ser humano, el lugar donde se da la simultaneidad, es el mundo que le rodea. Ardao considera que la mejor denominación para este espacio mensurable es la de espacio simbólico, porque es una estatización del espacio real para la comprensión del hombre a través de su razón. Dicho espacio es para la concepción de Ardao: uniforme, homogéneo, cuantitativo, mensurable, estático y una representación simbólica. Veamos como lo expresa el filósofo uruguayo:

⁶ *Ibid.*, p. 394

En definitiva, si el espacio en verdad real, según tanto se ha señalado después de Bergson, no es menos íntimamente *vivido* que la duración, la llamada extensión geométrica, homogénea, mensurable, no pasa de ser una “representación simbólica” al modo del tiempo de los relojes. De ahí su afinidad y correspondencia con éste. El espacio y el tiempo “reales” se oponen entonces a dicha extensión geométrica y a dicho tiempo de los relojes, no por ser una y otro “ilusorios”, sino por ser “ideales”.⁷

Para Ardao hay una correspondencia entre tiempo mensurable y espacio mensurable que son, en su concepción, una representación simbólica del tiempo y espacio vividos o reales debido a la acción de la razón. Queda pendiente la pregunta: ¿qué es espacio real o vivido?

2. Espacio vivido

Entre los autores que han criticado la concepción del espacio se encuentran, de acuerdo con Ardao: Minkowski, Bachelard, Bollnow y Merleau Ponty⁸, de quienes se alimenta para concebir el espacio. Veamos como lo expresan estos autores.

Para Minkowski el espacio vivido sería el espacio oscuro, espacio negro que envuelve, penetra, en donde el hombre no se afirma frente a él, por el contrario, se confunde con él:

Me parece ella [la noche negra] mucho más material, mucho más “substancial” que el espacio claro, el cual como hemos visto se esfuma, por así decir, delante de la materialidad de los objetos que en él se encuentran. En cuanto tal, no se extiende delante de mí, sino que me toca directamente, me envuelve, me aprieta, hasta penetra en mí, de suerte que hasta diríamos que el yo es permeable a la oscuridad, mientras que no lo es a la luz. Así, pues, el yo no se afirma en relación a la oscuridad, sino que se confunde con ella, es uno con ella. Una diferencia capital con la forma de vivir el espacio claro se manifiesta así. Pero ella no es la única.

Todo es claro, preciso, nítido en el espacio claro; todo es oscuro y misterioso en el espacio negro. Uno se siente como frente a lo desconocido, en su valor positivo y el

⁷ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 19

⁸ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 8-11

fenómeno del “misterio” parece ser el que mejor y de la forma más inmediata traduce este rasgo característico de la oscuridad vivida.⁹

En el espacio vivido el ser humano no se pierde en lo que le rodea, se hace permeable ante él, se hace uno con él. De esta forma el espacio no se convierte en el medio para conocer el mundo que rodea al hombre sino que se vuelve parte de él mismo, con todo lo que el ser humano es. En palabras de Ardao: “En su pliegue más íntimo, ese espacio vivencial es lo que se denomina según ha sido traducido, ‘el espacio que se tiene’. Acaso, por su verdadero sentido, fuera mejor decir ‘el espacio que se ha’. De él resulta para el hombre el ‘hacerse uno’ con el espacio.”¹⁰

Aunque en esta concepción, Ardao afirma que hace falta llevar a toda su radicalidad la espacialidad de la vida humana.

Bachelard por su parte afirma: “El espacio habitado trasciende el espacio geométrico.”¹¹ El espacio se vive, como un habitar, como un apropiarse del mundo. En este apropiarse, que es propiamente el habitar, el ser humano percibe un no-yo que protege al yo, el cual lo reconforta, se vuelve parte de la intimidad del ser humano debido a lo cual se lo abre a cualquiera. El ser humano se vuelve su espacio. El espacio reducido sería ya la soledad misma del ser humano. El lugar para agazaparse y estar con él mismo. El ser humano llena su espacio como llena su tiempo con el simple cuidado de su porvenir y mediante el deseo de su expansión. Es el espacio donde encuentra el ser humano sus memorias, lo que fue. Por ello, el espacio es el amigo del ser en la concepción de Bachelard. El espacio es vasto, inmenso, ilimitado, no es una afectividad que limita al ser humano. Es más bien, su lugar de expansión.

⁹ Minkowski, *op. cit.*, p. 395

¹⁰ Ardao Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 11

¹¹ Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, México, FCE, 2005, p. 79

Bollnow afirma que al igual que hay un tiempo vivido hay un espacio igualmente vivido concretamente.¹² Caracteriza al espacio vivido como un espacio que es heterogéneo, que no es uniforme, en el cual hay un punto central que corresponde al que ocupa el ser humano y que fija las coordenadas. Los lugares en el espacio vivido son cualitativamente diferentes, es finito pero al mismo tiempo se hace infinito a través de las acciones humanas. Este espacio vivido está lleno de significados, es, por decirlo en pocas palabras, la relación entre el ser humano y el espacio:

- 1) En él [el espacio vivido] existe un punto central determinado que de algún modo, sobre el que se hablará más adelante, viene dado por el lugar del hombre que está “vivenciado” en el espacio.
- 2) Hay en él un sistema de ejes determinado, relacionando con el cuerpo humano y su postura erguida, opuesta a la gravedad terrestre. Anticipándonos, podemos completar lo dicho con algunas otras constataciones.
- 3) En él las regiones y los lugares son cualitativamente distintos. Sobre sus relaciones se basa una estructura multifacético del espacio “vivencia”, para lo que no hay analogía en el espacio matemático.
- 4) No hay sólo transiciones fluidas de una región a otra, sino también límites netamente recortados. El espacio “vivencial” muestra verdaderas discontinuidades.
- 5) También el problema del infinito se hace sensiblemente más complicado. Ante todo, el espacio “vivencial” nos es dado como un espacio cerrado y finito y sólo por experiencias posteriores se ensancha hasta una extensión infinita.
- 6) En su totalidad, el espacio “vivencia” no es una zona de valor neutral. Está ligado al hombre por relaciones vitales tanto fomentadoras como frenadoras. En uno como en otro caso pertenecen al campo de la actitud vital humana.
- 7) Cada lugar en el espacio “vivencial” tiene su significación para el hombre. Por ello, para la descripción del espacio “vivencial” empleamos las categorías usuales en las ciencias del espíritu.
- 8) No se trata de una realidad desligada de la relación concreta con el hombre, sino del espacio tal y como existe para el hombre y, de acuerdo con ello, de la relación humana con este espacio, pues ambas cosas son imposibles de separar.¹³

Es decir, para el espacio vivido es necesario que el ser humano habite una cierta parte del espacio, porque para los seres humanos una determinada actitud en el espacio y respecto al espacio crea en él un estado interno. El habitar crea un estado sentimental:

¹² Cfr. Bollnow, *op. cit.*, p. 23

¹³ *Ibid.*, pp. 24-25

Se distinguen regiones preferidas y evitadas. Recuerdos tanto agradables como desagradables se une a los diferentes lugares. Y aun cuando algunos se destacan con su significado tan acrecentado que sentimos en ellos un estreñimiento casi religioso, sin embrago, casi todo es sentido de modo vagamente sentimental, y rara vez aflora claramente a la conciencia, por lo que en la mayoría de los casos escapa a nuestra atención¹⁴

En el ser humano, el espacio ya no es un medio objetivo invariable sino que está lleno de significados¹⁵. El ser humano mismo le da un orden a ese espacio. De ahí la necesidad de un horizonte que le dé una forma y finitud al espacio vivido por el ser humano. Para Bollnow la esencia humana está en el habitar. El habitar es la cualidad humana que permite al ser humano volverse uno con el espacio.

En la visión de Bollnow el cuerpo es el mediador del hombre con el espacio y al mismo tiempo, es él mismo espacio, es decir, el hombre es a través de su cuerpo sujeto que vivencia el espacio y objeto vivenciado del espacio. Aunque esta posición será criticada por Ardao, al no llevar la espacialidad más allá de la extensión, del cuerpo.

Merleau-Ponty en *La fenomenología de la percepción* dice que el cuerpo también desempeña un papel importante en la relación del ser humano con el espacio. El espacio se hace del ser humano a través del habitar, el ser humano habita el espacio, se hace el espacio, su cuerpo se aplica en ellos y los abarca. El cuerpo del ser humano es el origen de todos los demás espacios y hace arraigar el espacio a la existencia humana, el espacio se basa en la facticidad humana.

Para Arturo Ardao el espacio vivido es heterogéneo, multiforme, cualitativo, es la realidad. El hombre es su espacio en el sentido de que:

¹⁴ *Ibid.*, p. 70

¹⁵ *Ibid.*, pp. 27-29

En su pliegue más íntimo, ese espacio vivencial es lo que denomina, según ha sido traducido, “el espacio que se tiene”. Acaso por su verdadero sentido, fuera mejor decir “el espacio que se ha”. De él resulta para el hombre el “hacerse-uno” con el espacio. Debió, sin embargo, hablarse resueltamente del “espacio que se es”, y por lo tanto, del “ser-uno” con el espacio. Importaría esto derogar de una vez por todas la todavía dominante concepción, a la que, como los anteriores, Bollnow en el fondo se atiene, de la inespacialidad de los fenómenos psíquicos.¹⁶

Esta espacialidad del hombre en Ardao no es meramente una espacialidad por su corporeidad, de hecho Ardao crítica que la espacialidad humana, sólo de a través de la corporalidad, del cuerpo.

Ardao reconoce que:

La consiguiente hoy expansiva noción de *espacio vivido*, ha venido a ser producto de un múltiple condicionamiento: del espacio indiferenciado del mundo circunstante; del más próximo espacio intencional de la conciencia, recortado en ese mismo mundo; del todavía más próximo espacio vital del organismo en su modo biológico y social; en fin, del muy circunscripto espacio orgánico constituido por el solo cuerpo propio.¹⁷

Ardao crítica que en esta nueva concepción del espacio haya todavía una falacia *temporalista* que no permite llevar la espacialidad hasta sus límites. Dicha falacia consiste en creer que los fenómenos psíquicos no son espaciales, es decir, que el tiempo puede darse con independencia al espacio en algún sector de la realidad. La espacialidad humana incluso abarca a la psique, es decir, penetra verdaderamente todo lo que el hombre es.

La situación vital, psíquica, espiritual, histórica, socio-cultural, ética, es para el individuo, en primer término *situación en el espacio*, conforme a la raíz etimológica del vocablo situación, *situs*, sitio, lugar. A partir de ahí, todas las demás connotaciones. Todo contenido de conciencia se *localiza* espacialmente, en el espacio inmanente del cuerpo y en que trasciende a éste. Hay para lo psíquico un vivido *aquí*, cuyas determinaciones espaciales recorren el cuerpo desde los músculos y la piel, con la clave del rostro, a las vísceras y los centros, con la clave de la corteza cerebral; y otro *aquí* no menos vivido, que refiere al sitio planetario —y de ahora en adelante también eventualmente extra-planetario— donde el cuerpo se emplaza o se desplaza.¹⁸

¹⁶ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 11

¹⁷ *Ibid.*, p. 36

¹⁸ *Ibid.*, p. 51

En su intimidad el ser humano es espacial desde su psique atravesando su cuerpo hasta llegar a todo lo que le rodea. Pues, de acuerdo con Ardao, el espacio no es sólo extenso, sino también intenso.

3. La relación espacio-tiempo

El espacio es, según Ardao, lo que constituye al tiempo, por ello “La conciencia acude con toda espontaneidad al espacio para su representación del tiempo, porque el tiempo participa originariamente de la naturaleza del espacio”¹⁹. De ahí que afirme que el tiempo es rítmico porque el ritmo es una cualidad del espacio²⁰. El espacio es la realidad primera que constituye al tiempo.

Ardao considera que el tiempo y el espacio son una unidad indisoluble, que el tiempo participa originariamente de la naturaleza del espacio. Para Ardao, el tiempo es espacio, una de las modalidades del espacio, una de las formas en que se manifiesta el espacio:

En el plano de esta última [la realidad ontológica], son el espacio y el tiempo reales los que subyacen, igualmente cualitativos ahora, y tan multiformes como heterogéneos. Sólo que de ambos, es el espacio la realidad primera, de la que el tiempo emana, o, con menos impropiedad, mana; importa también esta expresión, porque siendo el espacio el manantial, el tiempo no es sino su ínsito impulso, no separado ni separable de él.²¹

Para demostrar dicha afirmación, Ardao recurre a la ejemplificación del tiempo como sucesión. Ardao dirá que el mejor ejemplo de la sucesión es el día y la noche. Basándonos en la pura percepción, desde el globo terráqueo pareciera que se suceden la una a la otra, pero si nos basamos en la visión global del sistema solar, resulta que no se suceden sino que coexisten simultáneamente y con movilidad. Con ello se demuestra que el tiempo

¹⁹ *Ibid.*, p. 20

²⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 26

²¹ *Ibid.*, p. 33

considerado como sucesión, como ritmo, es en realidad una modalidad del espacio.

Respecto de ello considera Ardao que:

La “increíble dificultad” de que hablaba Bergson, de representarnos la duración, existe, sí; pero no es la de representárnosla en una inexistente temporalidad pura, sino, por el contrario, en su espacialidad verdaderamente original. La simbólica línea espacial no está ahí en artificioso reemplazo espacial de una vivida realidad inespacial. Es a otra línea espacial que reemplaza; y es ésta –si bien todavía simbólica porque el desplazamiento real es de volúmenes- una complicadísima y ovillada línea, tan reacia a la representación directa de la conciencia, como la supuesta duración, como la supuesta pura temporalidad.²²

Sin embargo, Ardao no pretende hacer una inversión de la concepción bergsoniana del tiempo y del espacio: “No se podría decir, sin embargo, en una inversión simétrica de la transferencia bergsoniana del tiempo espacializado, que la duración es espacio temporalizado. No se podría decirlo, porque aquella transferencia cobraba sentido en una concepción dual del espacio y de tiempo reales, como lo era la de Bergson.”²³ No se podría hablar ontológicamente de dos tiempos o de un tiempo diferenciado totalmente de un espacio, porque para Ardao el espacio y el tiempo son vividos en una unidad indivisible que es la realidad. Y esta realidad es vivida como una sola, como la unidad del espacio-tiempo que se da en la vivencia, en la vida humana.

De ahí que Ardao en ningún momento niegue la realidad e importancia que tiene el tiempo en el ser humano, de hecho afirma que el ser humano vive el espacio-tiempo en su unidad indivisible:

²² *Ibidem*

²³ *Ibid.*, p. 31

La realidad, empero, es una sola: la radical realidad del espacio, de la cual el tiempo es una decisiva cualidad, un esencial modo de su naturaleza más íntima. Antes de ser una formulación físico-matemática a cierta altura histórica del conocimiento científico, el espacio-tiempo único es una vivencia indivisible, es *vivido* en su unidad. Lo es en un plano más profundo que el del cotidiano desdoblamiento pragmático del lugar y la fecha, mención espacial a primer grado la primera, mención espacial a segundo grado – es decir, temporal- la segunda.²⁴

El espacio es lo que fluye, lo que pasa, lo que avanza. Pero no sólo eso. El tiempo es el fluir del espacio. La temporalidad tiene por fondo ontológico al espacio sustantivamente real o vivido, como proceso del acontecer humano de un tiempo vivido en una realidad espacial. Y expone de manifiesto que el tiempo no puede existir sin el espacio, ni siquiera en la psique humana. Sin embargo, para Ardao, a diferencia de Bergson, hay una sola realidad: el espacio, del cual es el tiempo una decisiva cualidad, un esencial modo de su naturaleza más íntima.

El espacio supone siempre al tiempo y el tiempo supone siempre al espacio: el “espacio y tiempo no son, ellos mismos, entidades separables. El espacio supone siempre al tiempo y el tiempo supone siempre al espacio. No se hablaría de *fenómenos* espaciales no temporales; tampoco debe hablarse de *fenómenos* temporales no espaciales”²⁵

Para Ardao, el espacio y el tiempo son una unidad indivisible y por ello poseen las mismas características: son multiformes, heterogéneos, cualitativos, rítmicos, móviles, fluidos y extensos e intensos a la vez. Es decir, hay una sola realidad con todas estas cualidades, que se manifiesta con diferentes caras que podemos conocer a través del desdoblamiento de esta única realidad. Debido a lo cual el hombre es un enigma que se

²⁴ *Ibid.*, p. 32

²⁵ *Ibid.*, p. 49

encuentra en esta unidad indivisible y multiforme que son el tiempo-espacio. Lo que le permite decir que incluso los fenómenos psíquicos son tanto espaciales como temporales:

Todo arranca de la consabida identidad tradicional de espacio y extensión. De donde, el férreo silogismo: todo lo espacial es extenso; los fenómenos psíquicos no son extensos; luego, los fenómenos psíquicos no son espaciales. El error de la premisa mayor radica en ser sólo parte de la verdad. Todo lo espacial es extenso, pero a la vez intenso, del mismo modo que todo lo temporal es intenso, pero a la vez extenso. *Extensión e in-tensión*, o simplemente *tensión*, son dos caras de una sola y misma realidad, de *lo real*. La temporalidad del espacio en cuanto extensión genera el orden de la simultaneidad, o sea del al-mismo-tiempo; la temporalidad del espacio en cuanto tensión, genera el orden de la sucesión, o sea del antes-después. La espacialidad temporal extensa, del orden de la simultaneidad, es exterioridad; la espacialidad temporal intensa, del orden de la sucesión, es interioridad. No se trata de un dualismo de la espacialidad, de la coexistencia de dos espacios, así como no se trata de un dualismo de la temporalidad, de la coexistencia de dos tiempos. Se trata de un solo y mismo espacio, siempre temporal, que por un lado es exterioridad y por otro interioridad.²⁶

El espacio, en la concepción de Ardao, no es mera extensión como en otros autores.

El espacio es exterioridad e interioridad al mismo tiempo, es una tensión que se manifiesta de las dos formas al igual que el tiempo. En Ardao el orden de la simultaneidad es generado por la temporalidad del espacio en cuanto extensión; y el orden de la sucesión lo genera la misma temporalidad del espacio pero en cuanto tensión. Mientras que la espacialidad temporal extensa es exterioridad y la espacialidad temporal intensa es interioridad.

Debido a lo cual en Ardao la espacialidad va más allá de ser parte del ser humano a través del cuerpo, puesto que en él la espacialidad existe incluso en los fenómenos psíquicos. Esta distinción entre lo espacial y lo temporal es el desdoblamiento de una sola unidad en dos diferentes planos de la representación: el inmediato natural y el mediato ontológico. En el inmediato natural concebimos la diferencia entre día y noche como una distinción temporal, pero ontológicamente es una manifestación espacial.

²⁶ *Ibid.*, p. 49

Para Bergson, a la dualidad ontológica de espacio y tiempo le correspondía en su doctrina gnoseológica la dualidad de la razón e intuición. Es decir, para Bergson la facultad natural para el conocimiento del tiempo era la intuición y, la razón para el espacio. Sin embargo para Ardao la inteligencia es la facultad para conocer al tiempo y espacio reales, mientras la razón es la facultad para conocer el tiempo y el espacio simbólicos:

Es en el inmóvil espacio simbólico, no menos que en el tiempo también simbólico, que la razón formal opera. Pero sobrepasando esa razón formal, la inteligencia capta el movimiento, propio del tiempo porque primordialmente lo es del espacio, cuya fluencia natural, y no otra cosa, es lo que constituye la temporalidad.²⁷

La división del tiempo y el espacio es una mera caracterización que se da a través de las facultades cognoscitivas del ser humano, no es que la realidad sea dual, una vivida y otra mensurable. De estas facultades gnoseológicas hablaremos en los capítulos siguientes, primero de la razón y en segundo lugar de la inteligencia.

²⁷ *Ibid.*, p. 35

III. El hombre y la razón

La antropología filosófica, en el pensamiento de Arturo Ardao, es el sector de la ontología que se encarga de la auto-reflexión del ser humano en el orden espacio-temporal de la naturaleza y sus entes. En los dos capítulos anteriores hemos aclarado los conceptos espacio y tiempo, nos falta aclarar qué le permite al ser humano la auto-reflexión. El ser humano es en la relación cognoscitiva siempre, según Ardao, un sujeto gnoseológico aunque también puede ser un objeto. Ya sea que hablemos del ser humano como sujeto u objeto de conocimiento resulta necesario preguntarnos cuáles son las facultades cognoscitivas que le permiten el conocimiento del mundo y de sí mismo.

Partiendo de la doctrina de Henri Bergson (1859-1941) en la que a la dualidad ontológica de espacio y tiempo le correspondía la dualidad gnoseológica de inteligencia e intuición. Ardao retomará dichas facultades de conocimiento, al mismo tiempo rescatará la crítica a la razón, de su maestro, Carlos Vaz Ferreira (1872-1958) y nos proveerá un nuevo panorama de estos conceptos. Veamos cómo lo expresa Ardao: “Es también la afinidad, por lo menos, entre espacio e inteligencia, lo que se apuntará aquí. Sólo que ni aquél [espacio] ni ésta [inteligencia] entendidos en el sentido bergsoniano, para el cual el espacio es la mera extensión geométrica y la inteligencia la mera razón lógica.”¹

¹ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 13

1. La razón

En el pensamiento de Ardao espacio, tiempo y razón ya no serán interpretados en el sentido bergsoniano, es decir, el espacio como mera extensión geométrica, el tiempo como duración pura y la razón como estricta razón pura; el tiempo y el espacio serán entendidos por nuestro filósofo uruguayo, como una unidad indivisible y multiforme, de esta forma oponiéndose al dualismo ontológico entre tiempo y espacio bergsonianos; mientras que el concepto de razón será enriquecido para poder comprender este espacio y tiempo reales. El error de Bergson, dirá Ardao, consiste en no haberse dado cuenta de que si bien hay un espacio mensurable y un tiempo vivido o real hay también un tiempo mensurable y un espacio real o vivido. Para nuestro filósofo uruguayo no existe tal disyunción, no hay una distinción ontológica entre espacio y tiempo, sino en los diferentes planos en que se aprehenden estos conceptos, o mejor dicho, en las facultades cognoscitivas que se usan para aprehenderlos. Dichas facultades son la razón y la inteligencia: la razón que nos permite aprehender el tiempo y el espacio mensurables, mientras que la inteligencia comprende el tiempo y el espacio vividos o reales.

Ardao reconoce que los concepto de razón e inteligencia se han confundido el uno con el otro e incluso en algunas ocasiones se han identificado, algunas nociones como entendimiento, pensamiento, intelecto, mente y otras que son multívocas viene a hacer más compleja la distinción entre razón e inteligencia. Sin embargo hay un dualismo persistente entre la razón y la inteligencia. Veamos cómo lo enuncia el filósofo uruguayo: “Hay, empero, desde el helénico *nous-logos* de Anaxágoras a Aristóteles, y el latino *intelligentia-*

ratio de Agustín a Tomás, un persistente dualismo, ora sacralizado, ora secularizado.”²

Dicha dualidad no deja de estar presente incluso para la conciencia natural. La conciencia natural distingue entre la razón y la inteligencia, por una parte la razón se reconoce como un fenómeno objetivo mientras que la inteligencia sólo se reconoce en el ámbito subjetivo, es decir, la inteligencia está reservada para describir la actividad de conocimiento del sujeto.

Nuestro autor expone una complementación de la razón; para comprender mejor esta idea, debemos comenzar desde su punto de partida: la crítica de la razón que hace su maestro Carlos Vaz Ferreira en su *Lógica Viva*.³ En dicho libro Vaz Ferreira parte de las críticas a la razón que han hecho otros en autores como Nietzsche, James y Bergson⁴, lo que le permite ver las debilidades de la razón, es decir, en qué puntos la razón entendida como lógica formal no puede ayudar al ser humano a comprender la realidad y resolver los problemas que ella le presenta.

Ardao afirma que la razón es una facultad cognoscitiva homogeneizadora, cuantificadora y geométrica; pretende formular una enunciación concreta del esquematismo, que había revelado Vaz Ferreira, con respecto a la relación que existe entre el lenguaje y el pensamiento.

En su ensayo, “A propósito de lenguaje y pensamiento en Vaz Ferreira”, Ardao aborda dicho problema y afirma que, para Vaz Ferreira, el lenguaje se ha convertido en un esquema y de ello se ha derivado su natural inadecuación para expresar el pensamiento. Entendiendo el esquematismo como una representación que prescinde de lo real, de la

² *Ibid.*, p. 33

³ Vaz Ferreira, Carlos, *Lógica Viva*, Caracas, Ayacucho, 1979.

⁴ Cfr. Ardao, Arturo, “A propósito de lenguaje y pensamiento en Vaz Ferreira” en *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Compilador Miguel Andreoli, Montevideo, Universidad de la República, 1996, pp. 13-33

entidad representada en el que sólo importa la afinidad. Este esquematismo consiste en ser una “representación, sea gráfica, sea ideal, de algo ateniendo sólo a sus líneas o notas más significativas. Representación por lo tanto, que prescinde de la real sustancia o carnadura de la entidad representada”⁵.

En este punto sería muy importante subrayar que para Vaz Ferreira hay una identidad entre el esquematismo del lenguaje y el de la lógica formal. De ahí la necesidad de caracterizar el esquematismo del lenguaje ya que sería al mismo tiempo una caracterización del esquematismo de la lógica formal con respecto a la realidad, como el mismo Ardao afirma: “Identidad, entonces, entre esquematismo del lenguaje y esquematismo de la lógica.”⁶ Dicho esquematismo del lenguaje respecto a la realidad resulta más claro en el pasaje de *Motivos de Proteo* por José Enrique Rodó (1871-1917):

El lenguaje, instrumento de comunicación social, está hecho para significar géneros, especies, cualidades comunes de representaciones semejantes. Expresa el lenguaje lo *impersonal* de la emoción; nunca podrá expresar lo *personal* hasta el punto de que no queden de ello cosas inefables, las más sutiles, las más delicadas, las más hondas. Entre la realidad de mi ser íntimo a que yo doy nombre de *amor* y la de tu ser a que tú aplicas igual nombre, hay toda nuestra disparidad personal de diferencia. Apurar esta diferencia por medio de palabras; evocar, por medio de ellas, en mí la imagen *completa* de tu amor, en ti la imagen *completa* del mío, fuera intento comparable al de quien se propusiese llenar un espacio cualquiera alineando piedras irregulares y se empeñara en que no quedase vacío alguno entre el borde de las unas y el de las otras. Piedras, piedras irregulares, con que intentamos cubrir espacios ideales, son las palabras.⁷

En este sentido el lenguaje no puede representar la realidad en su cabalidad, ya sea psicológica o de cualquier otro tipo. Ardao afirma, que la razón ha dejado de lado al sujeto en la relación del conocimiento. Es decir, al relacionarse con los objetos en un marco de

⁵ *Ibid.*, p. 17

⁶ *Ibid.*, p. 17

⁷ Rodó, José Enrique, *Motivos de Proteo*, México, Porrúa, 1969, fragmento CXLVI.

reglas lógicas la razón ha diluido al sujeto de la propia razón, pero no solo lo ha desplazado, sino que también lo ha sometido a sus principios de funcionamiento.⁸

La razón es la facultad cognoscitiva que le permite al ser humano hacer una artificial proyección a un medio exterior de sí mismo, homogéneo y cuantitativo y por lo tanto mensurable. Es decir, la razón nos permite hacer representación simbólica, una representación ideal de la realidad al volverla una realidad estática. Esta representación simbólica es una idealidad lógica propia de la razón identificadora, conceptualizadora y cuantificadora⁹ tal y como opera en la conciencia natural y primitiva. Muestra de ello es la idea de la temporalidad:

Cuando decimos, por ejemplo, que dos acontecimientos estuvieron o estarán separados entre sí por cinco días, es sólo de **modo simbólico** que estamos pensando más o menos implícitamente en el recorrido hecho o a hacerse, a lo largo de **cinco uniformes tramos de una abstracta línea recta, o de un vacío camino igualmente recto...** Lo que de connotación temporal pura tiene aquella oración es un primer plano –la referencia al lapso de cinco días- es sólo aparente.¹⁰

Es así como la razón le permite representar al ser humano la realidad ontológica.

Aunque Ardao no deja de hacer notar la inadecuación del lenguaje respecto al pensamiento:

La palabra ‘solidifica’ y ‘engaña’, decía Bergson; ‘piedras irregulares, son las palabras’, decía Rodó; ‘la palabra es un esquema’ decía Vaz Ferreira, con la inocultable entonación peyorativa de la calificación de ‘esquemático’ aplicada al lenguaje, determinante de la restrictiva o desvalorizante de ‘inadecuado’ por naturaleza.¹¹

Afirma Ardao que Vaz Ferreira no está seguro si la insuficiencia o inadecuación del lenguaje, es verbal o conceptual (psicológica o lógica) con respecto a la realidad. Pero esta confusión se acrecienta al no darle el peso que merece la siguiente afirmación: “Tengamos

⁸ Acosta, Yamandú, “Arturo Ardao: La inteligencia Filosófica”, *Revista de Filosofía*, mayo 2004, vol. 22, no.47, p. 5-11

⁹ Cfr., Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 19

¹⁰ *Ibid.*, p. 22. Las negritas son mías.

¹¹ Ardao, Arturo, “A propósito de lenguaje y pensamiento en Vaz Ferreira” en *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Compilador Miguel Andreoli, Montevideo, Universidad de la República, 1996, pp. 28-29

presente la verdadera misión de la palabra: es un esquema para pensar” a través de la cual discurrirá y concluirá que la distinción entre lo verbal y lo conceptual es obligada para la conciencia (natural, científica y filosófica) al margen de que son una unidad la lengua y el pensamiento, y que no es más que el desdoblamiento y unidad de dos diferentes planos de representación (esquema), el inmediato natural y el mediato ontológico, que se debe tener en cuenta también en la relación entre el pensamiento y la lengua.¹²

En otras palabras, el lenguaje y el pensamiento son una unidad indivisible, pues “El lenguaje se impregna de las sustancias anímicas del pensamiento y éste se condiciona, desde su más originaria intimidad, mucho antes de toda externa comunicación verbal, por las formas y el ritmo secretos del lenguaje”. Es decir, en el lenguaje y el pensamiento la relación es de simultaneidad: “el ritmo secreto del lenguaje –es decir, la lengua- no es otro que el ritmo del pensamiento”¹³.

Ahora bien, todas estas cuestiones se acentúan en la relación que guarda el lenguaje filosófico con el pensamiento filosófico debido a que “Para el lenguaje filosófico [...] la lengua es un factor primario; y lo es tanto más cuanto más dicho lenguaje cumple su *desiderátum* de aprehensión y comunicación directa de lo real y lo ideal”¹⁴, y a pesar de que todo lenguaje es simbólico, el lenguaje filosófico pretende avanzar en la dirección contraria, es decir, a favor de la lucha del pensamiento contra la tiranía de los símbolos. De ahí “la significación que para el lenguaje filosófico tiene la *lengua*, concreción vital, animada, histórica, del lenguaje como forma abstracta y genérica de la expresión verbal”.¹⁵

¹² *Ibid.*, p. 33, nota al pie de página no. 37

¹³ *Ibid.*, p. 33

¹⁴ Ardao, Arturo, *Filosofía de Lengua Española*, Montevideo, ALFA, 1963, p. 23

¹⁵ *Ibid.*, p. 24

Ardao estaría de acuerdo con esta forma de concebir la inadecuación del lenguaje con respecto al pensamiento, si hablamos del lenguaje como una forma abstracta y genérica de la expresión verbal.

Como ejemplo de esta forma abstracta de la representación, de esta abstracción del lenguaje al encarar la realidad podemos decir que: “el año, en sí mismo, es una vacía casilla que el entendimiento lógico concibe; la preceden y la siguen otras igualmente vacías, dispuestas en orden lineal, a todas las cuales la memoria o la imaginación de cada conciencia llenan, o pueden llenar, a su manera.”¹⁶

Es por medio de la razón que el ser humano puede hacer abstracciones del tipo geométrico y aritmético que le permite representar la realidad y medirla, pero no hay realidad ontológica en estas representaciones lógicas sin por ello ser una mera ilusión psicológica:

De ahí que sea la razón, en cuanto entendimiento lógico, la facultad cognoscitiva de la coexistencia geométrica y de la sucesión aritmética: del espacio y del tiempo igualmente cuantitativos, por virtud de las mismas uniformidad y homogeneidad resultantes de la abstracción identificadora, conceptualizadora, simbolizadora. Nada de ilusión psicológica, pero tampoco nada de realidad ontológica.¹⁷

La razón, se basa en la pieza maestra de la concepción eleática¹⁸, de la incompatibilidad entre el ser y el movimiento, en la inmovilidad del ser. De ahí nació la identidad en la lógica formal y la crítica que se ha hecho a ésta imaginada inmovilidad ideal de la ontología ha llevado también a la crítica de la razón, por estar fundamentada en esos mismos principios lógicos. Aunque cabe recalcar que es la mera razón la que en su propia lógica clásica, en su desenvolvimiento intrínseco empuja al ser humano fuera de ella misma, es decir, la crítica de la razón sería parte de su desarrollo.

¹⁶ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 27

¹⁷ *Ibid.*, p. 33

¹⁸ Entendiendo el *logos* como razón estricta, como identidad, inmovilidad.

La razón es un pensar ex-plícito, que nos permite aprehender las cosas desde su exterioridad y explica la realidad a través de las distinciones lógicas. Es decir, nos presenta la realidad a través de la lógica formal respetando sus principios: identidad, contradicción y tercero excluido. La identidad consiste en que si una proposición es verdadera, es verdadera; la contradicción en afirmar que ninguna proposición puede ser verdadera y falsa a la vez; y la de tercero excluido toda proposición debe ser falsa o verdadera excluyendo cualquier otra posibilidad, en términos de lógica formal.

La razón relaciona armonizando o contrastando desde fuera de las cosas reales; haciendo una serie de comparaciones, es decir, se empeña en reconducir lo nuevo con lo antiguo, lo original a lo ya conocido, aprehendiendo las cosas desde la exterioridad sin penetrarlas, prefiriendo la homogeneidad.

La racionalidad es la legalidad tanto de la naturaleza como de la mente; es decir, la razón es objetiva en tanto legalidad matemática del cosmos, en segundo lugar subjetiva en tanto que legalidad lógica de la mente en concordancia con la primera, es la doble legalidad de la naturaleza y de la mente.

La razón es estática, formal, abstracta, geométrica y lógica; es estática en el sentido de que para ella los términos son claros y distintos, unívocos y permanentes, y por ello está fuera de su conocimiento el devenir, el fluir; es formal en el sentido de basarse en una lógica formal con los tres principios que ya hemos mencionado. Es abstracta en el sentido de que cree que las cosas reales son perfectamente representadas por las palabras y que en este sentido podemos nombrar cada cosa con una palabra y que el lenguaje es suficiente como para representar toda la realidad sin equívocos o ambigüedades; es geométrica en el sentido de que la razón espera que sea todo homogéneo y por lo tanto mensurable, ya sea que se hable del tiempo o del espacio o de cualquier otra cosa. Por ello su lógica es del

reposo y la línea. Ella encuentra su complacencia en la mera abstracción, razona en dirección horizontal, es decir, el razonamiento discurre llegando más o menos lejos. La razón le aporta al pensamiento su estructura lógica, claridad y rigor, es ella misma la necesidad del pensamiento.

La razón es la autognosis del espacio puesto en reposo, es decir, la abstracción es precisamente poner en reposo la realidad para poder hacerla contener en un concepto inmóvil que responda a la lógica formal y que responda a sus principios que ya hemos señalado.

Por ello la razón excluye el misterio de las explicaciones naturales, es decir, para la razón hay que respetar las estructuras del pensamiento aunque eso excluya partes de la realidad que parecen no poder entrar en parámetros previamente establecidos por la razón. Ella excluye aquello que no se adecue a dicha estructura dejando por ello fuera partes de la realidad.

“La razón ostenta capitel dórico”¹⁹ dirá Ardao, en este sentido, la razón es la facultad más sobria en cuanto a la forma y al cuidado de las proporciones articulando las ideas a través de argumentos que se dan por la lógica formal.

La razón vendría a ser la facultad cognoscitiva del sujeto en tanto que *sujeto racional*, mediata aprehensora lógica de la legalidad de los fenómenos; es decir, aprehensora de la realidad de los fenómenos por medio del simbolismo lógico. Por medio de la visión directa que por diversas fuentes le da la inteligencia ella relaciona, identifica y

¹⁹ *Ibid.*, p. 27 El capitel dórico es un término arquitectónico que se usa para describir las construcciones griegas, dicho capitel estaba compuesto por tres piezas: 1. El ábaco es una pieza prismática similar a un tablero de planta cuadrada que soporta directamente la estructura horizontal del edificio. 2. El equino, cuya geometría es la de una figura convexa de revolución, se expande hacia la parte superior con un sentido de transición entre las dimensiones del extremo del fuste y las del ábaco de mayor tamaño. 3. El collarino: es una prolongación del fuste, separado por una fina acanaladura.

cuantifica en un plano abstracto en el que se ha establecido el vacío neumático²⁰ de las sensaciones y del movimiento, incluso el psíquico.²¹ Es en este sentido que la razón diluye al sujeto del proceso de conocimiento, quedándose sólo con el objeto, al llevar los conceptos a un plano abstracto vacío de toda sensación y movimiento.

2. La razón y su relación con el espacio y tiempo

Al ser inaprehensible el movimiento a la razón, ésta se convierte en el órgano natural de conocimiento de la extensión geométrica y aritmética. Para Ardao el espacio y el tiempo son una unidad indivisible, porque a través de la representación y del desdoblamiento de esta única realidad podemos conocer. Por eso en este desdoblamiento de esta única realidad Ardao describe en el plano simbólico un tiempo y un espacio mesurables, mientras en el plano ontológico de un tiempo y espacio reales o vividos: “Es en el inmóvil espacio simbólico, no menos que en el tiempo también simbólico, que la razón formal opera.”²²

Pero ¿a qué nos referimos con este simbolismo? A la conceptualización formal, la cual Ardao ejemplifica de la siguiente forma:

Sin duda, el “tiempo de los relojes” en su despliegue cuantitativo, es simbólico, por su carácter de conceptualización formal. Pero igualmente simbólica es la extensión geoméricamente mensurable, tan distante del espacio real como aquel tiempo mensurable aritméticamente lo es el tiempo real. ... Se trata de un simbolismo lógico, no diferente por esencia del de un término abstracto como hombre o árbol, a los que tampoco procede llamarlos ilusorios.²³

²⁰ Cuando habla Ardao de neumático se refiere a su origen etimológico de *pneumaticós*, que significa espiritual, y también en el sentido del tropo léxico.

²¹ Cfr., *Ibid.*, pp. 34-35

²² Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 27

²³ *Ibid.*, p. 32.

La razón no puede aprender al tiempo y espacio reales, pero si puede representarlos a través del tiempo y espacio mensurables. Cuando hace esta representación del tiempo y espacio los hace como mera extensión geométrica y aritmética. Al ser la razón una facultad de conocimiento que aprehende la realidad mediante la lógica legalidad de los fenómenos, es la facultad que naturalmente percibe este plano simbólico del tiempo y espacio mensurables. Dichos tiempo y espacio mensurables se definen por ser homogéneos, estáticos y geométricos, que son las características a través de las cuales se vuelven cognoscibles a la razón. La razón representa el tiempo y el espacio reales y le permite al ser humano con ello representárselos y medirlos.

La razón entendida como lógica formalidad resulta incapaz de poder penetrar en el espacio y tiempo reales por su incapacidad para captar el movimiento, sin embargo es facultad natural para conocer el tiempo y el espacio mensurables.

Ardao critica a la razón con la misma intencionalidad que su maestro Vaz Ferreira, al señalar que “librarnos de la irracionalidad resultante de la totalización de la razón, al suplementarla y complementarla con un criterio que al ser pensado como una facultad se articula con la vida, la trasciende y hace posible rectificarla”²⁴. En este sentido Ardao propone la inteligencia, no para romper con la razón, ya que en el fondo se trata del progreso evolutivo de la misma razón: “Es desde luego por la razón, como función subjetiva, que el espíritu humano ha incorporado a sus categorías la idea de evolución; pero la razón misma, como realidad objetiva, no escapa a lo que es, no ya la idea, sino el hecho de la evolución”²⁵.

²⁴ Acosta, Yamandú, *La radicalidad del pensar en Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo, Centro Cultural de España, consultada en la World Wide Web el 25 marzo 2009: http://www.cce.org.uy/cce/images/vaz_ferreira/textos/EST-COM%200%20ACOSTA.pdf

²⁵ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 116

La razón ha evolucionado de tener sólo categorías lógicas con sus formas de conceptualización matemática hasta llegar poco a poco a la inteligencia, es decir a unirse a términos biopsíquicos ajenos al formalismo lógico: la acción volitiva y la imaginación creadora, entre otros.

De ahí la necesidad de aclarar cuáles son los elementos que necesitaría la razón para poder comprender la realidad y por ello el análisis de la inteligencia en el pensamiento de Arturo Ardao, entendida como esta facultad que permitirá al ser humano comprender de una manera más apropiada y menos vacía la realidad.

IV. El hombre y la Inteligencia

El ser humano es para Ardao un concepto indefinido porque no es definitivo, ya que es un ser que constantemente se transforma, no es formalmente completo, es un constante trascenderse así mismo. Por ello dicho concepto difícilmente se alcanza a comprender, entender, interpretar y explicar. Entre varias razones, por ser él mismo un ser fluido que se encuentra insertado en la naturaleza en su proceso fluyente. Para Ardao el enigma humano se encuentra “en el *indivisible* espacio-tiempo, y por tanto en la naturaleza, a partir de la *multi-forme* materia en creciente y abierto proceso de *concienciación*”¹ Es decir, el ser humano está en constante cambio, en constante transformación al igual que el medio que le rodea. Esto sin que altere el sentido ontológico y epistemológico.

Es importante no olvidar que, para Arturo Ardao, el plano ontológico del espacio es la única realidad de la cual el tiempo es una cualidad decisiva. Dicho espacio es heterogéneo, multiforme, cualitativo, rítmico, móvil, lo que fluye, lo que pasa, lo que avanza, extenso e intenso y, al ser el tiempo real un ínsito impulso, no separado ni separable, comparte las mismas cualidades que éste. En el plano de la realidad antropológica se vive la unidad indivisible del espacio-tiempo en la conciencia humana. Debido a lo cual al hablar del concepto de ser humano el filósofo uruguayo hará una referencia a esta unidad espacio-temporal, particularmente se interesará en lo espacial por ser un término un tanto descuidado, en la opinión de Ardao. Ahora bien, en qué sentido el ser humano es uno con el espacio, ¿en qué sentido el ser humano es espacio?:

¹ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1993, p. 53

La *situación* vital, psíquica, espiritual, histórica, socio-cultural, ética, es para el individuo, en primer término *situación en el espacio*, conforme a la raíz etimológica del vocablo situación, *situs*², sitios, lugar. A partir de ahí todas las demás connotaciones. Todo contenido de conciencia se *localiza* espacialmente, en el espacio inmanente al cuerpo y en el que trasciende a éste. Hay para lo psíquico un vivido *aquí*, cuyas determinaciones espaciales recorren el cuerpo desde los músculos y la piel, con la clave del rostro, a las vísceras y los centros, con la clave de la corteza cerebral; y otro *aquí* no menos vivido, que refiere al sitio planetario –y de ahora en adelante también eventualmente extra-planetario- donde el cuerpo se emplaza o desplaza³.

El ser humano se encuentra insertado, colocado, puesto en una situación compleja que incluye lo vital, psíquico, histórico, socio-cultural, ético, en su corporalidad, en su psique y en lo que le rodea. El ser humano es intrínsecamente espacial en todo su ser, incluida su psique; se encuentra insertado en el orden de la naturaleza. Se desvanece la frontera trazada entre naturaleza y ser humano, que existía en la antropología filosófica de cuño scheleriano, y ya no se puede reconocer lo humano trascendente al orden espacio-temporal de los otros entes reales, mejor dicho, naturales. Todo esto debido a que el ser humano es tanto espacial como temporal, entendiendo espacio y tiempo como experiencia vivida, no simbólica. Dicha tesis es una de las grandes aportaciones del Dr. Ardao, el reconocer que el espacio se encuentra en los fenómenos psíquicos no menos que en la corporalidad del ser humano. Es también necesario no olvidarnos de que de acuerdo incluso con el lugar del planeta en el que estamos situados, en el que nos encontramos, tenemos una percepción diferente de lo real e incluso de cuestiones científicas como las coordenadas de la brújula⁴.

² *Situs*: puesto, colocado, situado// establecido//construido, erigido//enterrado, *hic situs* est, aquí yace, reposa. Julio Pimentel Álvarez, Diccionario Latín-Español, Español-Latín, México, Porrúa, 2002.

³ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 51

⁴ *Cfr.* Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, especialmente el ensayo de “Naturaleza y cultura en los puntos cardinales”.

El ser humano se halla así insertado en la realidad, la cual es un proceso multiforme, heterogéneo y abierto, de hecho, el mismo ser humano es un proceso fluyente, en constante evolución, y trascendencia, es decir, se halla ontológicamente abierto.

¿Qué podríamos entender por ontológicamente abierto?

... «Quien, con ignorancia del carácter dinámico de nuestra naturaleza [humana], se considera alguna vez definitiva y absolutamente constituido, y procede como si lo estuviera, deja, en realidad, que el tiempo lo modifique a su antojo, abdicando de la participación que cabe a la libre reacción de uno mismo, en el desenvolvimiento de su propia personalidad. El que vive racionalmente es, pues, aquel, que, procura cada día tener clara noción de su estado interior y de las transformaciones operadas en las cosas que le rodean, y con arreglo a este conocimiento siempre obra, rige sus pensamientos y sus actos.» (Rodó, José Enrique, *Motivos de Proteo*, Montevideo, 1941, p. 13)

Resume: «rítmica y lenta evolución de ordinario; reacción esforzada si es preciso; cambio consciente y orientado siempre». El secreto está, pues, en lugar de ser por gracia de la circunstancias mecánicamente renovado, transformado, rehecho, en voluntaria y lúcidamente «renovarse, transformarse, rehacerse...» Y añade: «¿no es ésta toda la filosofía de la acción y la vida; no es ésta la vida misma, si por tal hemos de significar, en lo humano, cosa diferente en esencia del sonambulismo del animal y del vegetar de la planta?»⁵

El ser humano se caracteriza por crearse, recrearse, renovarse, transformarse, metamorfosearse constantemente al igual que la realidad en la que está inserto. Para Ardao lo concreto, la experiencia vital son determinantes en su pensamiento y en su forma de concebir el ser humano. Es el ser humano a través de la experiencia de su vivir y de su propia evolución que tiene la necesidad de tener conciencia de él mismo y del mundo.

Así, la necesidad de conocerse se convierte en su propio objeto de conocimiento, Ardao reconoce dos formas en que el ser humano puede conocerse a sí mismo: primero como *autognosis*, cuando se conoce así mismo; segundo como *heterognosis*, cuando se conoce como miembro de la especie humana.

De la última forma de conocimiento del ser humano por sí mismo derivan otras secundarias:

⁵ Ardao, Arturo, *Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México-Buenos Aires, FCE, 1956, p. 35

El conocimiento de uno mismo o de otros, en tanto que miembros de un mismo grupo accidental o de una comunidad permanente (ésta última desde la familiar a la nacional, y desde ésta a una cualquiera supranacional, sea religiosa, étnica, histórico-cultural, etc.); y el conocimiento de otros en tanto miembros de un grupo o una comunidad extraña.⁶

También hay que mencionar que existen determinadas situaciones límites en las cuales el hombre se valora en el mismo acto de conocerse, en las cuales el valor y cognición se dan al mismo tiempo. Ocurre esto cuando el ser humano al mismo tiempo que se conoce se reconoce, y en dicho reconocimiento se implica una entrañable autoestima (autoestima positiva) que penetra cualitativamente la totalidad de la representación intelectual en que aquél autoconocimiento consiste. Ardao lo ilustra con las siguientes situaciones: 1ro. Al tomar conciencia existencial de sí el ser humano, que se produce al reconocerse individualmente a sí mismo como personalísimo sujeto de un yo. 2do. En el momento que se reconoce como miembro o parte de la especie humana, que va desde la diferenciación consistente del ser humano prehistórico, hasta la reflexiva concepción de la humanidad como universal, como un todo genérico.

Es en estas situaciones en las que el ser humano como individuo y como especie, al reconocerse, al *autopensarse* como ser, al mismo tiempo y por el mismo hecho, se autoestima. Es en semejante identificación cuando gnoseología y axiología nos llevan directamente a la metafísica, pues el término hasta ahora insinuado de ser, como verbo y sustantivo se compenetra con los dos anteriores. Es decir, **ser, conocer, valer, ecuación de ser, conocimiento** y **valor** se conjugan indiscerniblemente, ontológicamente. Recordemos que para Ardao al igual que para Scheler el valor no se reduce al ser, no es simbólico, tampoco es un bien. En la medida en que los valores son fenómenos radicales e

⁶ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 136

irreducibles de la intuición sentimental no se crean ni se destruyen, ni dependen de las cosas que consideramos valiosas. La importancia de recalcarlo está en que nos lleva a la metafísica del valor sin más.

En la experiencia humana, la autovaloración es la fuente más radical de la valoración, el único camino de acceso al valor en cuanto valor. De tal identificación expresada se llega a que el ser humano es el único objeto axiológico al que se le puede atribuir el valor sin más: “Pero hay otro plano en que el hombre, en cuanto objeto axiológico, escapa radicalmente no ya a ese, sino a todo condicionamiento: aquel plano de convergencia ontológica en que, como individuo o especie, se autoestima en el acto mismo de reconocerse”.⁷

Cuando tal estimación es la del ser humano en su entidad ontológica, en su ser individuo o su ser especie siempre es positiva, es decir, es *autoestimación*. De dicha autoestimación, Ardao hace una analogía con la idea del hombre como “fin en sí” de Kant, y destaca que en ésta situación, en la cual el hombre al mismo tiempo que se conoce, se valora; se da en el campo de la antropología una suerte de inseparabilidad ontológica entre ser y valer (el segundo sólo como positivo) y como resultado necesario de la *dignidad* de la condición humana. Tal dignidad no es *axioética* y por ello aleatoria, sino por el contrario es *axiontológica*, es decir, intrínseca, es la dignidad del ser humano no la de un hombre de dignidad. La cual exige respeto igualmente intrínseco por parte del individuo y de los demás, es decir, respeto al individuo humano por lo que genéricamente tiene de humano, a la persona por lo que tiene de persona. Dicha dignidad, que no se conquista ni se pierde, nos lleva a la igualdad natural.

O dicho de otra manera,

⁷ *Ibid*, p. 139

de la dignidad intrínseca extrae su razón de ser un conjunto de principios cuyo titular no es ni la humanidad en su abstracción genérica ni un determinado tipo de hombre, sino cada hombre en su personal concreción: los derechos humanos, la igualdad de derechos y, en definitiva, entre los seres humanos, la igualdad natural.⁸

Cuando Ardao utiliza el término hombre lo hace para referirse al género humano, teniendo presente a Scheler, el cual se considera el más alto de los seres, por ser el depositario de los actos como ser que se trasciende a sí mismo, que trasciende su vida y a toda la vida en general. Ardao al usar el término persona está teniendo presente el concepto de Scheler, en la cual el ser humano en la medida en que es pura persona se hace ser individual y único, distinto de cualquier otro, en los seres humanos concretos y diversos. En la persona como el ser de actos, como unidad concreta y esencial, que realiza la existencia en el vivir sus posibles vivencias, como la forma de existencia única, esencial y necesaria del espíritu concreto en Scheler.

Es decir, aunque el ser humano sea abierto en el plano ontológico y continuamente se está recreando, es él en sí mismo intrínsecamente valioso, no hay ser humano que no sea digno en el campo ontológico. Sin embargo, en el plano social Ardao reconoce órdenes diferentes de valoración social que permiten la convivencia del ser humano en sociedad. En este sentido muestra que hay diferentes planos de interpretación de la realidad y por ello no deja de lado la experiencia y lo concreto.

Ardao sigue a José Enrique Rodó (1871-1917) en esta perspectiva de retomar la vida y la experiencia como fundamento de una verdad heterogénea, multiforme por indefinida: “el pensamiento es en definitiva uno solo con la corriente de la vida. Sólo

⁸ *Ibid*, p. 142

cuando se llega realmente a vivir se alcanza nueva verdad, y es por verdades nuevas cada día que se expresa la verdad infinita”⁹

La conciencia humana fluye ella misma por ser integrante del espacio, el cual es la única realidad que se caracteriza por ser fluida. La inteligencia es, al igual que la razón una función cognoscitiva del ser humano que le permite aprehender la realidad. Y es ella el rasgo distintivo del ser humano con respecto al orden natural y lo que le permite en la escala ontológica encontrarse en otro nivel. La inteligencia, según nuestro filósofo, no pretende negar a la razón, ni oponérsele sino complementarla.

Sin embargo, cree que es muy importante y necesaria la distinción entre la una y la otra:

Para la conciencia natural, una cosa es ser por igual racional todo sujeto humano, y otra ser él en mayor o menor grado, inteligente; una cosa es que se reconozca a la misma razón del sujeto en la “razón de ser” de un fenómeno objetivo, y otra que no reconozca nunca a la inteligencia fuera de su ámbito subjetivo; una cosa es que tal fenómeno objetivo lo llame racional como al sujeto mismo, y otra que nunca lo llame inteligente, término reservado en exclusividad para el sujeto mismo. De la conciencia natural la distinción pasa a la científica y filosófica.

Racional e inteligente; racional e inteligente; racionalidad e inteligibilidad; razón e inteligencia: el desenlace de semejantes parejas de conceptos, es el de la fundamental dualidad que constituyen, por un lado, la razón, ontológica a la vez que gnoseológica, en su doble condición de legalidad del ser y legalidad del pensamiento; y otro, la inteligencia, sólo gnoseológica, en su única condición de actividad de conocimiento.¹⁰

Entre la razón y la inteligencia ha habido siempre, de acuerdo con Ardao, una distinción: desde que la primera se considera apropiada para hablar de lo objetivo y lo subjetivo, es decir se utiliza en los planos ontológico y gnoseológico; mientras que la segunda es sólo considerada apropiada en el plano de la subjetividad y el gnoseológico. Ardao afirma que esto es algo que debería conmover a la conciencia filosófica. La razón se

⁹ Ardao, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, p. 37

¹⁰ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 34

reconoce como condición de legalidad del pensamiento y de la naturaleza mientras que la inteligencia sólo se utiliza en términos del conocimiento humano.

1. Razón e Inteligencia

La inteligencia para Ardao es la función cognoscitiva que lleva dentro de ella misma la razón y la intuición compuesta por imaginación, sentimiento, instinto, es decir, experiencia. En este sentido Ardao sigue a su maestro Vaz Ferreira al darle a la razón un sentido más concreto para situaciones de lógica informal, fuera de la clásica lógica formal estática y abstracta.

Vaz Ferreira en su libro *Lógica viva*, en el prólogo de la primera edición de 1910 afirma que el propósito de ésta:

Sería un estudio de la manera como los hombres piensan, discuten, aciertan o se equivocan –sobre todo, de las maneras como se equivocan; pero de hecho: un análisis de las confusiones más comunes, de los paralogismos más comunes, de los paralogismos más frecuentes en la práctica, tales como son, no tales como serían si los procesos psicológicos fueran superponibles a sus esquemas verbales... Sencillamente un libro (que sería, si se quiere, la segunda parte de cualquier tratado de lógica de las comunes), con muchos ejemplos tomados no sólo de la ciencia sino de la vida corriente, de las discusiones diarias.¹¹

Y prosigue “Observaciones de orden teórico concernientes a las relaciones de la psicología y la lógica, del pensamiento y el lenguaje, etc., destinadas a corregir los conceptos falsos que el esquematismo de la lógica ha originado”.¹²

La estricta razón ha evolucionado de tal forma que ha llegado a incluir conceptos biopsíquicos. De ahí que la relación entre razón e inteligencia sea una relación de complementariedad, no se excluyen la una a la otra; la inteligencia no es opuesta a la razón

¹¹ Cfr. Vaz Ferreira, Carlos, *Lógica viva*, Caracas, Ayacucho, 1979, p. 3

¹² *Ibid.*, pp. 3-5

ni distinta por esencia a ella. De hecho la inteligencia, afirma Ardao, “es la razón, cuando ésta deja de ser estática, geométrica, abstracta, formal para volverse dinámica, vital, concreta, intuitiva.”¹³

La razón relaciona, identifica y cuantifica en un plano abstracto, sirviéndose de las visiones directas que por diferentes fuentes la inteligencia le aporta. Sin embargo, la inteligencia reconoce aún en estas relaciones la realidad de donde fueron abstraídas, sigue conectada con el devenir, con la vida.

Recordemos que para nuestro filósofo el ser humano es un enigma, un misterio, que se encuentra en el multiforme espacio-tiempo y al ser la inteligencia la única función cognoscitiva que puede aprehender el movimiento, se convierte en la función para aprehender el ser humano entendido de esta forma.

*¿Cómo es que el ser se convierte en devenir, en fluir? Al llegar a la máxima generalidad en la escala de los entes, cuando se llega al ser, inmediatamente el pensamiento lógico se encuentra en lo real, el ente en acción y el sustantivo en verbo. Al llegar así a la cúspide la movilidad se presenta y la pone en movimiento por completo.*¹⁴

De ahí que

En el orden del conocimiento la movilidad queda introducida entonces, y sólo entonces, transmitiéndose de arriba a abajo a todo el conjunto, en un vasto estremecimiento de las piedras yuxtapuestas o sumadas; el descenso, por ontológico, es interno, por el cuerpo mismo de la pirámide, súbitamente transformada de suma en unidad en el acto de completarse. No al ser ya simple sustantivo, sino el ser como verbo a la vez que sustantivo, desciende de la cúspide a la base comunicando [a] su paso la dinámica que le es inherente.¹⁵

¹³ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 158

¹⁴ *Cfr. Ibid.*, pp. 149-153

¹⁵ *Ibid.*, p. 151

Debido a lo cual, al convertirse la pirámide en movimiento y ser interno el descenso, ésta sólo puede ser aprehendida y comprendida por la dialéctica de la inteligencia, facultad que nos permite aprender el movimiento.

La inteligencia desde su condición de *supralógica* valora lo racional e irracional. Es decir, toma en sus manos no sólo a la lógica formal sino también el misterio, lo sobrenatural de la naturaleza. Existe un halo semántico que rodea a los conceptos, juicios, raciocinios que la inteligencia capta e incluso encuentra en él su dominio favorito. Es decir, sería la inteligencia la que nos permitiría poder resolver el problema planteado por Vaz Ferreira entre la realidad, el lenguaje y el pensamiento¹⁶.

La inadecuación del lenguaje al pensamiento por su esquematismo, entendiendo por esquema representación, sea gráfica, sea ideal, sea de algo, atendiendo solo a sus líneas o notas más significativas, puesto que:

las cosas son como son: pero (...) yo no tengo, ni puedo tener, un término que sugiera total y adecuadamente cómo es la cosa de que hablo (...) dada la naturaleza de nuestro lenguaje, lo que tengo a mi disposición son términos que sugieren esquemas típicos en que hay de más y de menos para la cosa.¹⁷

La inteligencia abarca la razón con la lógica y se enriquece con la intuición; en tanto imaginación, sentimiento e instinto, es decir, en lo que ésta tiene de experiencia. La inteligencia incluye estas facultades pero, además, las distingue. Al pensamiento la estructura lógica, la claridad y el rigor se lo proporciona la razón, mientras que la intuición le da espontaneidad psíquica, penetración y plasticidad, la inteligencia le da al pensamiento la unidad psico-lógica de ambas.

¹⁶ Cfr. Ardao, Arturo, *Ensayos sobre Vaz Ferreira*, comp. Miguel Andreoli, Montevideo, Universidad de la República, 1996.

¹⁷ *Ibid.*, p. 20

Sin embargo, “no se puede razonar sin ejercer la inteligencia; pero se puede ejercer la inteligencia sin razonar.”¹⁸ Es decir, la razón necesita de la inteligencia por ser la que le proporciona los datos de la realidad que ella maneja; mientras que la inteligencia aprehende la realidad de forma inmediata sin necesidad de ejercer la razón, ya que no todo lo real entra en los parámetros de la razón lógica.

Para la inteligencia “La *evidencia* natural, la *certidumbre* científica, la *convicción* filosófica, la *creencia religiosa*” son cuatro nombres de la hipótesis, puesto que ella tiene en cuenta lo impreciso de los conceptos y posee un sentido crítico que el permite dudar.

La diferencia entre razón e inteligencia es una diferencia de planos, ya que la primera se rige por imperativos, con lo abstracto; mientras que la segunda se adecua al objeto sin imposición de ningún condicionamiento, con lo concreto.

2. Inteligencia

La inteligencia ha sido planteada de diferentes formas y con diferentes términos al originarse en un impulso general de revisión y complementación de la lógica tradicional orientándose hacia lo concreto, que va “contra la inclinación a organizar y constreñir el mundo en marcos conceptuales”.¹⁹

La inteligencia es, para Arturo Ardao, una función cognoscitiva del ser humano que le permite aprehender la realidad en su devenir, en su fluir. La inteligencia es un real proceso cognoscitivo, es una función efectiva, un hecho y es por eso ella misma movimiento y fluidez. En concordancia con Francisco Romero (1891-1962) la inteligencia,

¹⁸ Ibid., p. 156

¹⁹ Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo, Universidad de la República, 2000, p. 21

para Ardao, es un proceso ascendente, que abarca todas las operaciones cognoscitivas: desde la percepción sensorial, el comportamiento inteligente, las primeras objetivaciones y la razón para sobrepasarla en operaciones intelectuales más elevadas como la espiritualidad, entendiendo espíritu como absoluto trascender²⁰.

Es la facultad que puede aprehender el movimiento, lo cual es muy importante no sólo gnoseológica sino también ontológicamente, ya que el ser ha recobrado su movilidad: “Revisión gnoseológica mediante, de la naturaleza y funcionalidad de la razón, la vasta y diversificada especulación ontológica de la centuria pasada y actual, ha vuelto a conferir, como el Oscuro, la **movilidad el ser.**”²¹ Es decir, el ser ya no puede ser tratado desde la inmovilidad y la rigidez de las representaciones ideales, sino desde otra perspectiva que ha sido brindada por el fluir.

Porque como dice Nicolai Hartmann:

El devenir no es modo alguno opuesto al ser, sino que él mismo constituye una de sus especies. Todo lo real está en fluir, es decir, abarcando por un constante nacer y morir. La movilidad y el devenir constituyen la clase de ser, propia de lo real, con prescindencia de que se trate de cosas, seres vivos u hombre. La inmovilidad y rigidez sólo existe en las esencias ideales de la antigua ontología.²²

De ahí la importancia de una facultad que nos permita aprehender el movimiento, el fluir, el devenir mismo del ser y de la realidad. La inteligencia es la razón heracliteana, que aprehende el devenir, es la lógica del movimiento, es ella misma movimiento.

Al referirse a la aprehensión de la realidad que hace la inteligencia Ardao se refiere a que aprehende supralógicamente la “compleja relación **viviente**” entre el sujeto y objeto. Puesto que es una facultad aprehensora y comprensiva de la vida, al mismo tiempo que

²⁰ *Ibid.*, p. 117-140

²¹ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 150. Las negritas son mías.

²² Hartmann, Nicolai, *La nueva ontología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954, p. 107

inseparable y solidaria de la razón clásica²³, ya que es ella plástica y ondulatoria como la vida misma²⁴ puede fraternizar y armonizar con ella. Reconociendo que los seres humanos son fluidos al igual que la realidad y que además entre ambos hay una interrelación. Dándole de esta forma a la realidad un orden de “diversidad y cualidad”²⁵, la cual es una posición asumida por su propio maestro Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), al hablar del sentido hiperlógico en su libro *Lógica viva*. El mismo Ardao, afirma: “El vazferreriano buen sentido hiperlógico [...tiene] un nombre más breve: inteligencia”²⁶

¿Pero en qué consiste este sentido hiperlógico?

“es esa especie de *instinto lógico* que [...] venía a intervenir después del raciocinio, o simultáneamente con él, para equilibrar los razonamientos opuestos, o para mantener constantemente el juego de las ideas e impedir que una de ellas predominar indebidamente sobre las demás y nos llevará a la falsa sistematización.”²⁷

Para Vaz Ferreira dicho sentido hiperlógico también está compuesto por este *instinto empírico* “que sale de la experiencia general, que es como un resumen o concentración de la experiencia y que nos indica más o menos, que nos *hace sentir* aproximadamente cuál debe ser aquel grado más justo.”²⁸

La inteligencia nos permite explicar los objetos desde su interior mismo, es en este sentido que Ardao habla de un penetrar, apropiando o desechando desde adentro, es decir la inteligencia abraza a los objetos y los *intelige* en dirección vertical, es decir, penetrándolos alcanzando menor o mayor profundidad.

La inteligencia es el fundamento del conocimiento humano porque proporciona las visiones directas por distintas fuentes. Es decir aprehende la realidad de forma inmediata,

²³ Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, p. 61

²⁴ *Ibid.*, p. 70

²⁵ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 35

²⁶ *Ibid.*, p. 154

²⁷ Vaz Ferreira, Carlos, *Lógica viva*, p. 126

²⁸ *Ibid.*, p. 127

de forma intuitiva: “Por su parte, la inteligencia, [...] como en el trato, ya lógico, ya supralógico, con la realidad, aprehende la intimidad del tiempo real porque empieza por aprehender primariamente la del espacio real. Sin este último todo tiempo, real o simbólico, carece de asidero; carece, incluso de sentido”.²⁹ Sin negar por dicha afirmación la importancia o subestimar la temporalidad de la existencial vida humana, con todo su *phatos* enmarcado en la conciencia retroactiva del nacimiento y en la conciencia prospectiva de la muerte, que no es separable de la fluyente historicidad del ser humano en su existencia social. Lo que intenta señalar Ardao, con esta afirmación, es que tanto la temporalidad individual o colectiva, tiene por fondo ontológico al espacio sustantivamente real. Es decir, el espacio es la realidad primera de la que el tiempo mana. La inteligencia es, en concordancia, la autognosis del espacio en movimiento: en su real fluencia temporal.

La inteligencia también es la facultad que nos permite comprender los asuntos humanos sobre los cuales los seres humanos deliberan, discuten, argumentan y se esfuerzan por atinar la solución; ya sea la más justa, la más acertada, la más humana, la más inteligente para decirlo con una sola palabra³⁰. Ya que la inteligencia y su lógica tienen sentido en lo verosímil, lo plausible, lo probable³¹, en cuanto esto escapa de la certidumbre del cálculo de la rigurosa razón, de lo ideal para encargarse lo real, de lo concreto, de lo práctico.

La inteligencia se asimila a la razón vital de Ortega y Gasset (1883-1955) en el sentido de integrar la vida, lo concreto en la aprehensión de la realidad por medio de la razón, pero reconociendo que hay dimensiones irracionales en la existencia, dichas dimensiones serían entre otras el espacio y el tiempo real, que superan a la lógica formal, y

²⁹ Ardao, Arturo *Espacio e Inteligencia*, p. 20

³⁰ Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, p. 82

³¹ *Ibid.*, p. 98

rescatando la importancia de la vida al igual que Vaz Ferreira lo hace al hablar de lo concreto. De ahí la afirmación de Ardao, cuando señala que “Inteligencia y experiencia son consonantes conceptuales, no menos que léxicas”³². Recordemos que Henri Bergson en *El pensamiento y lo moviente*³³, considera la experiencia como algo movedizo, pleno, susceptible de penetración creciente, preñada de revelaciones, el lugar donde la existencia misma se da. La experiencia no consistiría en comprobar una cosa que sucede fuera del ser humano, sino en el sentir en sí mismo, en vivirse el ser humano de tal manera de ser. Con respecto a la relación de experiencia e intuición, Bergson denomino visión, contacto o percepción exterior en general a la experiencia cuando se trate de un objeto material; mientras que nombrara intuición cuando se trate de un objeto espiritual.

La intuición, será entonces un tipo de experiencia, en la cual el espíritu se ve directamente a sí mismo, sería la atención que el espíritu se da. La intuición partirá del movimiento, lo percibirá como la realidad misma, será la conciencia inmediata, es una visión que apenas se distingue del objeto visto, es un conocimiento que es contacto³⁴. Para la intuición lo esencial es el cambio. Esta concepción de la intuición como algo que permite aprender en la inmediatez el objeto es la característica que Ardao considera necesaria que acompañe a la razón para captar la realidad en cuanto viviente, fluir y devenir, como creación, como evolución creadora, como creación perpetua de posibilidad.

Por ello considera a la inteligencia fraterna con la vida, se interesa por ello la inteligencia en lo persuasivamente razonable, es decir, como lo diría Vaz Ferreira, más que

³² Ibid., p. 112

³³ Bergson, Henri, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La pléyade, 1972

³⁴ Cfr. Ibid., pp. 15-53. También podemos ahí encontrar porqué Bergson considera más apropiado el lenguaje de las comparaciones y metáforas para hablar del espíritu, algo que el mismo Ardao considerara importante para la inteligencia al deslizarse en el plano de lo supralógico

en decir la verdad en articular afirmaciones que nos conduzcan a lo verdadero. La inteligencia se complace en lo concreto.

Es decir: “la inteligencia es la razón enriquecida por la intuición, en lo que ésta tiene conjuntamente de imaginación, sentimiento e instinto, es decir, de experiencia.”³⁵ Al conjugarse la experiencia y la razón, nos da la posibilidad de aprehender lo concreto, lo vital con toda su heterogeneidad y cualidad con toda su diversidad, *multiformidad* y su natural vitalidad incoercible.

La plasticidad de la inteligencia es la imaginación creadora, de hecho por ella es ingeniosa, creativa y especulativa. La inteligencia es subjetiva porque da una comprensión psicológica y porque posee en mayor o menor grado tonalidad (afectiva) y entonación (activa).

La inteligencia es siempre subjetiva, es aguda, es vivaz, es dinámica, vital, concreta e intuitiva, es la que experimenta la duda. La inteligencia le permite al ser humano acceder a la sabiduría. La inteligencia es clara, rigurosa, penetrante, plástica, creadora, inventora, ingeniosa. La inteligencia es la que le da el carácter de libertad al pensamiento al ser transgresora.

La inteligencia es dialéctica, armoniza los conceptos opuestos, en ella todo es alternativamente tesis, antítesis y síntesis. La conciencia es dinámica, fluyente, le es inherente la historicidad y en ella las diferentes funciones se interrelacionan. Hay en la inteligencia diferentes antagonismos y síntesis entre lo particular y lo genérico, lo consciente y lo inconsciente, lo concreto y lo abstracto, la limitación y la transgresión, la inmediatez y lo mediato, lo interior y lo exterior, por citar solo algunos ejemplos en su fluir.

³⁵ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, p. 154

De ahí que sea la intuición el *eros* del *logos*, entendiendo *eros* como unión, intermediario, vínculo, unidad, creador de estratagemas, astuto, curioso, hábil. La flecha de Zenón de Elea resulta en movimiento, es decir, la realidad se hace fluyente y pierde su estaticidad. Le permite la libertad al ser humano al transgredir los límites de la realidad, de lo objetivo a través de la creación e integración de formas y representaciones.

En la inteligencia las relaciones entre la imaginación, el instinto y el sentimiento se alternan y se relacionan de diversas formas al mismo tiempo; y en toda su acción están presentes todas estas funciones simultáneamente. La creatividad, la invención, la calidez, la afectividad pertenecen a la inteligencia al incluir ella el sentimiento. La razón nos permite representarnos la realidad, mientras que la inteligencia nos permite vivirla. La capacidad de síntesis, de creación e invención también es de ella, distingue e incluye al mismo tiempo lo empírico y lo racional, sucesión y simultaneidad, tiempo y espacio tanto simbólicos como vividos o reales. La inteligencia, es práctica, concreta, sensorio-motriz, empírica, incluso técnica³⁶ ya que la habilidad es un resultado de la inteligencia³⁷. Es la función cognoscitiva que nos permite aprehender la realidad inmediatamente en su fluencia, heterogeneidad, indeterminación, cualidad, *multiformidad*, duración y el indivisible espacio-tiempo.

Racionales son los seres humanos del mismo modo en el orden lógico sin embargo en el orden *supralógico* de la inteligencia son cada uno de un modo distinto inteligentes. Los seres humanos son razonables o no por el ejercicio de la inteligencia, en concordancia con esa idea de volver razonable a la estricta razón de Vaz Ferreira; en hacer vital, concreta a la razón y enlazarla con la experiencia. Es conciencia de la legalidad de la naturaleza y de la mente en sus relaciones, posibilidades y en sus limitaciones es la inteligencia. Puesto que

³⁶ *Ibid.*, p. 94

³⁷ *Ibid.*, p. 113

la inteligencia tiene una doble funcionalidad, una práctica y otra teórica, es por sí misma teórica y objetivamente, en tanto temprano ejercicio de la conciencia intencional. Puesto que toda operación inteligente comprende el juicio y el lenguaje, la inteligencia se expresará a ella misma a través de ideas, intentando comprender las significaciones al mismo tiempo que realiza operaciones de valoración y establece finalidades y propósitos, por su carácter empírico. Las ideas que maneja la inteligencia serán representaciones flexibles, móviles, siempre abiertas, prontas a moldearse, ya que comprende que el universo conceptual corriente está constituido de conceptos imprecisos porque remiten a una realidad compleja cuyos diversos aspectos están estrechamente imbricados, lo mismo que las reacciones que provocan en el sujeto que los encuentra y manipula³⁸. Por ello la inteligencia se complace en el misterio y se siente cómoda entre metáforas y poesía.

Cerramos esta exposición con la descripción metafórica que hace Ardao de la inteligencia:

- Son ígneos los más distantes extremos del Universo. La luz de la estrella y la lumbre de la lámpara.
- Entre la estrella y la lámpara, todo el devenir de la materia, de la vida, de la conciencia: la naturaleza y al historia.
- La nuda luz es nuda naturaleza; la lumbre es la prolongación del hombre.
- No todo fuego del hombre es lumbre: no lo es todavía la hoguera paleolítica, incendiada antes que encendida.
- La lumbre comienza cuando la hoguera deviene fogata.
- No toda lumbre es lumbre del hogar: no lo es todavía la fogata.
- La lumbre del hogar comienza cuando la fogata deviene resguardado fogón.
- La razón es luz; la lumbre –fogata o fogón, candela o lámpara- la inteligencia.
- La luz de la razón aclara; la lumbre de la inteligencia esclarece.
- La luz de la razón ilumina; la lumbre de la inteligencia ilumina y calienta.
- Es en la lumbre de la inteligencia que saltan las chispas de las intuiciones.
- En la lumbre de la inteligencia todo es alternativamente pedernal, eslabón, yesca: todo es alternativamente tesis, antítesis, síntesis.³⁹

³⁸ Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, p. 95

³⁹ *Ibid.*, p. 155-156

Es decir, la razón y la inteligencia, son facultades del conmiendo humano y comparten características por muy lejos que estén la una de la otra en el proceso cognitivo. Entre la una y la otra se encuentra todo el devenir, toda la realidad. La razón es parte de la naturaleza, mientras que la inteligencia es la prolongación del ser humano y la trascendencia del humano. Razonar no es necesariamente intelegir, ya que la razón aclara, difumina lo que no permite ver con claridad, mientras que la inteligencia dilucida. La inteligencia nos permite conocer el mundo, mientras que la razón nos permite aclarar y ordenar lo que conocemos del mundo. Al ser una de las facultades de la inteligencia el sentimiento, no permite encontrar pertenencia, encontrar nuestro lugar en el mundo, crearnos un hogar. A la inteligencia las diversas facultades cognoscitivas le permiten aprender el mundo, al mismo tiempo que las ensambla unas con otras y le permiten firme asidero para sus construcciones cognitivas.

Conclusiones

A lo largo del desarrollo del concepto de inteligencia se hizo un análisis del concepto que de realidad tiene Ardao y concluimos que ésta es fluida y cambiante. La distinción espacio y tiempo tiene que ver con una escala ontológica que afecta la escala gnoseológica y que tiene consecuencias en el concepto ser humano de nuestro filósofo uruguayo.

Ardao sigue a Francisco Romero en considerar a la facultad de la inteligencia como un proceso complejo que abarca diferentes manifestaciones desde las primeras manifestaciones de inteligencia (entre ellas el instinto) hasta el grado máximo de ésta (entre otras la conciencia filosófica). Quedan pendientes las complejas relaciones entre la inteligencia, el juicio, el pensamiento y el lenguaje.

Ardao, con el concepto de inteligencia, concilia lo real y lo ideal, ya que, lo ideal es el esfuerzo que hace el ser humano para hacerse comprensible la realidad, lo ideal parte de lo real para hacerlo cognoscible al ser humano. La razón no nos aleja de la realidad, no nos inhibe su conocimiento sino que es una forma de acercarse a ella, distinta a la de la inteligencia, del sentimiento o de cualquier otra facultad, pero finalmente todas son facultades que nos permiten conocer el mundo. Aunque a lo largo de su obra se esfuerza por distinguir la razón de la inteligencia, la distinción o diferencia no implica oposición sino complementación. De hecho, en el proceso cognitivo de la inteligencia la razón es una de sus manifestaciones, aunque cabe aclarar que no es toda la inteligencia, ni su manifestación más alta.

Ardao tiene una concepción evolucionista de la trascendencia, de la espiritualidad, ya que cree que el ser humano constantemente se está reconstruyendo, rehaciendo, transformándose e integrando no sólo elementos orgánicos y psíquicos sino también artificiales a su propio ser.

Unió además en una perfecta amalgama los conceptos de inteligencia de Romero y la crítica de la razón abstracta de Vaz Ferreira. Sin embargo, a diferencia de Romero, Ardao reconoce el desacuerdo parcial entre lo real y lo racional, ideal. Pero no por ello niega que la idealidad tenga realidad efectiva.

La inteligencia es en cierta medida una razón narrativa, que puede aprehender la realidad temporal y espacial, porque para comprender lo humano, ya sea colectivo o personal, es necesario contar una historia. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la inteligencia¹.

Para Ardao la experiencia histórica se da en la inteligencia. Por ello dicha concepción de la inteligencia le sirve para los desarrollos históricos que hace no sólo de personajes sino incluso de ideas en su obra. Al estar la lógica de la inteligencia más preocupada por el sujeto que por el objeto, pero tomándolos con la intencionalidad, es decir en el punto en que ambos se encuentran: sujeto y objeto; la inteligencia los abraza y nos permite una mejor comprensión de lo real histórico. Es decir, la inteligencia es el punto en que se une y compenetran el sujeto, el ser humano y el mundo, la realidad.

La inteligencia al tener que ver con la vida, tiene que ver con la cultura, la literatura, la historia y la filosofía. La inteligencia capta la vida desde las diferentes aristas y manifestaciones que el ser humano hace en la realidad en su contexto histórico-social

¹ Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo, Universidad de la República, 2000, p. 89

De ahí que hable de la inteligencia latinoamericana, desde la filosofía de lengua española, y de una literatura americana al considerar que lo determinante en ella son dos cosas: primero, la intención “de la emancipación literaria en cuanto emancipación espiritual y mental —emancipación de la *inteligencia*— complementaria de la política, por la afirmación original de la personalidad propia”² y “el sentido de continentalidad que a la vez lo caracterizó desde el principio”³. Recordemos que para Ardao “por nacionalidad literaria ha de entenderse la expresión compleja y armónica de la vida de un pueblo”⁴.

Y afirme que la filosofía latinoamericana en tanto que inteligencia latinoamericana se ha manifestado como un reflejo de la cultura europea, de sus contenidos intelectuales e ideologías. De igual forma, ha sido desde 1940, solo que en un giro inesperado de la inteligencia latinoamericana ésta se ha visto a sí misma como un objeto de estudio, en su marcha histórica, lo cual le ha servido para erigirse como un órgano de expresión del espíritu que le es propio. Aunque Juan Bautista Alberdi (1810-1884) había ya dado coordenadas muy claras para la independencia de la inteligencia latinoamericana, es la generación de 1940 la que Ardao afirma como fundadores de la filosofía latinoamericana, en el sentido de que se volvieron filósofos de tiempo completo, en la profesionalización de la filosofía con disciplina y dedicación.

En el movimiento historicista de la filosofía para Ardao surge en 1940 y parte de la “historicidad del espíritu, [que] se dirige a esclarecer la conexión del pensamiento filosófico con las estructuras histórico-temporales que lo encuadran”⁵. Lo cual en latinoamérica es de suma importancia, puesto que siempre se ha pretendido que la filosofía

² Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1996, p. 28. Las cursivas son mías.

³ *Ibidem*

⁴ Rodó, José Enrique en “El americanismo literario” de 1895 en *Rodó. Su americanismo*. Compilado por Arturo Ardao, Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1972, p. 54

⁵ *Ibid.*, p. 70

latinoamericana sea “esencialmente *política y social* en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus proceder; republicana en sus espíritu y destinos”⁶.

La Filosofía Latinoamericana, como diría Alberdi, ha tendido a ser más práctica que teórica por la importancia de las circunstancias que la rodean. Se ha vuelto algo fundamental los fines prácticos en ella, de ahí que nuestros filósofos se sientan mucho más cómodos con el historicismo que con cualquier otra corriente:

Cada época tiene un espíritu propio del que participan todos los elementos culturales que la determinada. Existe para las ideas filosóficas una significación histórica que solo puede alcanzarse con la comprensión de las circunstancias concretas que la han rodeado y toda idea filosófica representa una vivencia del espíritu, que tiene, en cuanto, en cuanto tal, un valor específico e intransferible dentro del proceso de la cultura.⁷

Recordemos que para Ardao una de las manifestaciones, no sólo de madurez sino de la esencia misma, de la cultura de un pueblo es la filosofía. Veamos como lo expresa: “Por su generalidad teórica, el pensamiento filosófico condiciona en cada época todas las demás manifestaciones de la inteligencia”⁸. No olvidemos que para Ardao las relaciones son complejas y que por ello la filosofía opera como fenómeno social, condicionado al mismo tiempo que condicionante.

Al hacer nuestro tal pensamiento, hemos tenido que justificar porque se puede decir desde una posición historicista que si hay filosofía en Latinoamérica, y no solo eso sino afirmar también que la hubo, Ardao la justifica con los siguientes puntos:

Iro. Ha existido en América un pensamiento continuo y coherente desde la colonia hasta nuestros tiempos. Ya que es inherente a la inteligencia históricamente constituida, la visión filosófica del mundo y de la existencia humana⁹.

⁶ Alberdi, Juan Bautista, en *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, Compilador Leopoldo Zea, México, FCE, 1995, Tomo I, pp. 149. Las cursivas son mías.

⁷ Ardao, Arturo, *Filosofía de Lengua Española*, Montevideo, ALFA, 1963, p. 71

⁸ Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1996, p. 96

⁹ *Ibid*, p. 80

2do. Y dicho pensamiento posee una cierta originalidad (no de las doctrinas, pues América ha sido un reflejo de Europa en ese sentido) como vivencia concreta de las doctrinas, ideas y filosofemas, en relación con intransferibles circunstancias históricas del espíritu en el espacio y en el tiempo. “*Logos* foráneo, pero *phatos* y *ethos* personalísimos”¹⁰

3ro. En lo filosófico se expresa la unidad espiritual del proceso de cultura americana. Ya que en cada época las formas políticas, religiosas, literarias, pedagógicas y artísticas están referidas a una conciencia filosófica.

4to. La concordancia de los distintos procesos filosóficos nacionales que nos permite afirmar un proceso único. De todos estos hechos surge la legitimidad y el sentido de la historia de la filosofía en América.

La lógica de la inteligencia estudia la invención, la intuición, el tino y la prudencia. Analiza la influencia de las emociones sobre el pensamiento, especialmente sobre el pensamiento práctico, la elección de fines, de la determinación de los medios y del papel que todo eso juega en el buen sentido.¹¹

De ahí que la historia de las ideas este entrelazada con el concepto de inteligencia. La relación de la historia de las ideas con el problema de la filosofía latinoamericana es muy compleja; entre estas cuestiones se encuentran las características del continente Americano en su historia de la filosofía, es decir, la naturaleza de sus fuentes, lo específico de sus recursos metódicos y las relaciones singulares que mantiene con la historia universal de la filosofía. Y, por otra parte, que la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas se ha considerado condición fundamental y tarea previa para otorgar la autonomía a la filosofía latinoamericana y a la misma inteligencia.

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, p. 87

Hay que resaltar el hecho que la historia de las ideas filosóficas no sólo se emplaza como una tarea histórica sino al mismo tiempo filosófica, puesto que “Toda historia de la filosofía, si es auténtica es en sí misma ejercicio filosófico; no sólo porque sin filosofar de alguna manera es imposible organizar la sucesión del pensamiento de filósofos, escuelas, sistemas, corrientes, sino, además porque es nutriéndose dialécticamente de su propia historia que el progreso de la filosofía se cumple.”¹² Debido a que Ardao comprende que no se trata del estudio de ideas abstractas o conceptos, no en una especie de sentido puro y exento de relaciones, es decir que se sostenga así misma. Sino que las ideas de estudios serán las ideas-juicios, las cuales se singularizan sobre el fondo de otras ideas y como reacción de un ser humano a una determinada situación de su vida.

La historia de las ideas filosóficas en latinoamérica, terreno fértil y legítimo en el plano de la filosofía, duplica así su significado al ser la herramienta privilegiada para comprender el ser humano, la historia y la cultura de dichos pueblos, y por ello de la inteligencia latinoamericana. Y no debemos olvidar el papel humanizante que desde sus inicios han tenido las ideas filosóficas latinoamericanas, como función emancipadora, al ser considerada la filosofía no sólo como masa de saber acumulado, sino como **actividad innovadora de la inteligencia.**

De ahí que Ardao afirme:

La estimación positiva –sencillamente, la estima- de lo propio, constituye su origen, en aquel radical punto en que, para las comunidades como para los individuos, el ser y el valor se identifican. De tal valoración ha resultado un movimiento, a esta hora vasto, de vuelta sobre sí de la conciencia filosófica latinoamericana. Otras valoraciones, otras estimas, se siguen. Latinoamérica se asume, más reflexivamente cada vez, en la peripecia de su historia, su cultura y su gente marginadas. Y es autoclarificándose de ese modo, desde sus vitales circunstancias a sus intransferibles situaciones, objetivas y subjetivas, que se reconoce protagonista de la universalidad humana a igual título que

¹² Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, p. 97

cualquier otra región del plantea; vocada, por lo mismo, a encarar con independencia también igual, los más universales, por humanos, objetos filosóficos.¹³

De ahí la necesidad de Arturo Ardao de hacer Historia de las ideas filosóficas latinoamericana y su vasta obra al respecto.

No por ello se debe olvidar la distinción de lo latinoamericano como objeto de la filosofía y lo latinoamericano como sujeto de la filosofía. En el primero se consideran los temas latinoamericanos como el objeto de estudio, es decir, la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, en la cual la conciencia latinoamericana se mira a sí misma¹⁴; en el segundo como sujeto del conocimiento filosófico, como reflexión de los temas universales de la filosofía desde una circunstancia latinoamericana. Ambos como en todo el pensamiento de Ardao se interrelacionan, se condicionan una a la otra y se complementan.

¹³ *Ibid.*, p. 111

¹⁴ *Cfr.* Alberdi, Juan Bautista, en *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, Compilador Leopoldo Zea, México, FCE, 1995, Tomo I, pp. 145-151.

Anexo.

Aplicación práctica de la categoría de Inteligencia. Esbozo de una ética de la Inteligencia

Un filósofo que ha llevado el análisis de los problemas *hasta el grado en que se hace imposible pensar claro* parece que con arreglo a la lógica estricta, no debería enseñar ni escribir más. De hecho, enseña y escribe, aunque descontento de su enseñanza y de sus libros: unos y otros son esquemáticos y simplistas con relación a lo que ese filósofo piensa en los planos más profundos, pero son menos esquemáticos y simplistas que la enseñanza y los libros de otros filósofos que ven todas las soluciones sencillas y claras.

En cuanto a mí, la experiencia de la vida y lo que sé del alma de los hombres, me hace esperar en la práctica, de ese tipo de seres, aunque no se pueda hacer al respecto demostraciones ni cálculos, un mayor promedio intelectual y moral que los afirmativos dogmáticos.

Vaz Ferreira, Carlos, *Conocimiento y acción*, Montevideo, El siglo Ilustrado, 1920, p. 11-12

Comencemos por decir que este es apenas un acercamiento, una introducción, a lo que se podría llamar una Ética de la Inteligencia y que la propuesta está fundamentada en la obra del filósofo uruguayo Arturo Ardao (1912-2003). La categoría de Inteligencia es una categoría gnoseológica, que acaricia la ontología y que Ardao propone en el contexto de la crítica a la razón formal, en su carácter de representación neumática¹. El ser humano para poder tener una comprensión de la realidad, necesita de una función cognoscitiva que sea plástica, dinámica, vital, concreta, intuitiva, fluida y ondulatoria. Dicho real proceso cognitivo que permite encargarse de los asuntos reales, de lo concreto y práctico, más que de los asuntos ideales, será la Inteligencia. Es la Inteligencia una facultad clara, rigurosa

¹ “Representación, sea gráfica, sea ideal, de algo ateniendo sólo a sus líneas o notas más significativas. Representación por lo tanto, que prescinde de la real sustancia o carnadura de la entidad representada” (Ardao, Arturo, “A propósito de lenguaje y pensamiento en Vaz Ferreira” en *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Compilador Miguel Andreoli, Montevideo, Universidad de la República, 1996, pp. 13-33)

–gracias a la razón abstracta-ideal–, penetrante, plástica, creadora, inventora e ingeniosa (gracias a la intuición, imaginación, sentimiento e instinto, es decir, a la experiencia). La Inteligencia es, para Ardao, una facultad dialéctica que armoniza conceptos “opuestos”², en ella todo es alternativamente tesis, antítesis y síntesis. Por lo cual hay en ella diferentes interrelaciones entre lo particular y lo genérico, lo consciente y lo inconsciente, lo concreto y lo abstracto, lo interior y lo exterior, por citar sólo algunos ejemplos. La ética de la Inteligencia, tomaría características de la misma, por lo que sería plástica, concreta, vital y nos permitiría tomar decisiones en base a la experiencia.

La ética de la Inteligencia armonizará: igualdad natural y diferencia, libertad y circunstancia. Para aclarar como comprende dichos conceptos tomemos como ejemplo la siguiente afirmación de Vaz Ferreira en su libro, *Sobre feminismo*, en la Primera Conferencia:

Quando un hombre y una mujer se unen, a la mujer se le forma un hijo; al hombre no le sucede nada.

[A.] Encontrar ese hecho muy satisfactorio es ser "antifeminista".

[B.] Ignorarlo es ser "feminista" (de los comunes: de los de IGUALDAD). [C.] Tener presente ese hecho; sentir lo doloroso e injusto de alguno de sus efectos, y procurar su COMPENSACIÓN -que podrá ser igualado o desigualado, según los casos-, sería el verdadero y buen feminismo.³

Hagamos un análisis de estas afirmaciones para ver los elementos que la ética de la Inteligencia nos puede aportar. La primera afirmación es el hecho real, un hecho biológico, a la mujer se le forma un hijo mientras al hombre no le sucede nada. En lo social hay otras consecuencias que tienen que ver con condiciones históricas, socio-culturales más que con

² Para Ardao, al igual que para Vaz Ferreira, mucho de lo que se considera como conceptos opuestos, en realidad son sólo conceptos diferentes y diferenciados que nosotros oponemos pero que en la realidad son simúlatenos y hasta complementarios. Un ejemplo es el día y la noche. Cfr. Vaz Ferreira, Carlos, *Lógica Viva*,

³ Vaz Ferreira, Carlos, *Sobre feminismo*, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 25.

biológicas. Recordemos que desde el momento en que hablamos de la unión de un hombre y una mujer, ya estamos hablando de seres humanos en *situs*, con una determinada: “situación vital, psíquica, espiritual, histórica, socio-cultural”⁴. En México por lo menos, en la actualidad, podemos hablar de una desigualdad en lo social, económico y político. Tomemos como ejemplo la siguiente cita de los “Estereotipo de género en las relaciones de pareja”:

Las sociedades se estructuran y construyen su cultura en torno a la diferencia sexual de los individuos que la conforman, atribuyéndoles características y significados a las acciones que desempeñan mujeres y hombres, o se espera que desempeñen, según lo socialmente aprendido. Datos de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2003, muestran que de las mujeres casadas o unidas de 15 años y más que no viven situaciones de violencia, 42.5% considera que “una buena esposa debe obedecer a su pareja en todo lo que él ordene”, mientras que el porcentaje se reduce a 35.9% entre las mujeres que viven situaciones de violencia. Esto podría demostrar que la obediencia hacia el esposo genera menos violencia en la pareja, y que los estereotipos de género continúan vigentes en buena parte de la población femenina.⁵

⁴ Ardao, Arturo, *Espacio e Inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1993, p. 51

⁵ Cfr. <http://estadistica.inmujeres.gob.mx/formas/tarjetas/Estereotipos1.pdf> Una gran proporción de mujeres, tanto en situaciones de no violencia como de violencia, 66.2% y 68.4% respectivamente, opina que el hombre debe responsabilizarse de todos los gastos del hogar. - 11.6% del total de mujeres en situaciones de no violencia considera que es “obligación de la mujer tener relaciones sexuales con el esposo o pareja aunque ella no quiera”, y el porcentaje sólo disminuye a 10.3% en las mujeres que viven en condiciones de violencia. - Tanto en condiciones de no violencia como de violencia, algunas mujeres justifican el maltrato por parte de sus parejas a causa del incumplimiento de sus obligaciones: 8.9% y 7.8% respectivamente. Por otro lado los datos de la ENDIREH 2006 respectivos a mujeres casadas o unidas de 15 años y más indican lo siguiente: - Acerca de la libertad personal, 19.9% de la entrevistadas debe pedir permiso al esposo o la pareja para trabajar por un pago remunerado, mientras que 46.3% le avisa o pide su opinión. - 15.2% debe pedir permiso para visitar a parientes o amistades, mientras que 53.7% avisa o pide opinión al esposo o pareja para hacerlo. - Con respecto a la opinión sobre roles de género, 4.3% de las mujeres opina que el marido tiene derecho a pegarle cuando la mujer no cumple con sus obligaciones. - 8% de las entrevistadas considera que es obligación de la mujer tener relaciones sexuales con su esposo aunque ella no quiera. - Casi cuatro de cada diez mujeres opinan que una buena esposa debe obedecer a su esposo en todo lo que él ordene (38.2%). - 68.1% considera que el hombre debe responsabilizarse de todos los gastos de la familia. Los porcentajes de mujeres alguna vez unidas con respecto a la opinión sobre estos mismos roles aumentan de la siguiente manera: - 43.1% opina que una buena esposa debe obedecer a su esposo en todo lo que él ordene - 71.7% considera que el hombre debe responsabilizarse de todos los gastos de la familia. - 13.7% considera que es obligación de la mujer tener relaciones sexuales con el esposo aunque ella no quiera. - 7.8% opina que cuando la mujer no cumple con sus obligaciones el marido tiene derecho a pegarle. Por otra parte, datos de la encuesta Observatorio de la Mujer en México (1999) muestran que una gran parte de los hombres mexicanos “no estarían dispuestos a dedicarse al cuidado de la casa mientras la esposa trabaja” (65.1%), de igual manera, 60% de las entrevistadas “no estarían dispuestas que el hombre se dedique al cuidado de la casa mientras la mujer trabaja.”

No dejemos también de observar todas las consecuencias que se desarrollan socialmente por un embarazo como lo es la carga que representa para la mujer el ser madre, citemos como ejemplo las cifras que existen en el documento “Cuidado de niños(as) y apoyo a otros miembros del hogar”:

El porcentaje de participación en estas actividades es más alto para las mujeres que para los hombres (76 y 23%, respectivamente). Por grupos de edad, la distribución muestra que son las mujeres entre 20 y 39 años de edad las que más participan (69.6%), seguidas de las de 40 a 59 años (41.1 por ciento). Los hombres siguen el mismo comportamiento que las mujeres, pero con niveles un tanto más bajos. Sobre el promedio de horas dedicado a estos cuidados, son también las mujeres entre 20 y 39 años de edad quienes dedican mayor parte de su tiempo a brindar apoyo en el cuidado de niños(as) y apoyo a otros miembros del hogar (15:54 horas), el cual disminuye la probabilidad de éstas para integrarse al mercado laboral. El tiempo promedio dedicado por las mujeres comparado con el de los hombres es mayor; en algunos casos la diferencia es de sólo dos horas, pero en otros es casi del doble.⁶

Encontrar estas consecuencias entre otras tantas, como satisfactorias [A.] es una diferenciación discriminatoria. Es decir, se valora al ser humano conforme a patrones estimativos resultantes de privilegios (sociales, económicos, sexuales), intereses y prejuicios que vulneran la igualdad fundada en la intrínseca dignidad de la persona humana y que reposan sobre situaciones que van desde el distanciamiento hasta la opresión brutal. Las diferencias discriminatorias como estas deforman los valores éticos por la introducción de injustas valoraciones morales ya que justifican las diferencias sociales en supuestas inferioridades y grados de humanidad.

Y qué no deben confundirse con las diferenciaciones reguladoras, que nos permiten regular objetivamente ante la conciencia propia o social desigualdades humanas que no pertenecen al ámbito moral y que por lo mismo no lo afectan, por ejemplo: el temperamento, la vitalidad, la elocución, la sensibilidad, la inteligencia, la manualidad, la destreza, la energía, la experiencia, la capacidad, etc., las cuales concurren, al igual que la

⁶ Cfr. <http://estadistica.inmujeres.gob.mx/myhpdf/269.pdf>

moral a la continua selección, tácita o expresa, sin la cual la existencia social sería imposible. Debido a que ellas:

Juegan su legítimo papel en las instancias formativas a la vez que en las competitivas, tan inevitables unas como otras, de esa misma existencia: en el campo educativo, como en el laboral, en el artístico como en el científico, en el deportivo como en el político. Muchas veces en la espontaneidad de formas libres, como las que simplemente llevan, por ejemplo, a juzgar mejor que otro un operario o un atleta, a un artista o un profesional; pero también a través de formas institucionalizadas, con las que tiene que ver directamente conceptos como los de examen, concurso, justa, certamen, credencial, diploma, premio, designación, elección.⁷

Dichas valoraciones concurren, al igual que la moral, a la continua selección, tácita o expresa, sin la cual la existencia social organizada sería imposible.

La diferenciación discriminatoria tampoco debe confundirse con la diferenciación moral, que se basa en una dignidad moral. Dicha dignidad se anexa a la igualdad natural sin conmovérsela, pues es una valoración no del valor sin más, sino de uno o varios valores de signo moral. Esta valoración moral se hace en base a tal o cual valor y puede ser positiva o negativa, por ejemplo: bueno o malo (teniendo como base el valor del bien), veraz o mendaz (teniendo como base el valor de la verdad), bello o feo (teniendo como base el valor de la belleza). Debemos añadir que en éste plano hay un conjunto inagotable de valores en que se funda la gama de las valoraciones con que se teje y desteje la urdimbre de la existencia humana. La dignidad moral exige ser conquistada por parte del individuo y puede ser menguada o incrementada a través de la conducta responsable. A través de esta dignidad moral, se deriva una valoración desigual del ser humano. Esta dignidad conlleva el respeto por parte del individuo y de los demás; pero un respeto sólo del individuo humano por lo que específicamente tiene de individuo humano, a la persona por lo que

⁷ Ardao, Arturo, en "El hombre en cuanto objeto axiológico" en *Espacio e Inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha/FCU, 1993, p. 44

tiene de personal, de ser un hombre digno o indigno. Esta dignidad que es modificable y nos permite diferenciar entre los seres humanos es la diferenciación moral.

En el caso de ignorar [B] “a la mujer se le forma un hijo; al hombre no le sucede nada”, lo que en realidad sucede es una confusión de planos. Si bien, Ardao afirma que existe una igualdad natural, intrínseca al ser humano, la cual es brindada por la *dignidad* de la condición humana. Y que de la dignidad de la condición humana, sumo principio productor de una realidad, se extraen “un conjunto de principios cuyo titular no es ni la humanidad en su abstracción genérica ni un determinado tipo de hombre, sino cada hombre en su personal concreción: los derechos humanos, la igualdad de derechos y, en definitiva, entre los seres humanos, la igualdad natural”⁸, no niega por ello el *situs*, es decir, el plano de lo social, histórico y cultural de los cuales he dado ya un par de rasgos.

El principal problema con esta confusión de planos, es que la final lo que se viene a negar es el plano de la experiencia, de lo concreto, y por lo tanto impide la toma de conciencia y con ello la libertad. Recordemos que para Arturo Ardao el ser humano está en constante cambio, en constante transformación al igual que el medio que le rodea. Es el ser humano un proceso fluyente, en constante evolución, y trascendencia, es decir, se halla ontológicamente abierto. El ser humano se caracteriza por crearse, recrearse, renovarse, transformarse, metamorfosearse constantemente al igual que la realidad en la que está inserto. La trascendencia es la postulación ontológica de la libertad humana, por ser una característica de fluidez que le permite sobrepasarse a sí mismo y a lo que le rodea, su circunstancia, lo social, histórico-cultural. Y por supuesto para lograr la libertad, es necesaria la conciencia, la responsabilidad de la autognosis para poder ser ejercida:

⁸ Ardao, Arturo, “Axiología, Ética y Derechos Humanos” en *Marcha*, Montevideo, Noviembre de 1986, p. 7

... «Quien, con ignorancia del carácter dinámico de nuestra naturaleza [humana], se considera alguna vez definitiva y absolutamente constituido, y procede como si lo estuviera, deja, en realidad, que el tiempo lo modifique a su antojo, abdicando de la participación que cabe a la libre reacción de uno mismo, en el desenvolvimiento de su propia personalidad. El que vive racionalmente es, pues, aquel, que, procura cada día tener clara noción de su estado interior y de las transformaciones operadas en las cosas que le rodean, y con arreglo a este conocimiento siempre obra, rige sus pensamientos y sus actos.» (Rodó, José Enrique, *Motivos de Proteo*, Montevideo, 1941, p. 13)

Resume: «rítmica y lenta evolución de ordinario; reacción esforzada si es preciso; cambio consciente y orientado siempre». El secreto está, pues, en lugar de ser por gracia de la circunstancias mecánicamente renovado, transformado, rehecho, en voluntaria y lúcida «renovarse, transformarse, rehacerse...» Y añade: «¿no es ésta toda la filosofía de la acción y la vida; no es ésta la vida misma, si por tal hemos de significar, en lo humano, cosa diferente en esencia del sonambulismo del animal y del vegetar de la planta?»⁹

Es decir, conocer las circunstancias de la propia vida humana para poder voluntaria y lucidamente darse forma, hacerse y rehacerse, el ser humano como un constructo consciente de sí mismo y por ello libre.

La actitud [C] “Tener presente ese hecho; sentir lo doloroso e injusto de alguno de sus efectos, y procurar su COMPENSACIÓN -que podrá ser igualado o desigualado, según los casos-, sería el verdadero y buen feminismo”.¹⁰ Actitud de la ética de la Inteligencia, que busca la armonía de lo ideal (los derechos humanos) con lo concreto (las diferenciaciones discriminatorias), al buscar crear (a través de la imaginación, el sentimiento y el instinto) las condiciones apropiadas para el desarrollo igual de los derechos humanos entre hombres y mujeres, entre concreciones diversas de lo humano.

El valor máximo en esta ética de la Inteligencia, el valor sin más, es el ser humano y al mismo tiempo reconoce sin demérito de ello una jerarquía de valores que se da en lo socio-histórico-cultural que permite la diferenciación entre seres humanos para la convivencia social. Por ello permite resolver los problemas no desde la idealidad abstracta

⁹ Ardao, Arturo, *Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México-Buenos Aires, FCE, 1956, p. 35

¹⁰ Vaz Ferreira, Carlos, *Sobre feminismo*, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 25.

y carente de asidero real, ni con fórmulas generales, ni con soluciones ideales. Si no que complementando ambas visiones buscara la mejor solución posible en un contexto determinado, no hablaríamos de soluciones inaplicables en lo concreto y en la experiencia, sino que basado en ella podríamos encontrar la mejor posible, la que nos permita hacer lo mejor en las situaciones más diversas, aún en las situaciones en que parece no haber una solución buena para ninguna de las partes. En esta ética, a la diferencia no se le considerara un opuesto, sino una simultaneidad, por ello nos permitirá respetar a la persona humana en toda su cabalidad y vitalidad; y nos permitiría tener soluciones específicas para cada uno de sus implicados, puesto que tomara en cuenta a la persona humana, no solo en lo social, sino en lo histórico y en su propia vida personal. Nos permitirá comprender las diferentes escalas de valores sin demerito de ninguna de ellas al no ser sacadas de su concreción real. Permitiría diálogos en los cuales las emociones, la razón y en general la vida intelectual tengan espacio para expresarse. En esta ética no habrá grados de humanos, sino diferenciaciones que nos permitan la convivencia. Sería una ética conectada a la experiencia y a la vida, como lo es la inteligencia misma.

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista, en *Fuentes de la cultura Latinoamericana*, Compilador Leopoldo Zea, México, FCE, 1995, Tomo I, pp. 149.
- Ardao, Arturo y Castro, Julio, *Vida de Basilio Muñoz*, Montevideo, Acción, 1937.
- Ardao, Arturo, *América Latina y la latinidad*, México, UNAM, 1993.
- Ardao, Arturo, *Espacio e inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1976.
- Ardao, Arturo, *Filosofía de Lengua Española*, Montevideo, ALFA, 1963.
- Ardao, Arturo, *Filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México-Buenos Aires, FCE, 1956
- Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1996.
- Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo, Universidad de la República, 2000.
- Ardao, Arturo, *Rodo: su americanismo*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1970.
- Ardao, Arturo. *La filosofía polémica de Feijóo*. Buenos Aires, Losada, "Biblioteca Filosófica", 1962.
- Ardao, Arturo. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, Universidad de la República, 1962.
- Bachelard, Gaston, *La intuición del instante*, México, FCE, 2002.
- Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, México, FCE, 2005.
- Bello, Andrés, *Filosofía del Entendimiento*, México, FCE, 2006.
- Bergson, Henri, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La pléyade, 1972.
- Bergson, Henri, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca, Sígueme, 1999.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Hombre y espacio*, Barcelona, Labor, 1969.
- Hartmann, Nicolai, *La nueva ontología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1954.

- Heidegger, Martín *El concepto de tiempo*, Madrid, Trotta, 2006.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1997.
- Kant, Immanuel, *Antropología*, Madrid, Alianza, 1991.
- Lapoujade, María Noel, *Filosofía de la imaginación*, México, Siglo XXI, 1988.
- Liberati, Jorge, *Arturo Ardao. La pasión y el método*, Montevideo, Cal y canto, 2004.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Ediciones península, 1975.
- Minkowski, Eugene, *El tiempo vivido*, México, FCE, 1982.
- Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, México, Herder-UNAM, 2004.
- Ortega y Gasset, José, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.
- Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Ortega y Gasset, José, *Meditación de nuestro tiempo*, México, FCE, 2004.
- Ramos, Samuel, "Hacia un nuevo humanismo" en *Obras completas*, tomo II, México, UNAM, 1990, pp.3-75.
- Rodó, José Enrique, *Motivos de Proteo y Nuevos motivos de Proteo*, México, Porrúa, 1969.
- Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- Scheler, Max, *Ética*, Madrid, Caparrós editores, 2001.
- Varios, *Ensayos en homenaje al Doctor. Arturo Ardao*, Uruguay, Universidad de la República, 1995.
- Vaz Ferreira, Carlos, *Conocimiento y acción*, Montevideo, El siglo ilustrado, 1920.
- Vaz Ferreira, Carlos, *Lógica Viva*, Caracas, Ayacucho, 1979.
- Vaz Ferreira, Carlos, *Tres filósofos de la vida. Nietzsche, James, Unamuno*, Buenos Aires, Losada, 1965.

Hemerografía

-Acosta, Yamandú, “Arturo Ardao: La inteligencia Filosófica”, *Revista de Filosofía*, mayo 2004, vol. 22, no.47, p. 5-11.

-Acosta, Yamandú, “La radicalidad del pensar en Carlos Vaz Ferreira” Texto correspondiente a la exposición ofrecida en el Panel "Razones de la sinrazón: Nietzsche, Unamuno y Vaz Ferreira", organizado por la Asociación Filosófica del Uruguay, Instituto de Profesores "Artigas", Montevideo, 26 de octubre de 2000. Publicado en *Hermes Criollo*, Año 1, N° 1, Agosto-Noviembre de 2001, Montevideo, pp. 29-40.

-Ardao, Arturo “Generación del 98, Generación del 900” en *Cuadernos de Marcha* Julio/Agosto 1998.

- Ardao, Arturo, “A propósito de lenguaje y pensamiento en Vaz Ferreira” en *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Compilador Miguel Andreoli, Montevideo, Universidad de la República, 1996.

-Biagini, Hugo E., Compilador. *Arturo Ardao y Arturo Andrés Roig. Filósofos de la autenticidad*. Jornada en homenaje a Arturo Andrés Roig y Arturo Ardao, patrocinada por el Corredor de las Ideas del Cono Sur y celebrada en Buenos Aires, el 15 de junio de 2000. Edición digital de José Luis Gómez-Martínez y autorizada para Proyecto Ensayo Hispánico, Marzo 2001.

-Liberati, Jorge, “La filosofía de Arturo Ardao”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 9, 2004.

-Tani, Rubén y Núñez, María Gracia, “La filosofía antropológica de Arturo Ardao: El puesto de la inteligencia en el Cosmos” en *CUYO*, Anuario de Filosofía Argentina y América, No, 20, año 2003, pp. 37-53.

-Varios, “Homenaje a Arturo Ardao” en *Cuadernos Americanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año XVIII, vol. 4, julio-agosto de 2004, pp. 11-97.

-Varios, “Homenaje en sus ochenta”, en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, México, Universidad Nacional Autónoma de México, año VI, vol. 6, noviembre-diciembre de 1992, pp. 99-213.

Artículos en páginas electrónicas

-Alemañy Luis, “El legado de Arturo Ardao” Exposición del autor en el *Homenaje a Arturo Ardao* al cumplirse el primer mes de su fallecimiento -el 22 de Octubre de 2003- realizado por la Dirección Nacional de Cultura del Ministerio de Educación y Cultura consultado en la World Wide Web el 20 de marzo de 2007: <http://www.lista903.com.uy/boletin/B191103/legado.htm>

-Alemañy, Luis, “La Filosofía de la inteligencia”, visitada en la Web el 25 mayo de 2009 en www.lista903.com.uy/boletin/Bo30903/inteligencia.htm

-Petit, María Angélica, “Arturo Ardao: De y por la inteligencia”, consultad en la World Wide Web el 20 de mayo de 2007: http://www.chasque.apc.org/frontpage/relacion/0101/ardao_inteligencia.htm

-Tani, Rubén “La Antropología filosófica de Arturo Ardao: sujeto, espacio y tiempo”, en la World Wide Web el 20 de febrero del 2007: http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2004/articulo04_01.pdf

-Tani, Rubén, “Fundamentos de Antropología Filosófica en el Uruguay”, consultado en la World Wide Web el 20 de mayo de 2009: <http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2008/Articulo03.pdf>