

# La Tierra en el Centro del Universo

Por Cayetano Betancur

Aristóteles admitía el movimiento circular de los cielos, porque los cuerpos celestes, a su juicio, eran perfectos, y el círculo resultaba para el Estagirita la figura perfecta. Por otra parte, en la concepción aristotélica, los cuerpos celestes son de una naturaleza tal que en ellos sólo cabe hablar de “movimiento” local, mas no de otro movimiento alguno, ni menos aún, por lo tanto, de aquél denominado por el filósofo griego “generación” y “corrupción”.

En cambio la tierra, este lugar sublunar, sí estaba constituida de una materia propicia a las mutaciones sustanciales, esto es, a la corrupción y la generación, y los cuerpos que en ella se contienen, sujetos, por lo tanto, a todo género de movimientos, desde el movimiento local hasta el de la transformación substancial, pasando por los movimientos cualitativos de alteración, y los cuantitativos de aumento y disminución.

De la imagen física del universo que estableciera Aristóteles, y repitiera más tarde Ptolomeo, se deduce fácilmente la superioridad “de valor” que para él tenía el cielo sobre el mundo sublunar, esto es, sobre la tierra. Conoció la esfericidad de la tierra, mas le negó el movimiento circular que atribuyera a los astros por “falta de una prueba convincente de que se mueve”, y en tal razón aceptó que debería “**permanecer en el centro del universo**, de acuerdo con las ideas reinantes sobre la naturaleza de los fenómenos de gravitación” (1).

---

(1) (Ver W. Jaeger, “Aristóteles”, p. 352, trad. esp. de J. Gaos, edit. F. de C. E., 1946, México).

Esta idea de que la tierra fuera el centro del universo sobrevivió dos milenios a Aristóteles. Por ella, decía Schopenhauer, "la Humanidad ha perdido, casi durante dos mil años, una verdad averiguada ya, de la mayor importancia".

Pero el que la tierra fuese el centro del mundo, no era afirmación que en Aristóteles obedeciera a una consideración de valor, como otras muchas contenidas en su filosofía, extrañas para la mirada actual, pero dependientes del fondo metafísico de esta doctrina.

Es mediante la acogida que el cristianismo presta al sistema ptolomeico, cuando la idea aristotélica de la tierra como centro del universo, recibe una consideración de valor. La tierra es el centro del universo porque en ella habita el hombre que es la criatura privilegiada de Dios. El hombre es, en otras palabras, el centro de la creación; luego el lugar donde habita ha de ser, igualmente, el centro del universo.

Pero aunque esta concepción de valor sobre la tierra fuera eminentemente cristiana, no tuvo, como cabría suponer con error, su mayor vigencia en la edad media. No era éste el tiempo propicio para que prosperara un concepto de este orden. La religiosidad medieval estaba demasiado imbuída de la idea del pecado original, cometido, justamente, por el primer hombre, y recibido en herencia por todos sus descendientes, para que tuviera de "el" hombre un concepto demasiado elevado. Por otra parte, en la edad media, la doctrina teológica de los ángeles como espíritus puros, actuantes sobre el mundo, conservaba toda su fuerza como idea viva, y ante tal término de comparación, el hombre resultaba un sér bastante inferior en el orden del valor. Así Santo Tomás reconoce fácilmente la preeminencia del hombre sobre las bestias y los animales, y también sobre todas las criaturas "que no son creadas a imagen de Dios", con lo cual, como es obvio, se alude a los ángeles. "Unde homo angelis non dominabatur in primo statu (esto es, antes del pecado), et quod dicitur, *omni creaturae intelligitur, que non est ad imaginem Dei*" (1).

Y en esta misma línea de tipo teológico el Aquinate establece, comparando el cuerpo del hombre con el cuerpo celeste: "*Corpus coeli est nobilius corpore homini*" (2), aunque antes

---

(1) (Summa Theol., I, Q. 96, art. 2, c.).

(2) Op. cit., I, 91, 1, 2.

hubiera expresado lo que era tesis doctrinal evidente: "Anima hominis est nobilior corpore coeli" (1).

Tampoco el hecho de la Redención dió al hombre medieval un argumento a favor de la tesis de la superioridad de la tierra sobre el resto de los astros, ni creyó por ello que el hombre fuera ese sér predominante en la vasta obra creadora. La Redención fue consecuencia del pecado, y el cristiano del medio evo no habría podido imaginar jamás que lo que el pecado motivara, pudiera ser un título de orgullo; con una humildad agradecida de infinita veneración recibió el cristiano de la edad media, el acto divino de la encarnación del Verbo y de la redención del género humano, mas no con orgullo ni menos con soberbia. Por esto, cuando Duns Escoto proclama su tesis de que la Encarnación habría tenido lugar aún en el evento de que el hombre no hubiese pecado, suena su doctrina a herejía y para muchos católicos sigue produciendo en los días que corren, escándalo mortal.

Sin embargo, escribe Cassirer en su hermosa obra "Individuo y Cosmos en la filosofía del Renacimiento": "...tampoco era extraño a la especulación medieval el pensamiento de una pluralidad y de una infinidad de mundos. La Edad Media había considerado minuciosamente la posibilidad teórica de tal pensamiento, aunque, de acuerdo con las razones que Aristóteles aduce en su libro *De Coelo* para demostrar la unidad del cosmos, se pronuncie las más veces contra esa posibilidad. Pero precisamente la forma de rechazar revela que más que motivos intelectuales fueron de orden ético y religioso los que determinaron tal actitud. Al abandonar el pensamiento de un mundo único parecía que se abandonaba también el del valor específico del hombre; parecía que el proceso religioso había perdido su verdadero centro unitario" (2). No obstante el respeto que merece la sabiduría del gran pensador alemán que acaba de citarse, no es ni muy afirmativa su opinión de que fuera rechazada la tesis de la pluralidad de mundos por razones religiosas, ni muy convincente su punto de vista. Porque cabría suponer como más verosímil que fueron los mismos instrumentos conceptuales que manejaba la edad media, originados en la concepción aristotélica, los que impidieron llegar a aquella conclusión, esto es, a la de admitir la pluralidad de los mundos. No fue socavando la estructura del pensamiento religioso, sino la del pensamiento filosófico, como pudo llegar a destruirse el geocentris-

(1) Op. C., I, 70, 2, 4. (Léase también, I, Q. CII, arts. I y II).

(2) Op. cit., p. 235, trad. de A. Bixio, Ed. Emecé, B. Aires, 1951.

mo. Por ello, ya en la postrimera edad media, cuando se ha abierto camino el nominalismo, Nicolás de Oresme, obispo de Lisieux, y Alberto Sajonia, obispo de Halberstadt, afirman rotundamente que la tierra se mueve y el cielo está en reposo, recordando así a Pitágoras, contra la tesis aristotélica.

Que la tierra tendrá que ser purificada al fin de los tiempos, es idea de que participa todo el sentimiento religioso de la edad media. Y que el hombre es un sér caído, no es otra cosa que la base misma de la religiosidad medieval.

Corresponde pues a la última edad media y al primer renacimiento esa exultante alegría de la tierra como centro del mundo y del hombre como rey de la creación. Claro que ella tenía su abolengo en la cosmogonía bíblica, pero, como se ha dicho, ni el cristianismo primitivo, ni el medieval acogieron esa doctrina para llenarse de ufanía respecto del hombre y de su morada en el espacio.

Mas por otra parte, representantes tan genuinos del Renacimiento como Petrarca, "en su escrito **De sui ipsius et multorum ignorantia** manifiesta expresamente que afirmar la infinitud de los mundos es "la cumbre de la locura", y estigmatiza a quienes sustentan tal opinión, que considera herejía filosófica" (1).

Esto prueba, sin embargo, muy a las claras que la sobrevaloración de la tierra en que participaban por igual la última edad media y el Renacimiento tenía más bien el sentido de un cambio en la forma de la religiosidad **de espaldas al mundo** que caracteriza al medio evo, por la religiosidad **vuelta al mundo** que viene después (2).

Así pues, en los últimos decenios de la edad media, se abre paso una consideración más optimista sobre el mundo, en especial, como es claro, sobre la tierra que habitamos y, como consecuencia, sobre el hombre que en ella domina.

En esta posición, es bien sabido, tiene muy buena parte la escuela franciscana, pero en particular, sus últimos maestros medievales, como Rogerio Bacon. Este pide dejar a un lado los libros de los filósofos, para leer la verdad directamente en el libro abierto de la naturaleza. Y más tarde, "Duns Escoto y Occam han dado el impulso decisivo para restituir, poco a poco al lado de la metafísica orientada principalmente a la religión,

---

(1) Cassirer, op. cit., p. 235.

(2) (Cf. Otto Gründler, "Elementos de una filosofía de la religión sobre base fenomenológica", trad. de J. Gómez de la Serna, ed. Rev. de Occ., Madrid, 1926).

una ciencia mundana de lo real facticio, y para llevar ésta al campo del empirismo, con conciencia cada vez más pronunciada" (1).

Y si de los maestros franciscanos pasamos a Nicolás de Cusa, todavía dentro de la agónica edad media, encontraremos tratado como un tema nuevo, hijo de esos tiempos que se tenían como renovadores de la inmediata tradición, el tema de la tierra para defenderla del calificativo de vil que se le da. Ya para el Cusano la tierra es un astro que se mueve, y no es el centro del mundo, sino que se halla "más próxima del polo" del universo; pero no es vil porque su color sea negro, pues si alguno se encontrase en el sol tampoco vería en él esta claridad que de aquí observamos; ni es vil porque sea más pequeña que el sol, ni por la influencia que del sol recibe, ni porque las plantas, los animales y los hombres que la habitan sean "en grado menos nobles que los habitantes de la región solar y de las otras estrellas" (2).

Para Nicolás, aunque la tierra se mueva y no sea el centro del universo, aunque haya en la región solar y en las estrellas otros habitantes superiores al hombre, no por eso la tierra deja de ser un astro noble; pues lo que en ella cabe considerar en relación con los demás astros, no es su cantidad, sino su cualidad que la coloca en una situación de peculiaridad ante el resto de lo creado. La tierra, repite el Cusano, no es una parte alícuota del universo; "no hay ninguna estrella igual a otra", todas tienen sus diversos modos de influencia, en ellos habitan "diversas naturalezas de noblezas", y en la tierra habita una "naturaleza intelectual", el hombre, "como en su propia región", y "el hombre no desea otra naturaleza, pero busca ser perfecto en la suya" (3).

La primera figura del Renacimiento que asume plenamente la idea de que la tierra no es el centro del universo ni de que el hombre terrenal es el único ser inteligente que habite en el mundo, es Giordano Bruno en el tercero de sus "Diálogos metafísicos", el titulado "De l'infinito, universo e mondi". Pero en Bruno ese desplazamiento del centro de la creación no provoca ningún sentimiento de desconcierto, ninguna humillación, ni pen-

---

(1) (W. Windelband, "Historia de la Filosofía", t. III, p. 182, v. esp. de F. Larroyo, México, 1942).

(2) ("De la docte ignorance", trad. fr. de L. Moulinier, p. 154 y s., ed. Alcan, 1930, París).

(3) (Op. cit. p. 159).

samientos depresivos sobre el hombre y su destino. Al contrario, encajan esas ideas plenamente dentro de la gran sinfonía panteísta, desbordante de alegría, con que Bruno expone la unidad e infinitud del universo (1).

Y al mismo tiempo, como explica Dilthey, Giordano Bruno representa por primera vez la moderna religiosidad panteísta que "toma conciencia de Dios en el universo infinito y en su conexión legal", y que "consiste en la entrega a este universo, a la divinidad en él presente y al óptimo cósmico fundado sobre esta conexión ideal". Es una religiosidad en que "la alegría osada se alía con el amor al todo" (2).

Observaba antes el propio Dilthey que, en la religiosidad cristiana, "el elemento místico, panteísta, pugnó en todo tiempo con el punto de vista de la personalidad. Porque en el desarrollo religioso de la humanidad europea operaron siempre los dos puntos de arranque de toda fe: dependencia y parentesco respecto al universo y a su fundamento, y responsabilidad de la persona" (3).

La línea panteísta que Bruno representa en la nueva imagen cosmocéntrica que reemplaza a la imagen antropocéntrica del universo, no es pues la que sufre la conmoción espiritual que esta revolución operó en muchos espíritus al nacer la edad moderna. En el mismo linaje de Bruno cabe colocar a Spinoza y más tarde a Goethe. Por otra parte, el geocentrismo en derrota no producía tampoco mayores alteraciones en la conciencia espiritual de la época, mientras se mantuviera la idea religiosa contraria a la panteísta, la de la personalidad, tal como la señala Dilthey.

Por consiguiente, y ya se ha anotado en el Cusano, el optimismo era conciliable con una imagen no geocéntrica del mundo; se podía sentir la nobleza del hombre y aceptar a su vez que ni él fuera el único ser inteligente dentro de los mundos habitados, ni la tierra el centro en torno del cual girasen el sol y los planetas. El hombre era una naturaleza destacada del cosmos por su inteligencia y por su capacidad de conocer. No ya la personalidad, en el sentido de conciencia (que es lo que se acentuará posteriormente), es aquí el fundamento de que el hombre continúe sintiéndose dueño de sí y digno de la mirada redentora

---

(1) (Ver Dilthey, "Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII", p. 343 y 344, ed. F. de C. E., trad. de E. Imaz, México, 1944).

(2) Op. cit., p. 354.

(3) Op. cit., p. 353-4.

de Dios y de su gracia. Es lo cualitativo que en él mora, inteligencia y conocimiento, lo que le permite mantener su posición preeminente en la creación.

Pero en pleno Renacimiento una nueva idea, la de la libertad, constituye el nuevo ingrediente que hace del hombre esa figura excepcional de la creación. Ya la idea del hombre como microcosmos, oriunda de Grecia, se había apoderado del Cusano en un sentido no sólo naturalístico, sino religioso. "El hombre se manifiesta para el Cusano (escribe Cassirer), como el vínculo del mundo; y esto no sólo porque reúne en sí todos los elementos del cosmos, sino también porque en él se define, en cierto modo, el destino religioso del cosmos todo" (1).

Y el propio Cassirer cita más adelante estas bellas palabras del discurso de Pico, en que Dios habla a Adán, y en donde el microcosmos que es el hombre tiene su puesto más elevado por causa de la libertad: "Todos los demás seres han recibido de mi mano una naturaleza precisamente determinada que conservarán, puesto que está sometida a leyes rigurosas que de antemano he establecido. Tú en cambio eres el único a quien no atan trabas; sé, pues, tú mismo el que te las impongas por la voluntad que te concedo. Te he colocado en el centro del mundo para que desde aquí puedas contemplar y ver mejor todo cuanto está a tu alrededor. Te he creado como criatura que no es exclusivamente ni celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal, a fin de que tú mismo te puedas forjar y superar libremente y puedas asumir cualquiera de las formas que elijas. Puedes degenerar hasta convertirte en animal, como puedes regenerarte hasta llegar a lo divino..." (2). Y comenta este mismo autor el citado discurso de Pico: "Para el mundo de las cosas puede valer la antigua proposición escolástica: 'operari sequitur esse'; el mundo del hombre es de una naturaleza y peculiaridad tales que en él vale el principio contrario: no es el ser el que impone una dirección precisa y determinada al desenvolvimiento, sino que por el contrario la originaria dirección del movimiento determina y fija el ser" (3).

Y este tono exaltado de la dignidad del hombre por la libertad, se encuentra, anticipando la misma ilación del discurso de Pico, en el poeta alemán del comienzo del cuatrocento, Johannes von Saaz, quien en el diálogo entre el campesino y la muerte,

---

(1) (Ver Cassirer, "Ind. y cosmos en la Fil. del Renacimiento", p. 89).

(2) (Pico, "Oratio de hominis dignitate", cita Cassirer, p. 115).

(3) (Op. cit. p. 113).

declara: "Ángel, demonio, duende, bruja, son espíritus sujetos a la substancia de Dios; el hombre empero, es de todas las obras divinas la más preciosa, la más hábil y la más libre" (1).

Así pues, la idea de que la tierra no fuera el centro del mundo no desconcertó al hombre del Renacimiento ni fue totalmente rechazada como religiosamente imposible por la edad media; más bien puede decirse que en la edad media se "había considerado minuciosamente la posibilidad teórica de tal pensamiento" (2). Y no es de pensar que fuesen motivos de orden ético o religioso los que impidieron aceptarla, como cree Cassirer, sino la insuficiencia de los instrumentos conceptuales de que se disponía para llegar a aquella conclusión, según se ha visto en líneas antecedentes. (Lo que el propio pensador alemán llama la física de las **formas sustanciales**, característica del aristotelismo, explica la dominante creencia de la edad media en el sistema ptolomeico: "Con estas palabras queda formulado en el más alto grado de agudeza y significación el pensamiento fundamental de la física de las **formas sustanciales**. Si para la física moderna la significación objetiva y real corresponde a ciertas relaciones invariables, si toda la precisión del ser físico y del acaecer descansa en tales relaciones —expresión de las leyes generales de la naturaleza— de modo tal que a la postre los miembros particulares que entran en la relación, esto es, los cuerpos y los lugares, sólo pueden ser definidos mediante estas leyes, en Aristóteles, por el contrario, vale la relación inversa. La naturaleza (la physis), y el eidos de los lugares en sí y de los cuerpos, es decir, de los elementos en sí determinan la construcción arquitectónica del cosmos, y dentro de éste la forma del acaecer" (3).

Como se sabe, el pensamiento aristotélico es teleológico, en él, la consideración de valor se incluye en todas sus afirmaciones temáticas. Mírese bien por qué atribuye a los astros un movimiento circular: porque el círculo es la figura más perfecta, como si de más o menos perfecto pudiera hablarse respecto de los objetos geométricos! Y esta idea de valor continúa por milenios determinando las concepciones científicas. Ya Copérnico (1473-1543) ha destruido la imagen geocéntrica del universo en que creía Santo Tomás, siguiendo a Ptolomeo; ya Galileo (1564-1642) ha mostrado con su primitivo telescopio cómo eran cier-

---

(1) Cita Cassirer, op. cit., p. 125.

(2) Cassirer, op. cit., p. 235.

(3) Cassirer, op. cit., p. 220.

tas muchas de las conclusiones matemáticas del canónigo Copérnico, en especial aquella implícita en sus deducciones, según la cual el mundo celeste estaba constituido con la misma materia corruptible de la tierra, del otrora llamado mundo sublunar, fuera de haber rechazado explícitamente la explicación teleológica de la naturaleza. Pues Keplero (1571-1630), a pesar del avance que promueve en la astronomía, en especial al constatar la trayectoria elíptica (y no circular) de los planetas, todavía "buscaba si las distancias de los planetas al sol no tendrían alguna relación con los cinco poliedros regulares" (1).

Fue por tanto menester que entrara en quiebra definitiva la concepción teleológica del gran maestro griego. Entonces sí, cuando se disuelve el concepto finalista y entra en su lugar la imagen mecanicista de la naturaleza, la conmoción espiritual se presenta en todas las almas profundas de la naciente edad moderna.

Galileo (1564-1642) y Descartes (1596-1650), casi contemporáneos, abren plenamente el camino a la visión mecanicista del mundo. Pero a Descartes se debe principalmente el auge de la teoría, aunque ciertamente no fuera más riguroso que el físico italiano, pero sí por causa de su formidable magisterio filosófico. Descartes se ocupa no sólo del nuevo método de demostración, y no sólo también de temas físicos y matemáticos, sino de la realidad toda y de su esencia última.

Ya después de Descartes, la concepción teleológica en la línea de Aristóteles, está totalmente barrida, y cuando un espíritu tan piadoso como Newton (1642-1727), quiere explicar las relaciones de distancia entre el sol y los planetas, no puede sino dejar de lado sencillamente el problema de los poliedros que inquietara todavía a su inmediato antecesor Keplero. Verdad es que Newton pretende asumir una posición teleológica, y que su dinamismo no concuerda con el mecanismo de Descartes; pero lo cierto es más aún que ni su teleología recuerda la del Estagirita, ni su dinamismo se distancia tanto del mecanismo cartesiano para que pueda decirse que no son uno y otro hijos de un mismo espíritu del tiempo.

Pues bien, qué introduce Descartes como esencia del hombre? El pensamiento; pero no el pensamiento objetivo, sino el tener conciencia, el ser un yo. Y es por medio del descubrimiento del yo, como el hombre de la mentalidad mecanicista escapa a la

---

(1) (H. Poincaré, "La valeur de la science", p. 163, ed. Flammarion, París, 1938).

terrible angustia de no sentirse ya en la tierra, como centro del universo.

Es curioso anotar que cuatro años antes de nacer Descartes, muere Miguel de Montaigne. El autor de los "Ensayos" sí había sentido en forma impresionante la miseria del hombre en la inmensidad del universo: "Quién ha enseñado al hombre —escribe— que la luz eterna de los astros que giran sobre su cabeza brilla para su comodidad y su servicio? Hay nada más ridículo que esta criatura miserable y débil que no siendo siquiera dueña de sí misma, se cree llamada a señorear el universo del que ni aún puede conocer, no digo, dominar la más mínima parte?"

Pero lo más extraño todavía es que quien así siente la nihilidad del hombre ante el universo, sea también quien, antecediendo a Descartes, trata de fundar en el yo, contra las tendencias de fundamentación metafísica, todas las normas de moralidad a que el hombre ha de sujetarse (1).

Retomando la hilación traída, podemos decir que contra lo que podría suponerse, Descartes no siente el menor desgarramiento porque tras su sistema, el hombre quede desplazado de su tradicional posición central en el orbe creado.

Pero en cambio, esa figura transida de la angustia del pecado, que es Pascal (1623-1662), sí va a comprender hasta dónde el yo, la conciencia, es el refugio del hombre en la inmensa soledad de los espacios. Y conste que Pascal se coloca en todo frente a Descartes, y le censura expresamente su escaso interés por el hombre y su destino.

Pero Pascal tal vez no advierte que él representa la posición pesimista frente a la optimista o indiferente de Descartes, nacidas en todo caso una y otra de una misma concepción básica del universo; también en Pascal ha hecho mella la idea mecanicista. Y por ello se refugia en el yo. Muy conocidas son sus sentencias: "Cuando considero la corta duración de mi vida, absorbida en la eternidad que le precede y en la que le sigue, el pequeño espacio que ocupo y aún el que domino con mi vista, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me maravillo de encontrarme aquí más bien que allí, porque no hay ninguna razón para que sea aquí y no allí, para que sea en el presente y no antes". "El silencio eterno de los espacios infinitos me espanta". "El hombre está visiblemente hecho para pensar; es toda su dignidad

---

(1) (Cons. Th. Litt., "La ética moderna", p. 21 y ss., trad. de E. Imaz, ed. de Rev. de Occ., Madrid, 1932).

y todo su mérito. . .” “Pero el orden del pensamiento es comenzar por sí mismo. . .”. “Todo el mundo corpóreo, el firmamento, los astros, la tierra y sus reinos, no pesan lo que el menor de los espíritus; pues éste conoce todo eso y se conoce a sí mismo, y los cuerpos nada conocen”. “La grandeza del hombre es grande en cuanto se conoce miserable. Un árbol no se conoce miserable. Es pues ser miserable conocerse como miserable; pero es ser grande el conocer que se es miserable”.

Podrían multiplicarse las citas; Pascal es entre los filósofos latinos, el que carga de un sentido religioso la realidad del yo, en su forma de conciencia, esa peculiar realidad que puso en evidencia Descartes por vez primera, y que tan extraña fue, como objeto de especulación filosófica, a todo el mundo antiguo y a la edad media. Pero la religiosidad investida del yo por el pensamiento pascalino es a cada momento la resultante del conflicto en que el yo aparece al considerar la miseria del cuerpo en que está encarnado, en relación con la inmensidad de lo creado.

Kant, a su hora, es también un claro ejemplo de esta evolución del famoso tema. Como es bien sabido, el Kant anterior a las célebres “Críticas” es un continuador de las grandes figuras del pensamiento filosófico moderno que plasmaron la imagen física del mundo y le dieron además su contenido metafísico: Galileo, Keplero, Descartes, Leibniz, Newton. Según ha mostrado Heimsoeth (“Los seis grandes temas de la metafísica occidental” y “La metafísica moderna”), el Kant juvenil tuvo la suerte de cerrar todo un ciclo de evolución del tema de la naturaleza, al tiempo mismo que el Kant senecto gozó de la gloria de iniciar y crear el período crítico.

En la “Historia natural del universo y teoría del cielo”, uno de los libros más celebrados del Kant joven, se ocupa en un apéndice “de los habitantes de los astros”, en el que, al lado de la profundidad del filósofo, brilla el discreto espíritu juguetón que se adivina en todas sus obras.

“Opino, escribe Kant, que no es precisamente necesario afirmar que todos los planetas deben estar habitados, aun cuando sería una incongruencia negarlo con respecto a todos o a la mayoría de ellos”. “La concepción satírica de aquella ingeniosa cabeza de La Haya que después de reproducir las noticias generales del dominio de las ciencias sabía ridiculizar las fantasías sobre la necesidad de que todos los cuerpos siderales están poblados, no puede ser menos que aprobada: “Aquellas criaturas —digo— que habitan las selvas sobre la cabeza de un mendigo,

habían considerado hace mucho tiempo su residencia como un globo inconmensurable y a sí mismos como obras maestras de la creación, cuando uno de ellos a quien el cielo había dotado de un alma más refinada, un pequeño **Fontenelle** de su especie, percibió de repente la cabeza de un caballero. En seguida convocó a todas las cabezas ingeniosas del barrio y les dijo lleno de deleite: Nosotros no somos los únicos seres animados de toda la naturaleza; mirad aquí una tierra nueva, aquí viven más piojos”.

Después de mostrar el filósofo alemán cómo no es necesario, dentro del plan de la creación, que todos los planetas estén habitados, pues es necia la pretensión del hombre al creer “vana toda restante creación que no demuestra una exacta finalidad con respecto a su especie”, afirma, sin embargo, como cuestión de hecho: “Con todo la mayoría de los planetas con seguridad están habitados, y los que no lo están, lo estarán alguna vez”.

Entre las curiosas tesis que Kant, con su “dogmatismo” científico tan característico, expone en el estudio en cuestión, se halla la que consiste en decir que la materia de la que están formados los habitantes de los varios planetas, tiene que ser de una especie más liviana y fina, y en general más perfecta, en la misma medida en que se encuentren más distantes del sol. Y dada la relación de la materia con el espíritu, concluye Kant que los seres razonables de los distintos planetas estarán dotados de mejores condiciones intelectuales en la medida en que el astro en que habiten sea más distante del sol. El hombre terrenal ocupará así un término medio entre la excelsa calidad de los habitantes de Júpiter y Saturno y los groseros y burdos seres que puedan poblar a Venus y Mercurio.

Muchas curiosas fantasías sobre el hombre de otros planetas, teje el severo maestro germano, en el capítulo que citamos: habla de la larga vida de que gozarán los “seres razonables” de planetas superiores, pues “la caducidad de la vida de los hombres tiene una justa proposición a su insignificancia”. Habla también del pecado y supone que los habitantes de los más lejanos cuerpos siderales no conocen la “imprudencia que está implícita en el pecado”. De esta manera, sugiere Kant, sólo la tierra y tal vez aún Marte (“para que no se nos quite el mísero consuelo de tener compañeros de infortunio”) como planetas intermedios, estarán dotados de seres racionales sujetos a la sensualidad y al pecado (1).

(1) Ver op. cit., p. 165 y ss., trad. de P. Merton, ed. Lautaro, Buenos Aires, 1946.

Ya el Kant del período de las “Críticas” es otro hombre. Había encontrado en falla toda la tradición metafísica anterior que tras el fenómeno adivinaba una sustancia, tras la serie de causas, una Causa Primera y tras el yo pensante un alma inmortal. Todo esto es inhallable por la razón pura; ésta sólo puede ocuparse de lo que cae a la experiencia, mediante la elaboración de las categorías a priori y por medio de las intuiciones, igualmente anteriores a la experiencia, del espacio y el tiempo.

Pero Kant no pretende destruir la metafísica, sino fundarla sobre bases a su juicio más sólidas. Es sobre el hecho del deber moral como él encontrará entonces, todo lo que la razón pura no pudo darle. El **factum** del imperativo moral postula la existencia de Dios, la libertad humana y la inmortalidad del alma. Y conmovido, con profunda reverencia ante la ley moral, escribe las famosas palabras que en el hilo de este trabajo no pueden dejar de copiarse por más conocidas que ellas sean: “Dos cosas llenan mi ánimo de veneración y admiración siempre creciente: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí. . . El espectáculo de una cantidad innumerable de mundos anula del todo mi importancia, la de una criatura animal que debe restituir al planeta la materia de la cual se formó. La ley moral, en cambio, eleva infinitamente mi valor como criatura inteligente, en la que el deber me manifiesta una vida independiente de la animalidad y también del mundo sensible, pues sus determinaciones no están restringidas a las condiciones de esta vida, sino que se extienden al infinito”.

Es por la vía del yo trascendental, del sujeto de la vida moral, por la que Kant, recupera para el hombre, toda la importancia que los descubrimientos astronómicos habían anulado. Con la frase de Kant se cierra todo un ciclo de angustia del corazón humano, ante la bella hazaña de la inteligencia que descubriera el cosmos en su inmensidad.

\* \* \*

El problema, tal como lo dejó Kant, ha cambiado de planteamiento en los casi ciento cincuenta años que lleva la ciencia y la técnica a partir de su muerte. Kant no se preguntó si podíamos llegar a tener algún contacto con los habitantes de otros mundos, entre otras cosas, porque la aviación y la radio eran por entonces pura especulación científica sin que hubiera recibido la prueba conmovedora de la experiencia. Hoy es un he-

cho el vuelo en aviones y es un hecho igualmente la comunicación por radio atravesando inmensas distancias.

Pero es, además, no sólo mera especulación de sabios desocupados, sino sería ocupación de la ciencia actual ésta de investigar la manera como el sonido, a través de las ondas herzianas, puede llegar a alguno de los planetas que nos están próximos, y además, cómo el vuelo a través del espacio cósmico haya de ser posible.

De quince años a esta parte los estudios han avanzado una enormidad, pero para quien no sea un especialista resulta difícil discriminar en el ingente número de publicaciones que todos los días se hacen sobre el asunto, aquello que tenga sello de verdad o aún apenas de respetabilidad científica. Por tanto, me será necesario limitarme (y para el punto de vista filosófico parece suficiente), a citar unos pocos trabajos de conocidos especialistas, y al alcance de gentes extrañas a las honduras de carácter técnico y científico que en el asunto se adivinan.

En un capítulo del libro "La naturaleza del mundo físico" (1937), titulado "El lugar del hombre en el universo", Sir A. S. Eddington dice, entre otras cosas:

"Los telescopios más grandes revelan aproximadamente la existencia de mil millones de estrellas. . . "Pero hay medios para calcular que el número puede oscilar entre 3.000 y 30.000 millones". Y después de describir el Sistema Galáctico, dice Eddington que el sol apenas ocupa un término medio en la escala de la brillantez, habiendo estrellas que emiten 10.000 veces más luz que el sol. "La contemplación de la galaxia pone de manifiesto la insignificancia de nuestro pequeño mundo; más aún, tenemos mucho que andar por ese camino de humillación. El sistema galáctico es una unidad entre un millón o más de nebulosas espirales. Tal como se ha supuesto de tiempo atrás, parece confirmarse ahora que las nebulosas espirales son "universos-islas desprendidas de nuestra propia nebulosa".

"Para los geólogos y biólogos la tierra tiene algunos miles de millones de años. La evidencia física basada en el tiempo que demanda la trasmutación de las sustancias radioactivas parece demostrar, casi con seguridad, que las rocas más viejas de la costa terrestre (arcaicas) tienen mil doscientos millones de años. . . La escala teórica del tiempo que parece estar más de acuerdo con las observaciones astronómicas indica que el sol, considerado como estrella luminosa, data de cinco billones de años ( $5 \times 10^{12}$ )".

Después se ocupa el sabio inglés sobre el tema (clásico desde Fontenelle) de la pluralidad de los mundos habitados. Empezando por los planetas, reconoce que tal vez sólo Venus y Marte parecen ofrecer la posibilidad de ser habitados. Pero de Venus hay que descartar al menos la vida humana, pues parece concluirse de las observaciones que es un planeta en el cual todo es océano. . . En cambio, Marte, si por un lado muestra notables circunstancias propicias a la vida, como el oxígeno y los cambios de estación visibles por el telescopio, del otro, resulta que Marte parece un planeta provento, que si fue favorable a la vida, ello debió de ocurrir en épocas muy lejanas de las cuales ya no quedaría sobreviviente alguno.

Por lo que toca a las demás estrellas, declara, con la natural prudencia, el astrónomo que venimos citando: "Es una presunción rayana en la intransigencia, denegarles toda posibilidad de vida dentro del mismo orden de creación que el nuestro. Sería temerario suponer que en ninguna parte del universo la naturaleza ha logrado repetir el extraño experimento que ha llevado a cabo en la tierra. No obstante, cabe tener en cuenta ciertas consideraciones que atenúan nuestra tendencia a poblar el universo con excesiva liberalidad".

Para ser tan cauto en la proliferación de la vida en las demás estrellas, fúndase Eddington en que la totalidad de las estrellas que se observan no forman sistemas planetarios, sino parejas de estrellas, aunque el telescopio no revele más que una, lo que, en cambio, sí denuncia el espectroscopio. De donde resulta que el único sistema planetario parece ser el solar: "Conocemos miríadas de estrellas dobles y solamente un sistema planetario; pero de todas maneras está fuera de nuestro poder descubrir otros sistemas planetarios, si es que existen". "El sistema solar no es el resultado típico de la evolución de una estrella. . . es una extravagancia".

Una estrella habría pasado demasiado cerca del sol durante su período de condensación. "La deformación periódica provocó grandes protuberancias en el sol e hizo que se desprendieran de él filamentos de materia, los cuales, al condensarse, formaron los planetas". Pero como esa proximidad de la estrella al sol es tan casual como el que chocasen dos entre veinte pelotas de tennis, al girar dentro de un globo del tamaño de la tierra, así resulta igualmente extravagante que lo que aquí ocurrió con el sol haya ocurrido en otro extremo del universo. Esta, que es la

teoría de Jeans, la expone Eddington para explicar la singularidad de nuestro sistema planetario.

Como consecuencia de todo lo dicho, concluye piadosamente Eddington: "No creo que el único propósito de la Creación esté circunscrito al planeta que habitamos y a la larga no corresponderá considerarnos como la única raza que ha sido dotada o que será dotada con el misterio de la conciencia. Pero me inclino a creer que en el **momento actual** nuestra raza es la raza suprema y que entre las miríadas de grupos de estrellas no hay una sola que vea desarrollarse escenas comparables a las que los rayos del sol iluminan" (1).

Pasando ahora al tema de la posibilidad de volar por el espacio cósmico, con este título publicó Hans Thirring un ensayo que apareció traducido en 1935 en el número CXLVI de la "Revista de Occidente".

El estudio de Thirring es del más riguroso carácter técnico y recoge todos los factores de que hasta ese momento disponía la ciencia. Explica: "Como hemos dicho al comienzo, la negación de la posibilidad de semejante vuelo (el vuelo cósmico) se refiere al estado actual de la técnica; por tanto, no existe, por el momento, una posibilidad práctica de adentrarse en el espacio cósmico; pero en modo alguno existe en principio una imposibilidad, como la que existe por toda la eternidad para construir un *perpetum mobile*".

"Para el viaje al centro de la Tierra (sigue escribiendo), la humanidad tendrá que esperar sus buenas dos millardas de años hasta que el interior se haya enfriado lo suficiente para que permita una visita. En comparación con esto y con la escala de las épocas geológicas, el viaje por el espacio cósmico podría acontecer en un futuro mucho más próximo...".

Estudia en detalle los dispositivos actuales de la técnica (el autor citado escribe hace más de quince años), y dice en alguna conclusión: "Puede verse entonces fácilmente que aún dentro de esta hipótesis actualmente no realizada, no podría soñarse todavía durante mucho tiempo en un vuelo cósmico". Y en otro lugar escribe, luégo de suponer posible a corto plazo, un viaje de circunvalación por la luna sin aterrizar allí: "Lo que sí sería absoluta y definitivamente imposible es un viaje a las estrellas. La estrella fija más próxima se halla a una distancia de cuatro años-luz".

---

(1) Op. cit., trad. de C. M. Reyles, ed. Sur, B. Aires, 1938.

Finaliza Thirring diciendo: "En resumen, pues, no se ha encontrado ninguna nueva solución al viejo sueño de la humanidad de un viaje a través del cosmos; sino que más bien de la antigua solución de Newton ha nacido un nuevo problema; la aplicación del cohete-motor a la aviación terrestre. Para este limitado problema, tal vez puedan las viejas ideas de Newton, traducirse dentro de un tiempo previsible, en una realidad práctica. Por el contrario, la generación actual no conocerá el vuelo por los espacios cósmicos".

\* \* \*

Para desembocar de nuevo con el tema filosófico, resumamos lo hasta aquí esbozado:

La idea de que la tierra es el centro del mundo, no obedece en Aristóteles a una consideración de valor. El que fuera defendida en la Edad Media, más se debió al instrumento conceptual que recibe de Aristóteles, que a una idea religiosa sobre el hombre como rey de la creación y la tierra como escenario del hombre y de la encarnación del Verbo. Fue el cambio en el tono de religiosidad, de una religiosidad ajena al mundo, a una religiosidad que toma por espejo el mundo mismo, lo que permitió la sobreestimación de la tierra como el lugar en que habita el hombre.

Más tarde, con Giordano Bruno, el geocentrismo empieza a languidecer a nombre de una visión panteísta del universo; y con Copérnico, Galileo y Keplero se confirma científicamente que la tierra es apenas un pequeño astro que gira en la inmensidad de los espacios. El hombre del Renacimiento responde a la nueva física, con un alegre sentimiento de ufanía al sentirse el único sér libre dentro de la obra creadora.

Pero cuando la visión teleológica cede su puesto a una visión mecanicista de la naturaleza, entonces la libertad misma parece comprometida, y es el yo, la conciencia, de la que se sirve ya el pensamiento moderno para destacar al hombre sobre el nivel de todo lo visible.

Con esta idea entramos a la cultura contemporánea en donde la posibilidad del contacto del hombre con los cuerpos celestes, le va a decir, mediante la técnica, si existen o no otros seres como él, en los mundos que parecen rodearlo.

Pero la posibilidad, no ya puramente teórica, sino práctica, aunque remota, de que el hombre emprenda un viaje al espacio cósmico, parece obligarnos a inferir que muy posiblemente esos

mundos a que aspira como meta, no sean habitados ni resulten a la postre habitables.

O si estuvieran habitados por seres dotados de espíritus, habría quizás que concluir que el viaje cósmico es enteramente imposible.

La reflexión filosófica aparece muchas veces como una divagación. Pero si ella no siempre sirve para andar nuevas rutas, al menos puede señalarlas. Y planteando así el problema, bien está que se medite en esto de la posibilidad de viajar a otros astros.

A priori, no parece demostrado que el espíritu sólo pueda morar dentro del plano psíquico; y a priori, tampoco está establecido que lo psíquico sólo pueda residir en lo vital; pero, en cambio parece evidente que lo vital haya siempre de actuar dentro de lo material, y con medios materiales.

Si hemos de seguir a Scheler ("El puesto del hombre en el cosmos" p. 92 y s. ed. Rev. de Occ., trad. J. Gaos, 1936, Madrid), el espíritu sin lo psíquico sería impotente (por su carencia de impulsos), y más aún lo sería sin lo vital. En la misma forma, la psique sin la vida apenas la podemos imaginar (aunque sí la concibamos), y no cuesta trabajo suponer que sería de extrema torpeza en sus "estados" y "actitudes", torpeza que sólo con el apoyo de lo vital puede superar.

En tales condiciones, no es aventurado pensar que si se diera el espíritu en otras "estrellas", no estaría despojado de la base psíquica, así como la psique moraría en la vida y la vida en la materia. Pero Nicolai Hartmann (1) va más allá, pues en su concepción no admite siquiera la posibilidad a priori, de que se dé el espíritu sin conciencia, la conciencia sin vida y la vida sin materia. Y si prescindimos del hondo problema metafísico y ontológico que esta cuestión encierra, podemos al menos admitir que, si bien la naturaleza despliega una admirable riqueza en sus productos, las estructuras ópticas son menos prolíferas y al contrario, revelan una cerrada unidad reducida a los cuatro planos de lo físico, lo vital, lo psíquico y lo espiritual de que hemos hablado.

Así, pues, podemos concluir que los habitantes de otros planetas poseen cuerpo, vida y conciencia como nosotros, además del espíritu.

Una de las notas tradicionalmente atribuidas al espíritu, es la de la "inteligencia técnica". Ciertamente es que Scheler niega per-

---

(1) "Das Problems des geistigen Seins", Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1949 (Z. A.).

tenecerle exclusivamente, siguiendo en esto investigaciones cada día más avanzadas, realizadas sobre los antropoides superiores (1). Pero sea como fuere, para nuestro propósito es una verdad que el espíritu es el gran usufructuario de la inteligencia técnica, si es que ésta ya no hace parte de su esencia. En tales condiciones, es de suponer que de este tipo de inteligencia se hallen también dotados los presuntos habitantes de otros mundos.

Ahora bien, los datos de la física cosmológica y de la astronomía descriptiva nos obligan a plantearnos por otra vez aquella cuestión que en tántas ocasiones ha sido apresuradamente resuelta a la luz de los descubrimientos de la ciencia. Y esa cuestión siempre nueva se formula así:

Es el hombre el centro del universo? Es la Tierra, el planeta humilde en que habita, el escenario del espíritu humano, como lo quiso la imagen milenaria que se forjaron las religiones del pasado? O el hombre es un sér entre muchos semejantes o equivalentes que pueden morar en planetas distintos y respecto de los cuales puede ocupar un puesto que ni sea el más elevado ni el más bajo en la escala de desarrollo del espíritu.

Mas con sólo partir de esa segunda hipótesis, el cúmulo de enigmas sin explicación aparente, se ofrecen a toda capacidad reflexiva.

Porque, en primer término, como se ha visto, no parece que exista dato ninguno positivo que nos fuerce a concluir que los espacios interplanetarios son intranspasables por fuerzas físicas.

En segundo lugar, menos demostrable es que esas fuerzas físicas no puedan ser dirigidas por el espíritu (mediante el uso de la inteligencia técnica) y ser portadoras a su vez del espíritu mismo.

Un tercer momento nos obliga a consideración, y es el de suponer que si en otras esferas hay hombres, ellos han de encontrarse en muy diversos estadios de evolución y de progreso, de modo de poder presumir que muchos de ellos hayan alcanzado un grado de desarrollo en el dominio de la naturaleza y sus secretos, que hubiérales permitido el viaje interplanetario. El hombre de la Tierra, si hemos de creer a la ciencia, lleva cien mil años de existencia sobre nuestro planeta. Y en este tiempo desmesurado, sus estadios de progreso, históricamente determinables, no cubren arriba de los últimos treinta mil años.

---

(1) (Ver "El puesto del hombre en el cosmos", p. 44; Ernest Cassirer "Antropología filosófica" p. 61 y ss. t. E. Imaz, ed. F. C. E., México, 1945).

Siendo esto así, con cuánto margen de tiempo remotísimo han podido contar los hombres de otros planetas para afirmar su espíritu y dominar la naturaleza? Si nos detenemos a considerar las variadísimas modalidades que han revestido nuestros distintos pueblos primitivos, cuánta mayor versatilidad y variedad encontraremos en esos presuntos espíritus de otros mundos? Acaso haya hombres que se encuentren en un período par del de la piedra pulimentada, pero otros habrá que hayan sobrepasado lo que será el hombre de la Tierra en el año tres mil, suponiendo un progreso sin regresión, un avance sin retroceso en el dominio de la Naturaleza.

Y entonces cabe preguntar: Por qué la Tierra no ha recibido nunca una visita de estos lejanos seres que compartirían con nosotros el espíritu? No vale alegar que los diez o quince mil años de historia, son poca cosa para que el hombre de la Tierra haya podido asistir a semejante espectáculo, el más maravilloso que habrán visto nunca los ojos naturales, y que en cambio, puede que el porvenir nos depare sorpresas de este orden.

Esta objeción no es bien satisfactoria porque calcula en vida humana, terrestre, lo que corresponde a ritmos vitales y espirituales que tienen que ser muy distintos. Se supone aquí sin base alguna, que el hombre de otras órbitas ha evolucionado como nosotros, y está en nuestro mismo grado de desarrollo. O se presume que ellos tienen que tener en cuenta nuestros solos quince mil años de historia, y que esperan una mayor madurez de parte nuestra para hacernos su visita. O se imagina que en quince mil años de historia, el hombre terrenal apenas ha podido percatarse de tamaño acontecimiento porque su espíritu no es todavía lo bastante agudo para constatarla.

Pero el solo enunciado de estas objeciones, es bastante a hacerlas caer por su base.

Tampoco sería valedera la objeción que dijera que el hombre de otros planetas ningún interés podría mantener por este precario globo nuestro, y preferiría hacer sus excursiones a mundos que le ofrecieran mayores maravillas. Expresarse así es juzgar que en los demás espíritus habría una tal superior clarividencia a la de los hombres de la Tierra, que no sólo han logrado el viaje interplanetario o interestelar, sino que conocen nuestras miserias y nuestras deficiencias, y las rechazan de antemano como espectáculo indigno de tan altas inteligencias. Pero por qué no habría de haber entre ellos, quienes nos vislumbraran sin conocernos, y sintieran esa virtud espiritual que es la cu-

riosidad? O que sabiéndose superiores, se arrojaran a la aventura de venir a nosotros? Acaso el espíritu no es siempre posibilidad de aventura? Y mientras más alto es el espíritu no está en capacidad de abolir las imperfecciones y superarlas?

En síntesis, hay consideraciones sobre hechos ciertos, hasta ahora no desmentidos, que en primer lugar nos dicen que no ha venido jamás ningún espíritu del trasmundo, y que no hay imposibilidad científica alguna para que, si estos espíritus existen, hayan venido alguna vez hacia nosotros.

Tenemos así una constatación negativa, y además, una positiva afirmación de que es posible el advenimiento de otros espíritus a la Tierra. En otras palabras, el hombre de otros planetas no nos ha visitado, habiendo podido hacerlo.

Esto nos induce a una consideración: Será el hombre de la Tierra el único sér dotado de espíritu dentro del mundo visible? Y si esto es así, ello no eleva, otra vez, nuestra dignidad y nos obliga a ser conscientes de nuestro destino?

Y aquí es donde empieza la consideración metafísica. Es el hombre terrenal en verdad, el centro del universo, en cuanto es el único que posee el espíritu? Siendo ello cierto, qué resulta de nuestro planeta en la imagen, no física, sino cultural que debemos reelaborar del mundo, como en otras épocas lo hicieron las mentalidades de más alta religiosidad?

Hay un materialismo que cada día cede terreno. Pero lo ha sucedido un espiritualismo fenomenista, un espiritualismo descriptivo, sin metafísica, que acepta el espíritu como una realidad que habita en el hombre, pero que lo supone tan intrascendente y pasajero, como lo serían las altas aptitudes vitales de un monstruo prehistórico, cuya vida se extinguió, incapaz de mantenerse dentro de las condiciones físicas que la naturaleza le deparaba.

Así se piensa del hombre: una especie, privilegiada es verdad, pero que puede desaparecer a medida que avanza su perfeccionamiento interior y externo, hasta el momento en que el espíritu se sienta incómodo en la materia en que habita.

Pero si ese mismo espiritualismo admite que el espíritu no tiene sus antecedentes en la materia, por qué ha de sufrir el destino de los seres vivos, cuyo condicionamiento a la materia es estrecho y exigente?

Este espiritualismo puramente fenoménico no puede subsistir. Hay que dar un paso más y entrar de lleno en las regiones de la metafísica.

Entonces nos encontramos con que esta Tierra en que vivimos es el escenario del espíritu, y que la afirmación religiosa que la hace objeto privilegiado de la creación divina, encuentra nuevas bases en la ciencia y en la filosofía, claramente ostensibles.

Que el hombre, que en la misma doctrina religiosa, es la criatura privilegiada de Dios, bien ha podido serlo así, pues que su situación actual en el universo lo coloca como un sér insólito, extraño al rodar misterioso de los astros. Y el único al parecer consciente de ese mismo torbellino incansable.

Y que esta Tierra en que vivimos, dada la libertad humana, bien ha podido ser también el escenario de la Redención, a donde ha venido un Dios a encarnarse, como El mismo determinó que de su limo se hiciera el albergue del espíritu humano.

Y surge también un inmenso panorama de reflexiones morales, nacidas de la conciencia de nuestra tremenda soledad en el universo. Si estamos solos, si somos los únicos seres dotados de espíritu en esta inmensa extensión, hoy abarcable por los mejores telescopios, no nos fuerza ello a sentir con más rigor todavía, nuestro destino moral, al tiempo mismo que nuestro destino trascendente?

En esta loca carrera de las armas y de las posesiones territoriales, sabe el hombre lo que busca? En estas guerras exterminadoras, sabe el hombre por qué se mata? Tiene sentido el que vayan a la muerte todos los días muchos seres humanos, dejando atrás la vida espiritual que han creado para su más alto vivir, si no han de esperar nada de ese más allá de la muerte, tan valerosamente afrontada?

El espíritu tiene que volver sus miradas a una vida futura, pues de lo contrario, la empresa en que se hallan los hombres que defienden sus valores, los valores espirituales, acabará por convertirse en un callejón sin salida. Callejón en el cual se ahogará esa misma cultura, porque los hombres que la crearon se negarán a defenderla, si ha de ser a costa de la propia vida, única que haría posible su usufructo.

Hoy, cuando se quiere ahogar la personalidad del espíritu en la objetividad de la cultura, es más urgente aún que en otras épocas, proclamar el espíritu sustancial y personal, y con un destino más allá de la muerte. Por el camino del espíritu en la vida, se adivina que el espíritu sobrevive a la vida.

**Cayetano Betancur**