

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Publicaciones Oficiales

ALEJANDRO KORN

O B R A S

FILOSOFOS Y SISTEMAS

NOTAS BIBLIOGRAFICAS Y CARTAS

Volumen segundo



LA PLATA (Rep. Argentina)

1939

ALEJANDRO KORN

O B R A S

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Publicaciones Oficiales

ALEJANDRO KORN

O B R A S

FILOSOFOS Y SISTEMAS

NOTAS BIBLIOGRAFICAS Y CARTAS

Volumen segundo



LA PLATA (Rep. Argentina)

1939

PRIMERA PARTE

FILOSOFOS Y SISTEMAS

SAN AGUSTIN*

EL 28 DE AGOSTO del año 430 moría en su sede el obispo de Hipona, Aurelio Agustino. Mil quinientos años han transcurrido. Por sobre su tumba pasó la borrasca de los vándalos, la reconquista bizantina, la invasión de los sarracenos, el avance de los franceses, todo el flujo y reflujo de las contiendas históricas. El olvido no pasó. Su genio sigue presente hasta nuestros días.

Aun en los tiempos de mayor penuria, de generación en generación, se transmiten casi íntegros los documentos de su obra espiritual. Y no como peso inerte de la erudición, sino como acción e impulso constantemente renovado. En estos quince siglos no hubo un instante en que su nombre no se pronunciara en un púlpito o en una cátedra, en que un alma acongojada no le haya pedido consuelo o requiriera su enseñanza.

No sólo en el recinto de la Iglesia, que le venera como padre y santo: dondequiera que en el orbe occidental se recuerde a los grandes maestros, se ha de celebrar este aniversario. En el abigarrado espectáculo de las múltiples tendencias contemporáneas habrá una tregua para rendir este homenaje, pese a todas las disidencias. Y es justo advertir cómo también en esta casa, con el alto concepto de sus funciones,

* El presente trabajo sobre San Agustín constituye la conferencia pronunciada en la Facultad de Humanidades de La Plata, el 29 de agosto de 1930, con motivo del XV centenario de su muerte.

ha llegado el momento de poder congregarnos, con plena libertad de espíritu y sin mengua de nuestras convicciones, a cumplir con el deber de hombres cultos.

De padre pagano y de madre cristiana nació Agustín. No fuera éste un hecho histórico, lo supondríamos una simbólica leyenda destinada a expresar el doble abolengo de este hijo espiritual de la fe cristiana y del pensamiento griego. Ya en el ánimo del adolescente debió chocar la tradición paterna con la piedad de la madre. Este conflicto perdura a través de toda su vida. En su vigorosa personalidad persiste una dualidad irremediable entre el impulso apasionado que mueve el corazón y el raciocinio dialéctico que cautiva su mente. Ambos factores labran su ánimo con igual vehemencia, y ambos supo expresar con igual eficacia. En una síntesis viviente quisiera concordar su afecto sentimental con el reclamo lógico de su razón. Todavía imaginamos escucharle cuando, en su prosa tan recia, tan vivaz, parece contender consigo mismo. Toda su vida es una cadena de polémicas con el paganismo, con los maniqueos, con los donatistas, los arrianos, los pelagianos, con cuanta secta se le cruza por delante. Le absorbe el afán de identificar su fe con su verdad.

La vida externa de San Agustín se desenvuelve sin mayores vicisitudes. Pasados los años de la iniciación, durante cuarenta se consagra a su ministerio en el modesto ambiente de una ciudad de provincia; no aspira a otros honores, ni a actuar en más amplio escenario. En cambio, en contraste con esta apacible austeridad, ¡qué peripecia dramática ocupa su fuero interno!

Su alma heroica no consiente soluciones ficticias, no transige con flojos compromisos, no se aviene a dejar en pie

alguna duda. Con una entereza audaz, como si se tratara de esperpentos visibles, acomete cuanto enigma hostiga la mente humana, sin curarse de que, al caer vencido un problema, retoña en nuevas obsesiones. Y no por solaz teórico. Toda cuestión que plantea le remueve las entrañas; en la disquisición más sutil palpita su emoción. Habla siempre de sí mismo, dice Yo, como si tan luego en su alma se hubieran dado cita todas las angustias de los mortales.

« En inquietud, oh Dios, zozobra el corazón en tanto no descanse en ti ». Mil veces citado, ese clamor es la definición clásica del anhelo religioso. También San Agustín, en horas propicias, libre de todas las ataduras terrenales, habrá alcanzado este reposo. Sin embargo, para él nunca se convirtió en un quietismo contemplativo. Acción espiritual, pero al fin acción, fué el destino de su vida, militante hasta la ancianidad gloriosa.

El santo habló mal de su juventud. Con manifiesta injusticia; la juzgó sin indulgencia, con el concepto ascético de sus años maduros. Condenó extravíos que, ante el criterio mundano, apenas si fueron faltas veniales. Nada grave tenía que reprocharse. Sus años juveniles fueron consagrados al estudio, a la labor, a la adquisición de la más alta cultura contemporánea, a la disciplina de sus dotes naturales. Del villorrio natal partió en busca de horizontes más abiertos. En Cartago, en Roma, en Milán, le ahinca el deseo de saber, de crecer en espíritu, de ahondar los secretos de la vida. Sin esta mocedad Agustín no habría sido quien fué. En el trato directo con el mundo y con las gentes, había de adquirir la experiencia, bien amarga a veces, de la realidad vivida, la maestría de la expresión oral y escrita, el conocimiento de las encontradas corrientes ideológicas, el conocimiento, sobre

todo, de la filosofía griega. Por cierto una juventud bien empleada.

Es que Agustín no halló su fe en el camino de Damasco. La halló por sendas extraviadas y en penoso esfuerzo. Le atrajeron primero los maniqueos, secta de origen oriental, que enseñaba la existencia de dos entidades metafísicas, principios del bien y del mal. Se inclinó luego al escepticismo de la Academia, posición meramente negativa, la menos adecuada a un espíritu sediento de verdad. Los neoplatónicos, por fin, le abrieron la vía que habría de conducirle a su conversión.

En la misma época en que nacía el Cristianismo, la filosofía griega llegaba a su último período, cuyo centro no fué Atenas sino Alejandría. Después de constituídas las cuatro grandes escuelas áticas, la especulación había girado por siglos dentro o en torno de los viejos sistemas sin lograr nuevas creaciones. El auge creciente del escepticismo engendró la reacción. Las relaciones estrechas con el Oriente, la intervención de gentes helenizadas pero de estirpe extraña, determinaron en el ambiente heterogéneo de Alejandría el surgimiento del neoplatonismo. A las fuerzas agotadas del racionalismo griego se incorporó un elemento desconocido: la intuición intelectual de matiz más o menos místico, de enjundia más o menos religiosa. En Plotino halló este movimiento su representante más conspicuo. El asunto fundamental es la noción de la divinidad concebida como un ente supertrascendente, inaccesible al conocimiento directo. Para establecer una relación entre Dios y el hombre, habrá que imaginar una serie de fuerzas mediadoras. En un proceso eterno, la realidad emana de aquella fuente ignota y retorna a ella.

Las ideas difundidas por estas escuelas no podían menos de ejercer su influencia sobre la sistematización dogmática del Cristianismo, antes y después del Concilio de Nicea. Los escritores católicos tienden a atenuar o a silenciar este influjo ideológico. Se explica: les guía un interés teológico e importa a sus fines derivar la doctrina exclusivamente de los textos sagrados o de la tradición propia. Si acaso se notan coincidencias con la especulación filosófica, esto no debería sorprender, pues ya a juicio de Filón de Judea, Platón había plagiado a Moisés. La fábula fué acogida por los autores cristianos y se robustece, de vez en cuando, con un hallazgo feliz en el canon bíblico o con una exégesis ingeniosa del texto literal.

Pero el hecho histórico no es discutible. Escasa, o casi nula, la influencia de la filosofía griega en los primeros siglos de la expansión del cristianismo, se acentúa en el siglo IV y V a medida que ocupa una posición dominante y conquista la adhesión de las clases cultas. No podía ocurrir otra cosa entre hombres de habla y de cultura griegas. Ni es más grave este hecho que, siglos más tarde, el imperio de Aristóteles en la Escolástica.

Hay toda una línea de autores cristianos que, con especial consecuencia, mantiene la tradición neoplatónica. Se inicia con aquel Orígenes, que en la historia del dogmatismo ocupa un lugar tan eminente como ambiguo. Se continúa por los tiempos con el supuesto Areopagita, con Juan Escoto, con el maestro Eckardo, llega hasta el cardenal de Cusa y de ahí, por numerosos canales, hasta nuestros días. Representan todos tendencias místicas, siempre al margen de la Escuela, al margen con frecuencia de la ortodoxia.

No pertenece Agustín a este grupo. Maestro es y no dis-

cúpulo. Pero él mismo, con su precisión habitual, confiesa cuánto debe y cuánto no debe a la filosofía de los gentiles. A Sócrates y a Platón les hace justicia, sin disimular cuánto los admira. También los estoicos dejaron algún rastro en su espíritu. No así Aristóteles. No debió serle un espíritu afín. El cerrado intelectualismo objetivo, la subordinación lógica de todos los impulsos espontáneos, no podían conciliarse con el arrebatado cálido de este temperamento tan reñido con la serenidad helénica.

Antes de dar el paso definitivo, completa sus estudios con el de la *Biblia*. En largos soliloquios pesó por última vez su resolución y se decide. Nunca se decidía a medias. Es una nueva vida la que inicia. Todo en adelante, cuanto ama y cuanto sabe, se pone al servicio del fervor religioso.

Veamos los fundamentos de su verdad. En torno nuestro, el mundo despliega ante nuestros sentidos su panorama con la pretensión de ofrecernos un cuadro verdadero. La realidad sensible, empero, sólo la conocemos en cuanto la pensamos. Por fuerza hemos de creer en su existencia, demostrarla no podemos. Percibimos su forma aparente sin poder penetrar en la esencia misma de las cosas; las cosas en sí no las captan los sentidos.

Por otra parte, el mundo empírico supone las nociones de espacio y de tiempo. El espacio es solamente el orden natural de las cosas; fuera del mundo material, carece de razón de ser. A la idea de tiempo Agustín la hace objeto de un análisis minucioso. Rechaza la definición aristotélica; el tiempo no es el movimiento de los cuerpos. En realidad, el pasado sólo existe en nuestra memoria, el futuro en nuestra expectativa y el presente es el momento escurridizo que, apenas nace, se desvanece. En la mente, que en triple función recuerda,

espera y atiende, no fuera de ella, se halla la noción de tiempo. Sin memoria no habría tiempo. Antes de la creación no hubo tiempo ni espacio. Condicionada por estos dos enigmas, la realidad sensible, problemática en sí, lo deviene aún más.

Estudien las ciencias físicas este conjunto de apariencias, registren sus leyes y llenen su cometido sin restricción alguna, pero no se imaginen poseer un conocimiento cierto. Su verdad relativa no afecta la verdad superior, que no es ésa la verdad que buscamos.

¿Dónde, pues, hallaremos la certidumbre? Demos la espalda al mundo empírico; examinemos la propia conciencia. Aquí ocurre algo excepcional. « Pienso, dudo, me equivoco quizás; pues bien, aun para equivocarme es menester que yo exista. Luego aquí hay un hecho cierto, el hecho de mi propio ser. Y bien, veo que no sólo pienso, que también tengo conocimiento de este hecho y que lo amo ». La inteligencia y el afecto nos franquean el paso hacia el mundo inteligible. Una luz interior me guía; de un salto paso de lo relativo a lo absoluto. Agustín dice Dios.

Lo conozco y lo siento, ¿podré comprenderlo? No ciertamente por el intelecto. Las categorías — Agustín enumera las aristotélicas — no son aplicables a la divinidad. Ni siquiera el concepto de substancia en su sentido corriente. Pero de aquí no se sigue ninguna conclusión agnóstica. Poseemos otra capacidad cognoscitiva: el lumen intelectual, reflejo, aunque pálido, de la luz divina que nos ofrece la evidencia de la verdad metafísica.

Esa misma inspiración superior se nos revela aún en otra fuente: los textos sagrados. Según éstos, el hombre fué creado a imagen de su Creador. De ahí una analogía mental, sufi-

ciente para expresar lo inefable en conceptos y términos humanos.

Queda todavía un escollo. La exégesis escabrosa del texto podría sugerir distintas interpretaciones. El riesgo de opiniones arbitrarias sólo puede evitarse por imperio de una alta autoridad. Esta autoridad, la última instancia, reside en la Iglesia universal.

Porque es preciso creer para entender y entender para intuir.

Permitid que me detenga un instante. No deseo incurrir en la sospecha de un anacronismo monstruoso. Toda la evolución de la filosofía moderna arranca de aquel apotegma axiomático que solemos atribuir a Descartes. No lo ignoro; pero, señores, de manera clara y precisa el apotegma de Descartes se halla en San Agustín, lo mismo que el recurso a la conciencia como punto de partida del intento filosófico.

El mundo empírico es fenomenal, el tiempo es subjetivo, las categorías del entendimiento no son aplicables a lo absoluto. Estas afirmaciones, posiblemente, han traído el recuerdo de un ilustre filósofo del siglo XVIII. La dignidad atribuída a la memoria y a la intuición inmediata ha evocado tal vez el nombre de un ilustre contemporáneo. Confiad en mi palabra; estas ideas, y algunas más, fueron pensadas ha mil quinientos años. Así es de actual; tan cerca de nosotros está el pensamiento de San Agustín.

La enumeración escueta de los elementos de la gnoseología de San Agustín no nos entrega el secreto de su filosofía. Estos elementos sólo adquieren vida, en su aplicación, al impulso místico de la voluntad. Son los medios del conocimiento; ¿cuál es el fin? « Quiero — dice — conocer a Dios y al alma ». ¿Nada más? ¡Nada menos!

Esto importa proyectar una teodicea y una psicología. Pero no nos imaginemos, ni por un momento, que San Agustín se propusiera escribir dos tratados metódicos. Su concepto de Dios y del alma es el argumento básico de todas sus obras; las compenetra y las vivifica, ya lo comprima en párrafos de densa lógica, ya lo afirme con dogmática suficiencia, ya lo diluya en la efusión de su sensibilidad afectiva. Es el tema del cual irradia su enseñanza y su doctrina; el broche que sujeta los sueltos pliegues de su palabra. Apenas se dispersa, ya se reconcentra. No concibe asunto de mayor interés; cuanto medita y escribe se refiere a la vinculación del alma con Dios.

¿Por qué tanto afán? ¿Acaso el Dios de San Agustín necesitaba ser demostrado? En manera alguna, no era un Dios cuya existencia pendiera de la estructura de un silogismo. No era tampoco un Dios antropomorfo, trasunto magnificado de las virtudes humanas. San Agustín le define: « Dios es el ser mismo. No ha sido ni será; simplemente es. En Dios nada comienza y nada termina ». Pero esta definición abstracta se ha de conciliar con el Dios espíritu vivo, que le colma con su plenitud, de continuo presente en su fe. El Dios que es eternidad inmutable y el Dios con quien alterna, que en coloquios apasionados interroga e impreca. El Dios sin atributos y aquel que es suma Verdad, Bondad y Belleza; que como Providencia rige el destino de los pueblos y de los hombres, es amparo en nuestras tribulaciones e interrumpe con el milagro la secuela normal de las cosas

Alguna vez recuerda que los caminos del Señor son inexcusables; no obstante, San Agustín avanza por estos caminos hasta caer exhausto. « Ignoro », suele exclamar. Pero este ignoro nunca es definitivo. En hora más propicia, con

el auxilio divino, espera poder penetrar más allá o confía que otro pueda ser más favorecido. Jamás hubiera dicho, como aquel escéptico creyente, que el corazón tiene sus razones que la razón no conoce. Es cierto, la comprensión de Dios se reduce a comprender que es incomprendible. Airado, se yergue y exclama: « ¿Acaso tú te imaginas haberle comprendido ? Pues no le comprendes ». Con citas de San Agustín se podría construir una teología negativa, semejante a la de los grandes místicos. Pero otras citas destacarían al gran dialéctico que no se cansa de investigar el pensamiento y la voluntad de Dios.

En este espíritu complejo chocan y se allanan los impulsos más diversos. La acción de Dios la vemos en todas partes, porque en Él vivimos, en Él nos movemos, en Él somos. Sin embargo, la distinción entre el Creador y la criatura es absoluta. Ninguna veleidad panteísta perturba el ánimo de San Agustín. No sólo por oponerse a su credo; le repugna en sumo grado identificar a Dios con los aspectos ingratos del proceso natural. También la absoluta unidad de Dios la exalta en un monismo casi semita. Las tres hipóstasis, sin embargo, son parte de su fe; el misterio de la Trinidad desafía y solicita una comprensión racional. Ante todo trata de diferenciarla de las tríadas neoplatónicas, emanaciones del supremo ser. Dios no ha delegado su poder en ningún demiurgo.

Ante este caso tan difícil, otra vez se vuelve hacia la conciencia. En ella descubre como un remedo de la Trinidad; una analogía manifiesta en varios modos. El alma es Ser, Vida y Conocimiento, o es Memoria, Intelecto y Voluntad, o es Ser, Entendimiento y Amor. Puede valerse de símiles distintos porque, a su juicio, las formas de la actividad psíquica no constituyen facultades autónomas. Son meras fun-

ciones de la unidad esencial. No hay para qué destacar cuánto se aproxima esta manera de ver a teorías fundamentales de la psicología actual. Así también cuando en la memoria distingue el factor de la persistencia — de la duración dirían otros — y en la voluntad el factor dinámico que estatuye los fines. La voluntad, motora del alma, ejerce de consiguiente un predominio sobre todas las funciones psíquicas, el intelecto inclusive. Rectamente inclinada halla su finalidad en el amor a Dios. No es éste, por cierto, el amor intelectual de Espinosa. No la razón: la voluntad es el núcleo central de la personalidad; su primado decide del mal y del bien.

La Bondad reside en la voluntad buena. De ahí una ética que se condensa en la atrevida fórmula: « Ama, y haz lo que quisieres ».

Pero esta voluntad, ¿es dueña de su actitud? ¿Es realmente libre? Unos tras otros surgen los grandes problemas metafísicos: la relación de lo singular con lo universal; la del bien con el mal; la de la libertad y de la necesidad; en el idioma de San Agustín, la relación del alma con Dios. En la polémica con los maniqueos admite la decisión libre de la voluntad. El dualismo de esta secta enseñaba la existencia de un principio del Bien frente a otro del Mal. La flaqueza humana podía, pues, referirse a un origen trascendente y la responsabilidad quedaba muy disminuída. San Agustín no podía consentir en la limitación de Dios por una entidad de igual jerarquía. Tampoco cabía suponer a Dios autor de la iniquidad. La culpa, por fuerza, había de recaer sobre la voluntad humana; el mal es una privación, un apartamiento voluntario del Bien, el olvido de la ley del amor. Pero, ¿Cómo el Omnipotente lo tolera? ¿Cómo el Omnisciente no lo ha previsto? Cuestiones ociosas de aparente gravedad que la teología y

la metafísica eluden con soluciones verbales. Soluciones que no descansan en sus fuerzas lógicas sino en la fe que las inspira. Cuando la fe llega a faltar, se exhiben en toda su vacuidad.

Años más tarde otra polémica estalla. Esta vez contra los pelagianos, para quienes la salvación o la perdición dependía exclusivamente del libre albedrío. Ahora San Agustín modifica su posición. En el transcurso de la controversia llega a desarrollar su teoría de la predestinación. *Ab eterno* está dispuesto quiénes han de ser los réprobos y los elegidos. Nada puede el hombre contra los designios inexcrutables. No es ésta la ocasión de explayar la trascendencia teológica de esta alambicada discusión. Pero en su fondo se esconde un gran problema filosófico.

Tan sombría visión de la justicia de Dios implica un determinismo metafísico que puede parangonarse con el determinismo físico que la concepción mecánica del universo nos ha ofrecido como un postulado de las ciencias exactas. En uno y otro se anularía la personalidad humana. Pero muy lejos está San Agustín de aceptar semejante conclusión. Había defendido, contra los maniqueos, la autonomía de la personalidad; no entiende haberla sacrificado a los pelagianos. Tampoco puede conceder que se anule a Dios. Estamos, pues, en presencia de una antinomia y del esfuerzo por concordar sus términos opuestos. La antinomia, en este caso, es la afirmación conjunta de la necesidad y de la libertad. Bien podría dejársela en pie y confiar, como los místicos, que en el seno abismal de lo eterno han de coincidir los opuestos. A actitud tan simple se opone el racionalismo que a todo trance quiere entender.

De ahí contradicciones e inconsecuencias. No pudo evi-

tarlas quien se había habituado a no retroceder ante ningún enigma. El ardor teológico le ha arrastrado a un debate estéril cuando, sin salir de su propia obra, le sobran los elementos necesarios para resolver la aparente paradoja. ¿Cómo no advertir, por ejemplo, que la supuesta presciencia divina es un pobre antropomorfismo ante un Dios que vé las cosas en eterno presente y no en sucesión temporal? Nada tiene que prever, puesto que para él no hay futuro. El empeño de encerrar lo absoluto en las limitaciones de la realidad tempoespacial es una quimera; quien menos lo desconoce es el mismo San Agustín. Sin embargo, siempre lo vuelve a tentar esta aventura, excesiva para la razón. Lleva el raciocinio analítico a últimas e ineludibles antinomias, reacias luego a toda síntesis racional. Verdad tardía. Siglos habían de transcurrir, antes que el espíritu equilibrado de Tomás de Aquino, reconociera la existencia de problemas suprarracionales. Si limitó el número de los casos, no por eso dejó de enunciar el principio, y fué éste el primer asomo de agnosticismo en la filosofía medieval.

La influencia póstuma de San Agustín escapa a toda medida. Fué él como el último don de la cultura greco-latina. En pocos lustros después de su muerte se derrumban los restos del imperio de Occidente. Perdida ya la Galia y la Iberia, también el Africa del norte y la misma Italia caen en poder de los bárbaros y de la barbarie. Hasta la renovación del Imperio por Carlomagno corren cuatro siglos, período en el cual sólo se salvan vestigios de la civilización antigua. San Agustín es el único faro. Renace después el amor a la especulación teológica y filosófica, y aun por cuatro siglos más, hasta el XII, predomina su ascendiente.

Resulta, empero, difícil abarcar la totalidad de su obra.

Unificada solamente por el fuerte vínculo de su personalidad, se disgrega luego en fragmentos heterogéneos. Los epígonos, según su carácter, capacidad y propósito, le toman cada uno la parte que les cuadra. Los racionalistas se atienen a su poder dialéctico y lo degradan, poco a poco, en un pedestre trajín logístico. Los místicos, sin alcanzar su vigor, se satisfacen con su visión de lo eterno. Los casuistas, en fin, parodian al exégeta y se complacen en minucias, torpes curiosidades, como dijera San Bernardo de Clairvaux. Entretanto, en las habituales reyertas de la cátedra, en el caudal de las ideas agustinianas, se surten, unos y otros, los contrincantes.

Sobreviene con el tiempo el dominio de Aristóteles en las escuelas. Pero aun en los grandes escolásticos del siglo XIII persiste la influencia de San Agustín, si bien se hubo de adaptar a una sistematización extraña a su genio desbordante.

En el siglo XVI vuelve a ser de una actualidad inmediata, con motivo de las agrias discusiones sobre la justificación por la fe o por las obras. Otro tanto ocurre en el siglo siguiente. La interpretación de Jansenio halló un fuerte reparo en la congregación de Port-Royal. Se le asoció un espíritu tan selecto como el de Pascal.

Las afinidades de la filosofía moderna con San Agustín, desde Descartes hasta Schopenhauer, son evidentes. Se ha llamado a San Agustín el primer hombre moderno, con razón si tenemos en cuenta la intensidad subjetiva de su vida interior y el carácter de su filosofía asentada sobre los datos de la conciencia.

Por lo demás, su influencia no se ha extinguido. En nuestros días contemplamos un resurgimiento metafísico — vaga

tentativa, más que realidad — sobre cuya importancia no he de emitir ahora un juicio. Resultaría demasiado despectivo. Quiero recordar sólo el caso reciente de un gran talento malogrado que, en algún episodio de sus múltiples devaneos, se imaginó haber descubierto a San Agustín como una tierra nueva, una tierra de promisión.

Disculpad si he abusado de vuestra indulgencia. No es fácil diseñar la personalidad de San Agustín en el marco de una conferencia. Ante semejante tema se impone la modestia. Pero, si he sido medianamente feliz, al través de la bruma de quince siglos habréis divisado una de las más altas cumbres del pensamiento.

Agosto, 1930.

ESPINOSA

SEÑORAS, señores:

Acepto como una alta distinción la palabra que me cede el señor Presidente; me alientan sus palabras excesivamente amables y me complace hablar sobre un tema de interés tan excepcional para mí como para vosotros. Pero no sin cierto temor me presento ante este público, cuya expectativa no quisiera defraudar y de cuya benevolencia no quisiera abusar. Ojalá al evocar el numen de Espinosa una corriente simpática vinculara al orador y al auditorio y allanara los tropiezos del primer encuentro. Debo sobreponerme a hábitos inveterados, pues comprendo cuán inoportuno sería trasladar a este recinto la pedantería de la cátedra, ni sería lícito perderme en disquisiciones técnicas ajenas al ambiente y a los anhelos de esta reunión. Así sería un error si ahora me propusiera extenderme sobre el método racionalista, que en una tentativa audaz pretendió encuadrar la especulación en los moldes de las matemáticas y hacer de la metafísica una ciencia exacta. No podría ahora seguir al filósofo en el desarrollo riguroso de su pensamiento, al través de axiomas, corolarios, postulados, escolios y conclusiones. Y solamente quiero anticiparos que esa construcción, al parecer tan árida y escueta como un texto de geometría, se halla animada por

la sensibilidad de aquel espíritu movido por el amor a la verdad y a la libertad, arrobado en ocasiones hasta el éxtasis en la comunión mística con el Dios-universo. La estructura lógica de su sistema, la acerada trabazón de su análisis, no son más que el trasunto de sus propios sentimientos, de las normas inalterables de su propia vida. Porque su vida no estuvo al margen de sus ideas. Con entereza socrática vivió su filosofía; la enseñanza y el ejemplo jamás se divorciaron en aquella existencia a la vez tan dolorosa y tan serena. Para comprenderle no basta entender la letra de su doctrina; es menester sentirlo, compenetrarlo con hondo afecto y revivir en el filósofo al hombre. Sólo así se llega a percibir la amplitud de aquel genio que supo unir en una suprema armonía las rebeldías de su espíritu soberano y los remotos atavismos de su raza.

A fines de febrero del año 1677, en una modesta casa de La Haya, moría tuberculoso un modesto esmerilador de lentes, a quien los judíos habían expulsado de su congregación y a quien los cristianos no contaban entre los suyos. Sobre aquellos pobres despojos no cayó ninguna lágrima, y en sitio que ignoramos fueron devueltos al seno de la tierra sin ritual alguno. Bien pudo haber anticipado Benito Espinosa los versos aquellos de Enrique Heine, tan colmados de contenida emoción ¹.

Vivió Espinosa cuarenta y cinco años, y hacía veintidós que erraba sin hogar, perseguido y pobre, desde la hora en que franqueó por última vez el umbral de la sinagoga portuguesa de Amsterdam. En aquel mismo umbral, desgarrada el alma por angustias y dudas, habíase tendido un día,

¹ El autor citó de memoria unos versos de Heine.

en trágico e inútil arrepentimiento, aquel otro apóstol, el ferviente Uriel Acosta, y al salir los fieles le hollaron con sus plantas. Ocho años contaba a la sazón el niño Baruch, y azorado presencié el pavoroso espectáculo, pero cuando también a él le llegó el turno, la fortaleza de su ánimo no se dobló. Impasible, libre ya de toda atadura dogmática, consciente de su destino, escuchó la noticia de su condena. En el texto solemne del gran apotegma se halla la fórmula consagrada: « Que el señor extinga su nombre bajo los cielos ».

La imprecación del fanatismo sectario no fué exaudida. El nombre de Baruch Espinosa vive; vivirá por los siglos. Y no por acaso, como una fría reminiscencia histórica, como episodio semiolvidado, como un objeto de erudición profesional, — persiste como un integrante activo de nuestro haber intelectual, como una fuerza viva en la conciencia humana. En realidad, a medida que transcurre el tiempo, crece, se intensifica, se expande la influencia de su obra, hoy más lozana y vigorosa, más comprendida y apreciada que en los días del autor. En el esfuerzo titánico del pensamiento humano, empeñado en levantarse hasta los lindes del conocimiento y aun a traspasarlos, la acción de Espinosa será imperecedera.

Desde temprano se había dispuesto para la magna tarea. A los pies del sabio León Monteiro habíase iniciado en la exégesis del texto sagrado y había explorado la inmensa mole del *Talmud*. No tardó en asimilarse la ciencia profana de su tiempo; conocía las nascentes ciencias naturales, dominaba las matemáticas, y, guiado por su maestro Van Ende, adquirió aquel dominio del latín que le permitió cincelar en el idioma clásico su prosa tan expresiva. Fué en la casa de este maestro donde cruzó la senda del joven la imagen gentil

de Clara María, y el recuerdo de aquel fugaz idilio ponía su nota lírica aun en la austera soledad del proscrito. Pero la compañera inseparable que eligió fué la filosofía.

Al apagarse las últimas brasas de la hoguera encendida para Giordano Bruno parecieron apagarse también los últimos fulgores del Renacimiento. Las fuerzas del pasado tornaban a recuperar su imperio. En este momento crítico la filosofía moderna hubo de detener la invasión de la Escolástica renovada y salvar la libertad espiritual. Por vías metódicas que el Renacimiento, en sus ínfulas revolucionarias, no supo hallar, las inteligencias directrices del mil seiscientos intentaron una nueva solución, más libre y más eficaz, de los viejos problemas. Los Países Bajos, precisamente, estremecidos todavía por la rebelión emancipadora, pudieron ofrecer un asilo a los hombres libres del continente. Entre ellos a Descartes, el gran iniciador.

Cuando Espinosa llegó hasta Descartes ya no era un novicio. Adiestrado en la severa disciplina de la escuela rabínica, conocía la tradición filosófica de su pueblo, de la que forman parte las obras del aristotélico Maimónides. Le eran familiares los autores clásicos, sobre todo los estoicos, que tanto Habíase enterado también de algunos escritos cabalísticos, como los que en aquellos días publicaba Abraham de Herrera. En breves palabras despectivas nos ha dejado su juicio sobre estas lucubraciones extravagantes, porque todo cuanto fuera vago, incoherente o crepuscular debía de repugnarle. Cualidades afines debió hallar en cambio en la prosa clara y precisa del gran pensador francés, y asimismo pudo darse cuenta cómo estas condiciones formales no están reñidas con la profundidad del concepto.

Descartes había planteado con singular audacia el proble-

ma de la filosofía moderna, al proclamar la soberanía de la razón y al cortar todas las amarras del pasado. Pero sus conclusiones finales, excesivamente flojas, no concuerdan con esta actitud valiente. Vuelve a recaer en el dualismo tradicional, distingue el cuerpo del alma, a Dios del mundo, y no atina a decirnos cómo la sustancia pensante y la extensa entablan sus relaciones mutuas. A la penetración crítica de Espinosa no podía escapar tan graves inconsecuencias. Acepta el método cartesiano y aun lo extrema, acepta la posibilidad de una solución racional, pero no retrocede ante las conclusiones por muy heterodoxas que resulten. En efecto, ante el absurdo de las dos sustancias que, distintas entre sí, sin embargo se condicionan, ante los devaneos infantiles de los occasionalistas y de otros abstraídos en juegos de palabras, afirma que el orden natural y el de las ideas concuerdan, porque el pensamiento y la extensión son atributos de la misma unidad indisoluble, porque Dios y la naturaleza son idénticos. La infinita variedad de los fenómenos físicos y psíquicos no son sino la manifestación accidental del poder creador, indiviso y eterno. No son sino las ondas fugaces que por un instante encrespan la superficie del océano para sumergirse luego en el regazo del infinito. Nosotros mismos apenas somos la burbuja deleznable que un instante brilla a los rayos de la luz eminente.

La razón filosófica desgarrar los velos del ensueño y despierta en nosotros la conciencia de este enlace perpetuo que nos reduce a una nota en la sinfonía del universo. La concepción adecuada destruye la visión fragmentaria de nuestra existencia aislada y la reemplaza con la visión intelectual del Todo. Minúsculos son nuestros afanes porque cuanto ocurre obedece a la ley inmanente del proceso natural que no hemos

de torcer, que no tolera ninguna arbitrariedad, que se desenvuelve forzoso e inflexible para realizar la armonía trascendente del cosmos.

Esta contemplación del mundo en su aspecto eterno — *sub specie aeternitatis* — nos revela la necesidad de cuanto sobreviene. Espinosa se complace en desarrollar este concepto de la necesidad con lógica implacable. De las ciencias naturales trae la noción de causalidad eficiente, de las matemáticas el rigor de la ley, de la identificación de Dios y de la naturaleza la unidad absoluta del Ser. Ridiculiza la creencia en los milagros, las leyendas mitológicas así sean bíblicas, la concepción antropomorfa de la divinidad. Escribe una ética y niega la distinción entre el bien y el mal, conceptos puramente relativos. Para Dios, esto es en la naturaleza, nada es bueno ni malo, todo es necesario.

Esta faz de la filosofía de Espinosa ha engañado a muchos, que le han convertido en un representante típico del determinismo. No hay tal cosa. Su sistema presenta todavía otro aspecto no menos importante.

Toda concepción panteísta nos reduce a la condición de un átomo viviente, nos anonada en presencia de lo eterno, pero toda concepción panteísta también nos dignifica, porque el espíritu que nos anima es el mismo aliento de Dios, el pensamiento que agita nuestra mente es un destello del pensamiento divino, no somos una creación fortuita porque participamos de la esencia eterna.

El cuadro que nos traza el filósofo de la necesidad que impera en el cosmos tiene por objeto serenar nuestro espíritu, libertarnos de flaquezas, en la confianza de que no somos juguetes del acaso, que no perturban nuestra vida las asechanzas de espectros malignos. No entiende predicarnos un

cobarde renunciamiento, una resignación fatalista, el encogimiento ante lo inevitable. Es que después de habernos dado su concepto ontológico, Espinosa encara luego el problema de nuestra situación frente al universo y corona su obra con el libro que titula « De la potencia del entendimiento o de la libertad del hombre ». Este último libro es, fuera de duda, lo más hermoso que ha concebido una mente humana. Es el evangelio de la afirmación de la vida y de sus más altos valores.

« Un hombre libre no piensa en cosa alguna menos que en la muerte, y su sabiduría es una meditación no acerca de la muerte sino de la vida ». « La humildad — nos dice — no es una virtud, y la gloria no es opuesta a la razón ». « La dicha no puede tener exceso sino que es siempre buena; mala es por el contrario la tristeza ».

Existe, pues, el hombre libre, existe la libertad, pero existe como el premio de nuestro esfuerzo, como un ideal que es menester conquistar. Para eso disponemos de la potencia del entendimiento, reflejo de la potencia universal. La libertad es el galardón de la personalidad consciente, del varón fuerte que se ha sobrepuesto a las contingencias de la vida, que ha apartado de sí cuanto deprime y envilece; que ha roto todas las ligaduras de la ignorancia y del prejuicio y contempla el universo y a sí mismo desde la cumbre más alta, si es posible *sub specie aeternitatis*.

Y con maestría sin igual Espinosa señala el camino para conquistar la libertad. Por cierto, ésta no se halla en el cumplimiento de alguna virtud, ni tampoco en la construcción verbalista de su concepto. Es preciso realizarla en la acción positiva, al calor de una emoción espiritual. Lo que nos subyuga, nos impone la servidumbre, son nuestros afectos.

Solemos poner nuestros afectos en valores despreciables y no basta confesarlo. Un afecto sólo se elimina por otro superior que lo reemplace. Así se establece una escala por la cual ascendemos para sentirnos en cada tramo más libres.

El gran concepto del amor intelectual exige que nuestro sentimiento coincida con nuestra convicción. Solamente así logra ser una energía íntima capaz de regir nuestra conducta, en la autarquía de nuestra conciencia, sin imperio extraño. El más alto de nuestros afectos es el que, iluminado por la razón, nos une en un místico arrobamiento con la sustancia eterna, que designamos con los sinónimos de Dios o naturaleza. Ante este afecto ceden todas las pasiones menguadas.

Y como lo dijo lo hizo. Sobrepuso el afecto que le inspiraba la investigación de la verdad a todos los otros. Independizó con el trabajo su vida material y la redujo a la medida de sus necesidades, sin vejamen ascético. Su vida íntima la depuró de toda contaminación y alcanzó la libertad que anhelaba. En su endeble pecho sintió latir el estremecimiento del universo y en la paz de su conciencia se desvaneció el gran enigma. Su obra perdura, fuente inagotable de noble y fecunda enseñanza.

P A S C A L ¹

VOY A HABLAROS de Pascal, con motivo del tercer centenario de su nacimiento.

Se trata de un tema de los más gratos a mis afinidades intelectuales, si bien no se me oculta que no basta esta disposición de ánimo para superar las graves dificultades del asunto.

Me halaga, sin embargo, y me conforta la circunstancia de responder este acto a un pedido espontáneo de los alumnos, representados por su centro. Dada la posición de Pascal en la historia del pensamiento humano, esta iniciativa es un síntoma, y no la mera celebración académica de un aniversario.

Al evocar en hora oportuna la personalidad luminosa y melancólica de Pascal, semejante homenaje denota la acción latente de corrientes y de inquietudes espirituales que mueven, con impulso creciente, a la nueva generación hacia los problemas de interés filosófico.

En este movimiento ideológico, me complace esperar, será la vanguardia la juventud que en esta casa reconoce su hogar intelectual.

¹ Este ensayo fué publicado en *Verbum*, Revista del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, año XVII, N° 61, setiembre de 1923, con la siguiente nota: *Palabras que hubo de pronunciar el autor a pedido del Centro de Estudiantes.*

Pascal desenvuelve su corta existencia en la primera mitad del siglo XVII, cuando se inicia con Descartes y Bacon la renovación de la filosofía moderna, al mismo tiempo que Galileo fundamenta la evolución de las ciencias exactas y que en Francia adviene la gran época literaria del siglo de Luis XIV.

¿En cuál de estas grandes acciones contemporáneas se había de distinguir la intelectualidad del joven Pascal? En todas, señores.

En la amplitud de su espíritu, abarcaba la visión del mecanismo universal, sin deprimir el alto concepto de la personalidad humana y sin mengua de su sensibilidad estética.

Apreciaba el valor de la investigación empírica, conocía los secretos de la especulación, con acabado albedrío dominaba su idioma y aun le hostigaba el anhelo del más allá.

En la historia de la prosa francesa, Pascal es un iniciador cuya autoridad clásica se mantiene sin desmedro a pesar de los grandes sucesores. Espejo de las más altas calidades del genio nacional, su dicción, siempre transparente y flúida, se adapta sin vacilar a las intenciones dialécticas de su pensamiento. Seducidos, nos obliga a seguirle, olvidados de la aridez del tema y de las sutilezas de la disquisición.

El vigor de la polémica acrece con el giro irónico, la fuerza del argumento se avalora con la elegancia de su expresión y la querrela teológica se ennoblece con los prestigios del arte. La atención de tres siglos no ha podido apartarse de esta obra, que por su fondo y su forma siempre vuelve a ser el deleite de los espíritus cultos.

Una temprana vocación inclinó a Pascal a las matemáticas, en las cuales había de distinguirse de modo excepcional.

Profundizó la teoría de los números, y de los dos grandes que se disputan el descubrimiento del cálculo integral, Leibniz confesaba haberse inspirado en Pascal.

Su trabajo sobre el equilibrio de los líquidos resuelve un difícil problema de la mecánica racional, y la comprobación experimental de la gravedad del aire, prescindiendo de su importancia para las ciencias físicas, aun reviste cierta importancia filosófica.

En efecto, como una verdad dogmática imperaba el principio aristotélico que atribuía a la naturaleza un horror al vacío. Evidenciar la falsedad de este error implicaba también conmover la autoridad consagrada, pues si Aristóteles, el filósofo por excelencia, podía equivocarse, poníase en tela de juicio toda su labor especulativa.

Por su compenetración con los métodos matemáticos era de esperar que, atraído hacia la especulación metafísica, Pascal seguiría las sendas del incipiente racionalismo.

Descartes había dado el ejemplo, y abrigaba él la esperanza de afianzar la especulación abstracta sobre bases tan sólidas, con conclusiones tan ciertas como las de orden geométrico. Sabido es cómo el racionalismo, en su evolución ulterior, mantuvo semejante empeño con Espinoza y Leibniz.

No así Pascal. Nadie ha experimentado, por cierto, con mayor intensidad el afán metafísico, nadie ha luchado con mayor denuedo por llegar a la verdad inaccesible. Pero he aquí lo extraño; esta inteligencia habituada al rigor del enlace lógico que une los axiomas a sus corolarios, rechaza el método cartesiano, con sus proposiciones evidentes y ciertas; más aun, descubre su falacia.

Ni en la vetusta forma escolástica, ni en la nueva que concibe su gran contemporáneo, el racionalismo le cuenta entre

sus secuaces, sino entre su más declarados adversarios. Bien pronto se da cuenta de que las definiciones de la nueva escuela no valen mucho más que los silogismos de la antigua.

Ciertamente, opina, sería bello poder definir y probarlo todo, pero esto es absolutamente imposible, pues los términos a definir suponen premisas en una regresión infinita.

Así se llega a términos sin definición posible, a principios al parecer evidentes pero incomprensibles, que no mejoran con prueba alguna. La duda acaba por prevalecer en su espíritu, ya convencido de que adolecemos de una incapacidad natural e irremediable para alcanzar el conocimiento perfecto.

Es que no desconoce ni la relatividad de las mismas matemáticas. La matemática no puede definirnos el espacio, el tiempo, el movimiento, el número, la igualdad y tantos otros términos, cuya intentada explicación más los oscurece que los aclara.

Sin embargo, la matemática, no obstante ignorar la naturaleza del espacio, del movimiento y de los números, se ocupa precisamente de estos tres objetos desconocidos y se divide en mecánica, aritmética y geometría, sin definirlos ni probarlos previamente.

La crítica del concepto espacial le lleva a dos conclusiones opuestas sobre la indivisibilidad, y así anticipa la segunda antinomia de Kant. Apurados los geómetras, han de convenir en que ambas proposiciones son tan inconcebibles la una como la otra, y en que carecemos de capacidad cognoscitiva para comprenderlas.

No es menos penetrante su análisis de la categoría de la unidad, que siempre resulta compleja. Por fin el raciocinio geométrico obliga a considerar los hechos naturales, al hom-

bre inclusive, como fluctuantes sin apoyo entre dos infinitos opuestos, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño.

Esta contradicción desconsoladora convierte la existencia humana en un enigma insondable. Habérmolo revelado es, a juicio de Pascal, precisamente el mayor mérito de las matemáticas, pues al darnos la conciencia de esta situación paradójica nos constriñen a meditar sobre nuestro destino. De consiguiente, el mismo método que los racionalistas juzgaban la guía más segura, incommovible por su exactitud, se le revela insuficiente y sirve de base a su posición escéptica.

Porque quien con tanta perspicacia y autoridad señala los límites del conocimiento matemático, menos todavía había de confiar en la lógica especulativa. Tanto menos, cuanto se apresura a prevenirnos que el raciocinio siempre obedece a impulsos ocultos de nuestro espíritu y se presta a servir todos los deseos.

En efecto, es preciso distinguir el ingenio matemático del ingenio de sutileza especulativa, que rara vez se verán juntos. Lo dice con intencionada alusión a Descartes.

Acostumbrados los geómetras a sus principios claros y evidentes, y a raciocinar sin haberlos coordinado bien, se pierden en los asuntos especulativos donde los principios no son tan simples. Más que verlos, hay que sentirlos, y es difícil percibirlos en toda su delicadeza y complejidad. Es tarea ardua querer sistematizarlos, porque es preciso intuirlos de un solo golpe de vista, y no por un raciocinio progresivo. Los geómetras carecen de sentido especulativo porque quieren encuadrar en fórmulas exactas lo incommensurable y operan con definiciones y axiomas.

A su vez, los ingenios especulativos, habituados a emplear abstracciones, se extrañan si se les obliga a un análisis previo,

a pasar por definiciones y principios que no acostumbran a contemplar en sus detalles.

Los geómetras que no son nada más que geómetras poseen un criterio recto pero limitado a su esfera, y las mentalidades especulativas, aunque más amplias, no descienden hasta los elementos de sus concepciones porque viven ajenas a la realidad.

Y en la realidad clava los ojos Pascal para comprobar la falacia, la inestabilidad de todos nuestros juicios y conocimientos.

Pasa por verdad en una margen del río lo que es falso en la otra. Las leyes fundamentales cambian, el derecho tiene sus épocas, y tres grados de mayor o menor aproximación al polo trastornan los conceptos morales. Lo justo y lo injusto varían según el clima.

El acaso del nacimiento, las impresiones recibidas en la niñez, deciden de nuestras opiniones.

Tratados tenemos sobre el *Principio de las cosas*, sobre los *Principios de la filosofía*, pero nada nos enseñan, y su lectura es tiempo perdido. Aun las pruebas de la existencia de Dios no son convincentes, sobre todo si se trata del Dios cartesiano, concebido tan sólo para darle un empujón al mundo.

Hartos de controversias escolásticas, apelamos en vano a la sutileza y a los vocablos bárbaros y presuntuosos de la lógica.

Las mismas palabras son equívocas, y si Descartes repite el dicho de San Agustín: « Pienso, luego existo », entiende otra cosa.

El hombre no abriga sino errores; todo lo engaña.

Los dos principios del conocimiento, la razón y los sentidos,

faltos de sinceridad, se burlan mutuamente, y las pasiones ofuscan el juicio. O caemos en el escepticismo o en el dogmatismo.

El escepticismo ya tenía en Francia un gran representante, Montaigne, a quien Pascal admira y condena, porque al jovial gascón su descreimiento no le quitaba el sueño ni le amargaba los modestos goces de la vida, mientras que a Pascal la duda le dilaceraba el alma. No la duda metódica, puramente intelectual, de Descartes, quien en realidad nunca dudó de nada, sino la duda viva y angustiada, que, como un íncubo, clama y reclama su obsesión.

Nada sabemos ni nada podemos saber. Está bien; renunciemos a la solución teórica del gran arcano. Pero es que queda en pie un problema práctico: ¿qué actitud asumiremos frente a lo inexcrutable? Es indiferente o corremos un peligro si por suerte no acertamos.

¿Hemos de jugar la existencia de Dios en una apuesta a cara o cruz? Arriesgaríamos quizá en este juego nuestra dicha o nuestra miseria y abstenernos sería lo prudente, si no fuera forzoso decidirse, pues la vida está por delante y la hemos de vivir.

El inextinguible matemático que alienta en el fondo de Pascal calcula un momento las probabilidades del caso, pero muy luego advierte la necesidad de buscar distinta vía para salir del laberinto.

Se trata de un problema humano. Pascal se aflige de la miserable condición del hombre. No solamente de la exigua capacidad de su entendimiento, sino mucho más aún de su degradación moral.

El hombre hermana el instinto de las bestias a un anhelo de grandeza infinita, pero vive despreocupado de su destino.

En sentencias de un pesimismo acre, comparables a las máximas de La Rochefoucauld, Pascal castiga la torpeza de su especie; el yo es aborrecible; es la fuente de todo egoísmo y envilecimiento. Con sagacidad psicológica descubre las flaquezas íntimas de nuestra vida, y su sentido moral se subleva ante el espectáculo de los pequeños intereses, de las mezquinas vanidades, de las bajas pasiones que consumen la existencia sin saciarla.

Si con caridad recuerda la inconsciencia e ingenuidad de los humildes, se indigna y compadece con las clases sociales que arrastran su existencia entre la disipación y el tedio. La concupiscencia es el gran mal.

Acosado por estas tribulaciones, ante el desastre de la razón, movido por el vehemente impulso de su alma, Pascal invoca una inspiración superior al conocimiento sensible o inteligible, se acoge a convicciones que brotan imperiosas de su espíritu, porque al fin el corazón tiene razones que la razón no conoce. Todo nuestro raciocinio obedece al sentimiento.

A pesar de todas las miserias que nos estrangulan, un instinto indomable nos eleva, y en la conciencia de su bajeza se manifiesta aún la dignidad del hombre.

A la edad de treinta años, tras larga lucha íntima, Pascal ha hallado la ley de su existencia, y en la comunión mística con lo Eterno, en la intuición inmediata de su Dios, encuentra la paz de todas sus dudas.

La gran experiencia íntima, que en todos los tiempos, en todos los países, bajo el imperio de las creencias más diversas, estremece de vez en cuando a un espíritu selecto, siempre se distingue por el mismo contenido.

En su arrobamiento, desligado de ataduras terrenales, el

místico halla la sensación de la libertad, se siente identificado con lo absoluto, con la esencia misma de lo increado. Al replegarse sobre sí mismo, no cae en el vacío de la abstracción; le embarga la plenitud de un sentimiento inefable, la visión beatífica que sólo con imágenes incongruentes logra traducir en palabras.

« Esta elevación, dice Pascal, es tan eminente y trascendente que no se detiene ante el cielo, no se satisface ni aún más allá, ni con los ángeles, ni con los seres más perfectos. Atraviesa todas las criaturas, sólo ante el trono de Dios el corazón se rinde y halla su reposo. Y comienza a considerar como una nada todo cuanto, perecedero, ha de retornar a la nada; el cielo, la tierra, su cuerpo, sus parientes, sus amigos, sus enemigos, sus bienes, la pobreza, la desgracia, la prosperidad, el honor, la ignorancia, la estima, el menosprecio, la autoridad, la indigencia, la enfermedad, la salud, la vida misma ».

No logramos sino con un esfuerzo quizá penoso darnos cuenta de este fenómeno de la fe, universal sin embargo, persistente al través del tiempo, hecho positivo que arraiga en las mismas entretelas del corazón humano.

Reviste las formas más extrañas y anima con igual impulso las huestes contrarias. Alza a los humildes hasta los brazos de la cruz, pone el sayal sobre la soberbia de los grandes y plasma la suficiencia de los fatuos. Mueve las multitudes y se exalta en espíritus singulares.

Se contamina con las supersticiones más burdas, se degrada con las pasiones más vehementes, se aferra a vanas fórmulas e irradia serena y luminosa en la mente de Plotino o de Rabindranath Tagore.

Habituados al indiferentismo de nuestro ambiente, se nos

escapa el sentido profundo del problema religioso, y algunas veces hasta lo confundimos con la apreciación de un sistema determinado de dogmas, cultos y ritos. Estos pueden coincidir o no con la actitud religiosa, que es una disposición afectiva de nuestro espíritu, pero no son en realidad sino manifestaciones simbólicas, medios de expresión sustituibles por otros. No existe la visión mística materializada. Lo dijo Kabir: El incondicionado no se encierra en el templo ni en la mezquita, no lo contiene la iglesia ni la sinagoga, destella su luz por el universo y cabe en la morada de tu corazón.

Pascal, si bien encuadró su actitud religiosa en formas tomadas del Cristianismo, dispuso de la doctrina ortodoxa con soberana libertad. La iglesia como tal, la organización jerárquica, el papado, el culto externo, poco le interesan. En la enumeración de cosas deleznable, de las cuales se ha desprendido, se halla también la autoridad.

A las Escrituras apela, pero no con intención escolástica. « Porque la Escritura sagrada, exclama, no es una ciencia del espíritu, sino del corazón; sólo la entienden los hombres de corazón recto; la caridad no es solamente el objeto de la Escritura sino también su clave ».

Luego se abandona a disquisiciones teológicas. En el pecado original descubre la raíz de la corrupción del hombre y la necesidad de redención que no puede alcanzar por medios propios. Su impotencia requiere el auxilio indispensable de la gracia. Por ahí viene a coincidir Pascal con la congregación jansenista de Port Royal.

Inspirados por San Agustín, padre de la iglesia y de todas las herejías, los jansenistas, no muy numerosos pero distinguidos por la calidad y el fervor de sus adherentes, constituían una secta que, a pesar de sus divergencias con la curia,

se obstinaba en pasar por católica. Esta posición híbrida e inconsecuente la mantuvo en perpetuo conflicto con la autoridad que decían reconocer.

Eran una especie de puritanos católicos; sometido a austera disciplina, les obedeció el convento de monjas de Port Royal y en torno del mismo formóse un núcleo de ascetas intelectuales, creyentes y dialécticos, diestros en la polémica. Dividían su tiempo entre el cilicio y el libro, y contaban con hombres de valía como Arnaud, Nicole, Singlin y tantos otros.

A ellos se afilió Pascal con estrecha amistad, pero no con entera sumisión. Siempre se mantuvo superior al medio, como no lo disimula Saint Beuve, el historiador de Port Royal. Poco a poco se emancipó de la posición sofista de sus compañeros y se distanció de la doctrina medrosa, consciente de hallarse fuera del catolicismo romano.

Entretanto la Sorbona se abocó al examen de ciertas tesis jansenistas sobre la Gracia, denunciadas como heterodoxas. Los gestores fueron los jesuitas, que ya habían arrancado a la curia resoluciones condenatorias y ahora deseaban darles consecuencias prácticas.

La influencia de Port Royal molestaba a la poderosa Compañía, y tras la Gracia teológica se ocultaba una rivalidad menos abstracta.

En aquellos tiempos de la Contrarreforma, cuando las luchas religiosas se complicaban con las políticas y en torno del trono se agitaban hugonotes y frondistas, la Sociedad de Jesús perseguía con hábil tenacidad los objetos de la restauración católica. Les importaba ante todo poseer la voluntad de los dueños del poder político, y al efecto empleaban sin escrúpulos los medios conducentes al fin.

Profesaban un cristianismo mitigado por todas las consi-

deraciones mundanas, reducido casi a las meras prácticas del culto externo, al cumplimiento mecánico de ritos religiosos. Tengamos presente la mentalidad supersticiosa de la época; para un gentilhomme solía ser un menor cargo de conciencia matar a un adversario a mansalva que promiscuar en día de ayuno. Esta actitud devota, sin asentimiento interno, contaba a veces con la laxitud de los jesuítas que, lejos de toda austeridad pedante, eran en resumidas cuentas el polo opuesto de los jansenistas, a quienes por poco tildaban de calvinistas. Los teólogos contrarios retribuían este cargo con el reproche de pelagianos, posición también heterodoxa.

Arnauld había sido acusado y corría peligro. En esta ocasión intervino Pascal. En intervalos oportunos lanzó a la publicidad diez y ocho panfletos, que en los círculos dirigentes de París causaron honda impresión y se reunieron luego en un volumen con el nombre de « Cartas provinciales ». El genio del autor supo hacer de aquella empresa, casi, diríamos hoy, periodística, un libro imperecedero no obstante haber sido quemado por mano del verdugo.

No es mi propósito hablaros de las « Cartas provinciales ». Tenéis la obligación de conocerlas.

Las energías de una inteligencia superior, la fortaleza de un alma íntegra y las dotes del hombre de letras, se emplean en la crítica de la religiosidad postiza. La moral casuista, las reservas capciosas, la ductilidad servil, la ausencia de sentido ético y la perversión del evangelio, se exhiben con implacable ironía unas veces y con recia vehemencia otras. La Sociedad de Jesús nunca pudo sanar de semejante ataque. En esta diatriba honesta se inspiró Molière para escribir su *Tartuffe*.

La entereza de Pascal la hallamos asimismo en numerosos fragmentos de la obra interrumpida por su muerte; la publi-

cación póstuma se hizo con el nombre de « Pensamientos », y de ellos quiero citar algunos, sugeridos por el orden social.

.....

Si despojamos al juicio de Bergson de cierto chovinismo circunstancial, podemos en efecto considerar a Descartes y a Pascal como los dos fundadores de la filosofía moderna. En su orientación racionalista el primero, y en la anti-intelectualista el segundo.

Por de pronto, casi durante dos siglos, había de prevalecer el racionalismo, hasta la aparición de su gran demolidor.

El romanticismo dió lugar al auge, un poco exuberante, del anti-intelectualismo, y el positivismo luego, en reacción violenta, quiso extinguir la especulación filosófica.

Otra vez nos encaminamos a nuevos rumbos. ¿En qué puede guiarnos Pascal?

Por cierto, no hemos de reabrir el debate sobre el pecado original, ni sobre la Gracia suficiente y eficiente. No volveremos a creer en los milagros, ni pueden servirnos de norma las soluciones personales que halló para sus afanes.

No está ahí la importancia de Pascal. Está en la actitud espiritual con que afirma los valores éticos, frente a las ficciones, a las simulaciones de un vano ritualismo y verbalismo.

Está en la acentuación de la personalidad humana, como problema superior a los problemas cósmicos.

Está en la hegemonía atribuída al impulso ideal de la voluntad sobre la razón, mero instrumento pragmático.

Está en haber señalado la especulación lógica como un juego sofista y haber negado el método geométrico en los dominios inconmensurables de lo subjetivo.

Nos es un ejemplo, porque hizo concordar sus actos con

su doctrina, porque vivió su vida propia sin coacción ni cobardía, como le plugo a su soberana voluntad, porque no separó su verdad del Bien y de la Belleza, porque no adoró ídolos extraños y sólo rindió culto al Dios que le estremecía el alma.

Y sin invadir el respetable dominio de la teología, séanos permitido también una pequeña exégesis. Estimo que el pecado original es nuestro remoto abolengo, el residuo ancestral, el instinto gregario, la servidumbre opaca de la que nos hemos de redimir por la afirmación de la libertad y de la dignidad humanas.

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE KANT ¹

ES PRECISO perder el miedo a Kant y lograr un concepto acabado de su posición filosófica y de su misión histórica. Al efecto le conviene reducir la amplificación dialéctica y suprimir la jerga escolástica de su exposición, para desentrañar las doctrinas fundamentales, claras y precisas. Sin amenazarlas, apartemos por ahora las partes accesorias de su gran obra.

Descartes parte del silogismo de su axioma fundamental — *cogito, ergo sum* — y termina por caer en el achacoso dualismo, que opone la substancia extensa a la pensante, la materia al espíritu, el alma al cuerpo, el mundo sensible al inteligible, el dato empírico a las ideas innatas de la razón.

La metafísica se halla luego en presencia del más escabroso de sus problemas: determinar la relación entre dos mundos esencialmente distintos. La solución aparente de Espinosa — *ordo idearum, idem est atque ordo rerum*, — si bien lógica, repugna a la tradición ortodoxa y no contribuye a extinguir la controversia intestina en el campo de la especulación racionalista. Tampoco arraigan el Ocasionalismo y las sutilezas de la Armonía preestablecida.

Entretanto el Empirismo inglés, concentrado con propó-

¹ La *Introducción al estudio de Kant* fué publicada en *Verbum*.

sitos prácticos en la exploración del mundo sensible sobre la base de la experiencia, descubre la necesidad de analizar las condiciones de nuestro conocimiento, y, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke califica a nuestro espíritu de Tabla rasa, en la cual sólo se inscribe el dictado de los sentidos: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*.

En su *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*, Leibniz le replica: En efecto, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, NISI INTELLECTUS IPSE.

Aquí toma la cuestión Kant, precedido ya en su labor crítica por el escepticismo nominalista de Hume, que en los conceptos universales — la causa, la substancia, etc. — no vé sino abstracciones de origen empírico, los despoja del carácter de necesidad y solamente les concede un valor precario.

Kant se apresta a examinar la tesis opuesta y a hacer el inventario de nuestro dominio intelectual a fin de saber si efectivamente disponemos de medios para llegar a un conocimiento metaempírico.

Se encara con los racionalistas, les reprocha la esterilidad de sus tentativas metafísicas, tan variadas y contradictorias como poco convincentes. Les pregunta con qué derecho emplean los conceptos universales, para descubrir una realidad trascendente.

Se encara también con los empiristas y les dice: Bien, todo conocimiento deriva de la experiencia, pero, ¿cómo realizamos la experiencia? La materia del conocimiento nos es dada, convenido, pero, ¿qué medios poseemos para aprehender, sistematizar y relacionar el dato empírico?

Si abstraemos el contenido empírico del conocimiento, nos quedaría la razón pura, ¡examinémosla!

¿Qué es la razón pura? Es la supuesta tabla rasa de Locke, el *intellectus ipse* de Leibniz, las condiciones previas del conocimiento que determinan, no su contenido, sino la forma propia que reviste en la especie humana.

Kant llama a estas condiciones subjetivas, pero no ha de entenderse esto en el sentido de que sean formas sujetas al albedrío individual, sino elementos necesarios del conocimiento, aunque radicados *a priori* en el sujeto. Constituyen en su conjunto la capacidad cognoscitiva preexistente.

En tres etapas se realiza la empresa crítica.

En la *Estética trascendental* Kant examina el hecho de la intuición sensible y la halla supeditada a dos formas de la intuición pura, que son el espacio y el tiempo.

El espacio no es un dato empírico transmitido por algunos de nuestros sentidos, ni un concepto abstraído de los objetos extensos. Si los percibimos extensos, es porque ya disponemos *a priori* de la visión del espacio. El argumento del caso es la imposibilidad de suprimir la noción de espacio, aunque suprimamos mentalmente todo su contenido. No lo podemos suprimir porque no está fuera de nosotros, sino en nosotros mismos, inseparable de nuestra propia existencia como seres conscientes. El concepto de la extensión, abstraído de las cosas, no posee los caracteres del espacio, que concebimos como una magnitud única, infinita y necesaria.

Otro tanto ocurre con el tiempo, si bien existe entre éste y el espacio una diferencia fundamental. El espacio es solamente la forma de la intuición de los objetos externos, que conceptuamos opuestos al yo, mientras que el tiempo es la forma común de los hechos objetivos y de los subjetivos.

Pasa Kant a examinar en la *Analítica trascendental* las formas del entendimiento, a las cuales llama categorías.

Elige por punto de partida los cuatro conceptos fundamentales de la lógica formal, en la cual entiende hallar las normas reales del pensar — la cantidad, la calidad, la relación y la modalidad — y descubre para cada uno tres conceptos fundamentales, de los cuales siempre el tercero es la síntesis de los dos primeros.

Así las categorías de la cantidad son la unidad, la pluralidad y la totalidad. Las de la calidad son la afirmación, la negación y la limitación. Las de la relación: la sustancia, la causalidad y la acción recíproca. Las de la modalidad: la posibilidad, la existencia y la necesidad.

De esta manera construye Kant su conocida tabla, con una docena justa de categorías, conceptos con los cuales la metafísica racionalista acostumbraba levantar sus frágiles y problemáticas construcciones. La crítica les niega semejante empleo.

Es cierto que no son abstracciones de origen empírico, porque revisten el carácter de necesidad que jamás se encuentra en las conclusiones inductivas. Son formas apriorísticas del entendimiento, ninguna duda puede eliminarlas, pero son meros instrumentos para realizar el conocimiento. *Las categorías sin contenido intuitivo son vacías.* Solamente cuando se aplican a datos empíricos sirven para establecer entre ellos un nexo y una relación. Aunque imprescindibles, por sí solas no constituyen ningún conocimiento, si bien son el integrante discursivo de toda experiencia. Sin duda podemos afirmar *a priori* que todo efecto tiene una causa, pero tan sólo la observación empírica nos dirá de qué efecto y de qué causa concreta se trata.

Por fin, en la *Dialéctica trascendental* se analizan ciertos conceptos últimos que elabora nuestro engranaje men-

tal, cuando se abandona a su propio impulso y trasciende el dominio no sólo de la experiencia sino de toda experiencia posible. Estos conceptos se distinguen de las categorías del entendimiento porque carecen de contenido empírico y nunca pueden adquirirlo.

Kant les llama *Ideas*, por la tendencia de nuestro espíritu a atribuirles una realidad inteligible como a las ideas platónicas. Del examen crítico se desprende que estas ideas no constituyen un conocimiento cierto, porque carecen y siempre carecerán de comprobación intuitiva. Por otra parte, son contradictorias en sí mismas.

La idea del Yo — es decir, la del alma — está viciada por paralogismos irremediables que esencialmente consisten en substituir al sujeto lógico un sujeto real. El Yo no es sino la síntesis final de los hechos de orden subjetivo, una hipóstasis imaginada.

La idea del Universo conduce a antinomias, igualmente lógicas y absurdas. Kant enumera cuatro antinomias, en las cuales se opone a la tesis una antítesis: la primera opone la existencia finita a la existencia ilimitada en el espacio y en el tiempo; la segunda opone lo simple a lo complejo; la tercera, la libertad a la necesidad; la cuarta, lo relativo a lo absoluto.

Por fin, la idea del Ser absoluto — Dios — se substrahe a toda demostración racional. Kant examina la prueba ontológica, la cosmológica y la teleológica y las halla a las tres insuficientes.

Sin ser arbitrarias, pues derivan de un proceso racional, estas ideas no pasan de ser ficciones trascendentales y para el conocimiento sólo poseen una capacidad regulativa, no constituyente como las categorías.

En resumen, la experiencia se realiza por la conjunción de

datos empíricos variables y de formas subjetivas constantes. Así constituímos el objeto por la apercepción sintética.

Apercepción y no percepción, porque el conocimiento no es una simple recepción pasiva, sino una elaboración activa a la cual concurre el sujeto.

No sabemos, pues, de la realidad sino a través de nuestros medios cognoscitivos, así como se nos aparece. Ignoramos lo que pueda ser fuera de estos medios. Lo ignoraremos siempre, porque no podemos prescindir de ellos.

Es decir, nuestro conocimiento no es real sino fenomenal. Se establece una distinción entre el *modus cognoscendi* y el *modus essendi*. La realidad misma en su propio ser, la Cosa en sí, es un nómeno inaccesible y no es objeto del Conocimiento.

Por cierto, para nosotros la realidad se agota en el estado de conciencia. ¿A qué, entonces, mantener el problemático nómeno que no se ofrece a nuestra intuición y al cual no es lícito aplicar las categorías del conocimiento? Otros no habían de tardar en identificar el pensar con el ser, eliminando el, al parecer, superfluo nómeno oculto tras de las cosas. Kant no lo entendía así; no quería extraviarse en un idealismo de ensueño, protesta de la analogía que se supone entre su teoría y la de Berkeley.

¡Con razón! El idealismo absoluto al subordinar el mundo objetivo al sujeto, y al suprimir el nómeno como cosa en sí, no hace más que reemplazarlo. En lugar de colocarlo tras de las cosas, le coloca trás del Yo, crea el sujeto en sí, el espíritu en sí, que es otro nómeno.

A su vez, el realismo se vuelve ridículo cuando afirma conocer las cosas y no solamente su representación mental,

para excluir luego de su metafísica al sujeto como una entidad despreciable. ¡Pretende conocer el nóumeno!

Es que el nóumeno no es más que el concepto del Ser, que una coerción lógica nos obliga a postular, porque lo relativo exige lo absoluto, si no hemos de caer en el solip-sismo o en el nihilismo.

Es obvio, que si el nóumeno, como lo afirma Kant, no es objeto del conocimiento, no subsiste medio racional alguno para superar la experiencia y la metafísica como ciencia no es posible. Nuestro conocimiento tropieza con un límite infranqueable, aun cuando la misma sensación del límite nos sugiera la certidumbre del más allá. Pero quien quiera explorarlo, quien experimente en su espíritu la obsesión del enigma, renunciará a la solución racional, a la certeza de la ciencia, y buscará en las profundidades de su alma, en el acervo de sus convicciones personales, la metáfora que le exprese lo in-excrutable.

Porque, en efecto, la metafísica es una exigencia ineludible de nuestra razón, de nuestro sentimiento y de nuestra voluntad. La necesidad metafísica es un rasgo humano y no se emancipan de ella ni aquellos que la niegan.

No lo desconocía Kant. Hemos de renunciar, sí, a la pseudo-ciencia de la vieja metafísica, a la ilusión de querer transportar la exactitud matemática a las construcciones especulativas de nuestro raciocinio abstracto. Ya en el prólogo de la *Crítica* lo anuncia el maestro: Es necesario destruir el dogmatismo de una supuesta ciencia (metafísica), para dar lugar a la fe. El término fe no significa aquí la subordinación a alguna superstición mitológica, ni a una autoridad extraña a nuestra propia conciencia; tal propósito no cabía en el espíritu libre de Kant.

Significa la existencia de imperativos arraigados, que obligan a creer en la visión de un fondo trascendente de las cosas, si inaccesible a la teoría, prácticamente eficaz aunque alógico. El Dios, que no podemos aprisionar en la red de nuestros argumentos, alienta con fuerza viva en nuestra conciencia.

El sentimiento de la responsabilidad supone una Libertad que, si no tiene cabida en el mundo fenomenal, ha de ser la expresión de un principio noumenal, fuente de nuestra personalidad autónoma. Sólo un ser libre puede ser responsable.

En el sentimiento de la obligación ética, que como imperativo categórico se cierne sobre nuestra flaqueza humana, hallamos, pues, la prueba, a la vez, del origen y de la finalidad metafísica de nuestro ser.

No cruzamos por este mundo fenomenal para satisfacer nuestros instintos, servir nuestros intereses o afectos, realizar nuestro bienestar o nuestra dicha, sino para cumplir lisa y llanamente con nuestro deber.

Si bien no los contradice, esta conclusión no fluye de los resultados negativos de la crítica de la razón pura, pero la impone el examen de la razón práctica y el testimonio directo de la conciencia.

Así se abre, si no una puerta, por lo menos una ventana sobre las lontananzas de lo ignoto. El filósofo se extasía en la contemplación de la ley moral, luz de la conciencia, sublime como el cielo estrellado, que en la noche nos envía sus destellos luminosos desde las amplitudes del infinito.

Esta breve exposición esquemática de la *Crítica* que dedico a mis alumnos, no refleja sino su pensamiento fundamental y no su densa dialéctica y sus frondosas ramificaciones. Es deficiente como todos los esquemas, y no debe servir para simular un conocimiento, que solamente se adquiere por el estudio propio.

Por otra parte, el gran filósofo no debe convertirse para nosotros en una autoridad dogmática. A pesar de su genio, también Kant obedece a las sugerencias del momento histórico que le tocó vivir y el peso de la tradición alguna vez lo abruma.

No obstante, su obra viene a ser el punto de arranque de una nueva época en la historia de la Filosofía. El siglo XIX no discute sino los problemas que Kant ha planteado y, lo acepte o lo contradiga, lo mente o lo calle, toda polémica gira en torno de la posición crítica. Como toda obra fundamental, también ésta se presta a las exégesis más diversas y no siempre quienes más invocan el nombre de Kant están más cerca de él. Si resucitara, el mayor asombro le inspirarían los titulados Neo-Kantianos.

Una obra de análisis tan hondo, como la *Crítica*, nunca puede ser de fácil lectura. Kant, empero, ha acrecentado aún las dificultades, con la excesiva sutileza de su afán dialéctico, con el giro escolástico de su prosa y el desaliño de la forma literaria. No avanza sin las premisas y definiciones más prolijas, no se detiene sin insistir con reiterado empeño en sus conclusiones. Representa la *Crítica* el suicidio del racionalismo, por sus propios medios.

Se ha reprochado a Kant no haber salvado la diluación entre la intuición y el entendimiento, es decir, entre la materia del Conocimiento y las formas del mismo. Deja subsistente la oposición del mundo externo y del interno y queda en pie el conflicto entre el sujeto y el objeto, pues ambos factores participan en la elaboración de nuestra concepción mundial.

La obligación de referir el conocimiento a un principio único es una exigencia mal fundada. Si el examen atento y profundo de los hechos nos lleva a una conclusión dualista, fuerza será conformarse con ella y abandonar a la especulación metafísica el placer de hallar la unidad supuesta. De hecho, cuantos la afirman *a priori*, acto continuo se ven constreñidos a desdoblarla en la oposición evidente del sujeto y del objeto. Luego, ¿con qué derecho aplicamos las categorías de la unidad o de la pluralidad a lo trascendente, si solamente tienen sentido dentro del mundo fenomenal?

Paréceme, sin embargo, mal trazada la línea divisoria entre lo subjetivo y lo objetivo. El propósito de Kant, sin duda, es afirmar la dignidad de la personalidad humana y hacer de la conciencia un centro de actividad espontánea. Pero, si realmente, como es inevitable reconocer, las dos formas de la intuición y las doce categorías, a pesar de llamarlas subjetivas, son integrantes necesarias del conocimiento, el mundo fenomenal en su desarrollo vuelve a mecanizarse. Y en efecto Kant le supone sometido a un determinismo universal.

De ahí resulta que la Libertad, verdadero carácter de la personalidad, quede relegada al mundo noumenal y surge la gran dificultad de conciliarla con el determinismo fenomenal, que permite construir las ciencias exactas y naturales.

No precisamente para Kant, que ha renunciado expresa-

mente a la solución teórica y no se aflige por una antinomia más. El ha reconocido la incapacidad de la metafísica racional para resolver los últimos problemas, y suple su insuficiencia con las afirmaciones directas de la conciencia. Más aun, ante el conflicto, atribuye a la razón práctica la primacía sobre la especulativa, que no puede negar, como un hecho de conciencia, la existencia de nuestra personalidad moral.

Pero al reanudar otra vez la tentativa de una sistematización metafísica, el idealismo alemán creyó necesario superar también esta antinomia y hallar un acomodo entre la libertad noumenal y el determinismo fenomenal. Malgastó sus mejores esfuerzos con una libertad que precede a nuestra existencia y no interviene en ella. ¡La libertad, o es un hecho vivo de la conciencia o no existe!

Por mi parte afirmo su existencia. El dualismo del sujeto y del objeto, se reduce, precisamente, a la oposición de la libertad y de la necesidad. Lo necesario es lo objetivo, toda la trama de los hechos vinculados por el principio de la causalidad física, sustraídos al arbitrio personal. Frente a ellos, al sujeto no le queda sino la acción, mejor dicho, la reacción, de acuerdo con los valores y finalidades que promulga, como expresión de su voluntad, y realiza en la medida de su poder, siempre creciente en el transcurso de la evolución biológica e histórica. Pero si todo obedece a la necesidad el sujeto desaparece.

En la actualidad, la concepción dinámica del universo ha prevalecido de una manera tan decisiva, que nos extraña, en el sistema de Kant, la ausencia del concepto del devenir, como principio fundamental. Ocupa Kant, sin embargo, un puesto eminente en el desarrollo de la concepción dinámica. Anticipóse a La Place con una teoría genética del sistema solar, coincidió con Boscovich en el concepto energético de la materia, en el dominio de la biología entrevió la existencia de un nexo en el desarrollo de las especies y al proceso histórico de las colectividades humanas señaló una finalidad ideal. Pero en su teoría del conocimiento no encaró la posible faz genética o evolutiva; el problema era extraño a su manera de pensarlo, aunque hubiera podido plantearlo sin contradirse.

En el siglo XIX el problema gnoseológico no ha dejado de debatirse un solo momento. Citaré como características tres soluciones tomadas de la filosofía inglesa.

Hamilton vivifica las tradiciones de la Escuela Escocesa, con el estudio de Kant: La conciencia no puede ser definida, porque es ella la condición de todo conocimiento. Pero puede ser analizada, y su primera afirmación es que algo existe, luego que lo existente se divide en Yo y No-Yo. De esta oposición del sujeto y el objeto, que se condiciona recíprocamente, y de la incognoscibilidad del principio fundamental, deriva la relatividad de nuestro conocimiento. Pensar es condicionar. Imaginamos los fenómenos externos en el espacio y el tiempo, los internos en el tiempo. Al espacio, lo mismo como al tiempo, no podemos representarlo ni como

un máximo, ni como un mínimo: cuanto existe en el espacio o en el tiempo, de consiguiente, siempre es limitado y relativo. La conciencia no puede salvar esta barrera. Lo incondicionado no es representable ni cognoscible y solamente puede expresarse en términos negativos: lo absoluto, lo infinito. El error de la metafísica consiste en atribuir a estas negaciones un valor positivo.

Stuart Mill reproduce la teoría de la tabla rasa, la defiende con una argumentación sólida y atribuye todos nuestros conocimientos, inclusive los conceptos universales, a la experiencia del individuo. Nos ofrece el esfuerzo más poderoso en este sentido, que difícilmente será superado y probablemente será el último.

Herbert Spencer encuadra el problema en su teoría genética y distingue entre la experiencia individual y la de la especie, constituída por disposiciones atávicas. Aquellos conceptos que no pueden ponerse en duda, es decir, que revisiten el carácter de necesidad, resabios heredados de las experiencias más remotas, son las resultantes de la evolución biológica, se hallan virtualmente *a priori* en el individuo, si bien su origen también es empírico y su carácter universal proviene de un arraigo orgánico. Los estados de conciencia, único objeto de nuestro conocimiento, reflejan, pues, una realidad efectiva, aunque incognoscible. Son formaciones simbólicas que transfiguran la realidad, pero la afirman como independiente del sujeto conscio.

1923.

K A N T *

EN SU SEGUNDO centenario, lejos de la comarca que le vió nacer, en esta extremidad del continente austral, evocamos el numen imperecedero de Emanuel Kant.

Tal homenaje ha de serle grato, pues aquel espíritu de amplitud universal se complacía en explorar mentalmente las más extrañas regiones del globo y los pueblos de índole más diversa.

El hombre aquel, que jamás traspuso los aledaños del terruño nativo, abarcaba, sin embargo, con visión genial, la redondez de la tierra. El, por muchos años, hubo de regir la cátedra de geografía física y sus deberes docentes no estaban reñidos con sus inclinaciones propias. Sólo que, a las vegadas, solía exceder los deberes de su magisterio oficial.

La posesión de las matemáticas y de su aplicación a la teoría del movimiento le permitió intentar una solución mecánica del génesis cósmico y concebir el proceso dinámico de una evolución física continuada hasta nuestros tiempos. Luego, al retornar de los orígenes remotos, su mirada penetraba los horizontes del futuro y preveía al planeta, sometido por la ciencia al dominio de una humanidad conciliada en las normas universales de un derecho común.

* Este trabajo fué leído en el acto organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en 1924, con motivo del segundo centenario de su nacimiento.

Esta compenetración con las ciencias exactas y naturales y este amor a los asuntos de interés positivo, le emanciparon de la opresión académica y le devolvieron la libertad intelectual, porque también su espíritu había sido deformado por la escuela híbrida que pretendía adaptar la filosofía moderna a los menguados moldes de la tradición. Nacido no solamente fuera de la universidad, sino en oposición a ella, el movimiento renovador de la filosofía europea, continuado después de Descartes, por Espinosa y Leibniz, declinaba hacia su ocaso. Agotada la fuerza viva de su primer impulso, la rebeldía de antaño, en sus postrimerías, se sometía mansa a la domesticidad de los claustros.

En efecto, si Wolff, el fecundo autor de manuales filosóficos, pudo, a los ojos de sus contemporáneos, pasar también por filósofo, en realidad no representa sino el aderezo didáctico de doctrinas ajenas, atenuadas y diluídas, para los menesteres de una enseñanza compatible con la rutina consagrada. Pero semejante metafísica sin problemas, provista de una contestación verbal, aun para las preguntas más arriesgadas, ¿cómo había de prosperar en el ambiente irónico y descreído del siglo? No había de ocultar tampoco su flaqueza al espíritu reflexivo y penetrante, consciente al mismo tiempo de la necesidad de la metafísica y de su fracaso.

¡La primer antinomia!

No de aquellas que más tarde habían de desarrollarse con maestría dialéctica, con el rigor de conclusiones finales, opuestas e irreductibles, sino la antinomia viva que desgarrar el alma, hostigada por el ansia y la impotencia del saber.

Pero quizás la filosofía empirista, la construcción sensata de los pensadores ingleses, la flor del método inductivo,

ofrecería conclusiones más valederas que las creaciones pseudo-geométricas del racionalismo. El mismo Voltaire, ¿no se declara acaso discípulo de Locke y toda la Enciclopedia no lo explota y exagera?

Pues bien, Hume, en páginas incisivas, acaba de hacer el examen final de la filosofía y descalifica su ley excesivamente feble. Y esta sentencia bien fundada no la habían de desvirtuar los honestos predicadores del sentido común, los fundadores ingenuos de la escuela escocesa. Es Hume la expresión más vigorosa del inevitable escepticismo, que señala el fin de todos los ciclos filosóficos. Pero — asunto grave — su crítica implacable no se conforma con socavar los fundamentos bien deleznable de la metafísica llega a conmover también los cimientos de la ciencia.

El origen empírico de los conceptos universales, los priva del carácter de necesidad, los anula para la especulación trascendente y, empleados en la ciencia, sólo permiten inferir conclusiones precarias. El mismo concepto de la causalidad, sugerido por el hábito, podría ser desmentido por un hecho nuevo y quizás mañana no amanecería el sol en el sitio que le señala el cálculo astronómico.

Si los reparos de Hume alcanzaron a desvanecer en Kant los últimos ensueños dogmáticos, no pudieron, sin embargo, conmover su fe en los postulados de la ciencia, ni arrastrarlo hacia los tremedales del escepticismo. La metafísica como ciencia podrá sacrificarla, seguro de que no había de perecer, pero su espíritu, disciplinado en el estudio de Newton, no admitía duda sobre el imperio de las leyes naturales.

Son los escépticos, exclama, una especie de nómades de la filosofía, pues desdeñan la labor persistente. Y se aprestó a realizarla él.

No con un impulso genial. Su obra nace en lenta y penosa meditación, la forja con metódico plan, en términos pretéritos, pues en los odres del viejo formulismo vierte el caudal efervescente de sus ideas nuevas, atento a rebatir la argumentación intelectualista con sus propias armas. Así le sorprende el atardecer de la vida, porque, según dijo Hegel, sólo a la hora del crepúsculo alza el vuelo el ave de Minerva.

Kant, por fin, plantea en los primeros renglones de la *Crítica de la Razón Pura*, su problema fundamental: Sin duda todo conocimiento deriva de la experiencia, pero, ¿qué es y cómo se realiza la experiencia? De la contestación dependerá, luego, si es posible superarla y qué valor ha de atribuírsele en su propia esfera.

No es ésta la ocasión de seguir al filósofo en su escabroso análisis.

La manera de enunciar el problema es novedosa, más aún la solución, que si termina con las pretensiones de una especulación exhausta, señala, en cambio, nuevos rumbos al pensamiento filosófico.

Desde entonces la teoría del conocimiento, el problema gnoseológico, se convierte en el tema previo de toda investigación filosófica.

La experiencia no es un hecho simple, ni nuestra mente un receptáculo pasivo de impresiones externas. La experiencia es la resultante de la materia del conocimiento, que nos es dada, versátil e inestable, y de las formas preexistentes del conocimiento, constantes y forzosas, que unifican entre sí con nexos fijos los múltiples datos, en la apercepción sintética del objeto. Sólo del concurso de estos dos factores, intuitivo el uno, discursivo el otro, surge el conocimiento.

Aislados serían impotentes porque las formas en sí son vacías y las intuiciones caóticas.

Termina aquí la controversia secular sobre los conceptos universales — que con el nombre de ideas innatas, de conocimientos *a priori* — alimentó la polémica entre racionalistas y empiristas. Kant convierte los conceptos necesarios en categorías intrínsecas del entendimiento, hace de ellos el aparato dinámico con el cual nos apoderamos de la realidad empírica y la organizamos, pero fuera de ésta sin función alguna. Por sí solos, estos conceptos formales no constituyen conocimientos; de consiguiente, las construcciones especulativas en que los empleamos carecen de contenido y la metafísica como ciencia es imposible. Es cierto que más allá, perdido entre brumas, flota todavía un residuo incoercible: la cosa en sí, el nómeno; pero, reacio al conocimiento, las categorías no le son aplicables.

He aquí la parte negativa de la crítica: ella valió a su autor el mote de omnidemoledor. No olvidemos la parte positiva.

Si las categorías no nos permiten superar la experiencia, responden, empero, de su verdad científica, porque no son meras abstracciones de origen empírico, sino las condiciones que, lógicamente, preceden toda experiencia posible y permiten realizarla y preverla, porque son sus formas inmanentes y necesarias. No haya, pues, cuidado que el principio de la causalidad falle, en tanto el pensamiento aliente en nosotros, porque le está incorporado como parte integrante e inseparable. Es precisamente de las formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo, también radicadas en la conciencia, que ningún esfuerzo mental puede suprimir, de las cuales derivamos relaciones matemáticas y la formulación exacta de

las leyes naturales, que les imprime el carácter de necesarias.

En efecto, según Kant, el valor de una ciencia depende de la verdad matemática que contiene, porque « ciencia propiamente, no es sino aquella cuya certeza es apodíctica ». En rigor, pues, debiéramos reservar el nombre de ciencia para aquellas que poseen un objeto espacial y mensurable y puedan expresar sus principios generales en ecuaciones aritméticas. Pero hay regiones donde falla el cálculo, donde no penetra la certeza matemática, donde no es posible hacer ciencia, porque no existe la ley necesaria.

El siglo XIX descuidó esta enseñanza. Le atormentó el afán de superar las prudentes antinomias kantianas, primero en la reconstrucción romántica de la metafísica, luego con su repudio positivista.

La especulación idealista de los románticos, absorta en visiones trascendentes, trascordada del mundo empírico, ignoró la existencia plebeya de las matemáticas y el más grande de sus sistemas intentó disolver el proceso físico de la naturaleza en el proceso dialéctico. Luego, a la inversa, el positivismo quiso llevar las matemáticas a esferas donde no impera ni la espacialidad ni la categoría de la cantidad e intentó crear una física social y una psicología física como si la personalidad humana fuera un factor baladí.

Es del mayor interés seguir en los tiempos modernos las relaciones entre la filosofía y las ciencias exactas.

Los grandes fundadores del racionalismo, matemáticos todos ellos, se persuadieron que sólo el método de sus preferencias conducía a la verdad y *more geometrico* se propusieron resolver los problemas metafísicos. Tan sólo Pascal, geómetra también, entrevió la falacia de esta empresa. En

cambio, ajenos de todo punto a las disciplinas matemáticas, Bacon y sus sucesores, prescinden de ellas y en el método inductivo celebran el descubrimiento de la panacea filosófica.

Entretanto aquel candelabro, que con ritmo igual oscilaba bajo el duomo de Pisa, puso su luz en alguna mente, y, guiada por Galileo y Newton, la ciencia, al margen de todas las divagaciones, realiza la conjunción efectiva de los hechos empíricos en la ley matemática.

Al desentrañar la crítica kantiana el error de los predecesores filosóficos y el acierto de los hombres de ciencia, fija a la vez el imperio indiscutido de las matemáticas y sus límites infranqueables.

Y, sin embargo, y a pesar de todo, tras Kant aun persiste el malentendido.

Ciertamente, la metafísica romántica no se atreve a resucitar los escuálidos entes de razón del intelectualismo fenecido, pero en sus impulsos visionarios o dialécticos acaba por perder el contacto con la burda realidad. Y la realidad es vengativa.

He aquí ahora al positivismo dispuesto a medir lo inextenso. Mide cráneos y registra índices intelectuales. Con inusitada perspicacia ha descubierto los métodos proficuos de las ciencias exactas e imagina que todo problema es un problema de mecánica y el hombre un pequeño engranaje en el mecanismo universal.

Como un peregrino que sólo alcanza a divisar en el lejano horizonte la ansiada Jerusalén, el positivismo sucumbe en el preciso momento en que ya iba a revelarnos la geometría de la voluntad.

Señores: la *Crítica de la Razón Pura* es una obra de la más perfecta austeridad intelectual.

Ella anuncia el concepto científico de un dinamismo universal, determinado por la causalidad y sujeto a la interpretación mecánica. Salva, así, la dignidad de la ciencia no solamente ante la crítica de Hume o ante la vanidad del conceptualismo, la salva también ante algúo escepticismo contemporáneo que reduce los axiomas matemáticos a una hipótesis pragmática.

Pero si la crítica destruye sin piedad los viejos preceptos, no es por el odio, sino por amor a la metafísica.

Es en el deseo de que las convicciones metafísicas surjan de fuente más viva que las ficciones verbales, que renunciemos a suponernos una ciencia que no poseemos y no creamos en un Dios, pobre espectro antropomorfo, cuya existencia es menester probar con argucias silogísticas.

Y si excluye la metafísica de la ciencia y circunscribe ésta al dominio de lo objetivo, no es tampoco para agotar en ella toda la extensión del saber. No se olvida que el objeto supone un sujeto.

En el espíritu de Kant, el determinismo, regido por el principio de la causalidad, no suprime la existencia de la finalidad. El concepto del mecanismo universal no excluye la acción de la voluntad autónoma. Por el contrario, nadie afirma sus fueros con más energía. ¿Hemos de desconocer acaso el testimonio irrecusable de la conciencia? ¿No nos sentimos responsables de nuestros actos? ¿Podemos ser responsables sin ser libres?

La personalidad moral del hombre es un hecho práctico en sí, práctico en sus consecuencias, y ninguna disquisición teórica puede suprimirlo para ahorrarse una contradicción aparente.

Si una teoría y un hecho se encuentran, prevalece el hecho.

La necesidad y la libertad coexisten, y si esta antinomia nos perturba, no la resolveremos, por cierto, negando uno de los dos términos igualmente evidentes.

Hallar en este conflicto real la armonía superior es una aventura metafísica, una faena perpetua, en la que hemos de poner toda la constancia de Sísifo al levantar, sin desmayo, la piedra recalcitrante.

Si la libertad no tiene cabida en el mundo fenomenal — es decir, en el mundo de la experiencia ligado por el nexo de la causa con el efecto — y, sin embargo, la libertad alienta en la personalidad humana y se impone como una experiencia íntima, por fuerza hemos de ver en ella una manifestación de otro orden, quizás la proyección en la conciencia del sujeto metaempírico, porque al fin somos, a la vez, fenómeno y nóumeno.

Tanto en la *Crítica del Juicio*, como en la *Crítica de la Razón Práctica*, se advierte que no solamente conocemos la realidad por la inteligencia, sino que la plasmamos con la voluntad. En el proceso cósmico insertamos, y no sin éxito, nuestros fines, ponemos nuestros valores económicos y estéticos y sobre todo los imperativos de la conciencia moral.

Al colocar la solución del problema ético, en el fuero mismo de la conciencia, Kant coloca frente al mecanismo universal una entidad soberana, dispuesta a no doblegarse ante ninguna imposición extraña, a no reconocer otra ley que la que emerge espontánea de su propio ser.

El imperativo categórico no envuelve ningún precepticismo casuista, es un principio formal sin contenido concreto determinado, es la expresión de la libertad que aspira a realizarse,

pese al obstáculo físico y a las trabas de nuestra flaca envoltura.

No hemos de seguir a Kant, ni hemos de concordar con él, en todas sus tentativas para demostrar lo evidente, racionalizar lo alógico. Bástenos recoger la gran doctrina, olvidada en los tiempos aciagos del positivismo y del materialismo económico, que enaltece la personalidad humana y la opone como un centro de iniciativa libre al juego de las fuerzas naturales.

Se ha reprochado a Kant no haber sabido unificar en un principio superior la necesidad y la libertad y haber dejado subsistir estas posiciones antagónicas en una oposición sin conciliación posible.

En efecto, sin afligirse mucho por ello, el pensamiento de Kant se mueve de continuo en una serie de dualismos: fenómeno y nómeno, intuición y concepto, razón teórica y práctica, determinismo y autonomía, causalidad y finalidad.

Sin duda, de vez en cuando nos deja entrever un fondo trascendente, en el cual quizás las oposiciones se desvanezcan, así cuando insinúa la posible identidad de la razón teórica y de la práctica. Pero no pone en ello mayor empeño, y en presencia de las antinomias irreductibles se conforma, antes que acudir a la satisfacción pueril de una solución verbal.

Si ésta fuera una deficiencia del pensamiento kantiano sólo cabría deplorar que de tantos que la han señalado ninguno haya logrado subsanarla. Y no son pequeños los esfuerzos hechos en tal sentido. He aquí precisamente lo interesante.

Las tentativas monistas, idealistas o realistas, con sus soluciones aparentes, ¿acaso han salvado la discordancia real

de la existencia y nos han ahorrado la necesidad de operar con conceptos opuestos?

El dualismo lógico, que no es en manera alguna el dualismo ontológico, arraiga en la ambigüedad misma de las cosas. Porque si, en efecto, el mundo es ambiguo en la amplitud de su expansión universal y en el foro secreto de la conciencia, ¿para qué engañarnos con una supuesta armonía, que los hechos desmienten a cada paso? No somos capaces de explicar el más sencillo fenómeno mecánico sin el auxilio de dos fuerzas opuestas, no podemos comprender el hecho histórico más trivial sin explicarlo por tendencias contrarias y pretendemos referir la totalidad de lo existente a un principio único, que apenas concebido ya estalla en discordia consigo mismo.

No; las creaciones especulativas más geniales no han de eliminar ni el imperio de la ley natural, ni la afirmación de la personalidad libre.

La grandeza del maestro está en haber encarado sin zozobra sobre nuestra situación y haber desdeñado el fácil consuelo dialéctico.

Con adusta entereza ha colocado al hombre frente a la naturaleza sin disimular ni suavizar las asperezas, sin temor a las antinomias lógicas en que se pierde nuestro raciocinio, ni a los conflictos reales en que se debate nuestra vida. Pero al asir, con heroica decisión, la realidad, como quien sujeta al toro por sus dos astas, ni un instante abriga la intención de amenguar la certidumbre de lo Eterno, que por siempre desborda los míseros dilemas de la razón.

Tras de la inmensidad del cielo estrellado o en el sentimiento íntimo que mueve el corazón humano, el pen-

sador estremecido presiente la clave inaccesible del gran enigma.

Pero su fe metafísica no la concretó en fórmulas. Al callar sus últimos y personales sentires, se abstuvo de crear una nueva autoridad dogmática. Es que no quiso darnos una nueva filosofía, sino una nueva manera de filosofar.

Su crítica es un organon, una *disciplina mentis*, un instrumento de liberación de fantasmas sutiles y de endriagos rampantes, un puente tendido entre lo real y lo irreal. Más que una teoría importa una actitud.

El concepto claro de la extensión y de los lindes de nuestro poder, la sensación conjunta del hecho y del misterio, la conciencia del sentido militante de la vida, la voluntad viril de mantener en la contienda la dignidad moral como el valor más alto y la fe en la eficacia de la acción. ¡De la acción sobre todo!

Refúgiense el alma acongojada, ansiosa de paz y de armonía, con unción mística, en el miraje de lo eterno; levantemos la emoción estética en la región del arte, pero en la tarea diaria, modesta o amplia, nos cuadra la acción sin tregua, el cumplimiento del deber sin frase.

En esta época de desorientación intelectual, entendamos la obra de Kant como un llamado a la razón más alta de la especie, como una fuente viva de inspiraciones serenas y varoniles.

La filosofía de la cátedra se imagina que Kant le dejó un texto esotérico, reservado a los iniciados para ejercicios de exégesis filológica que luego han de traducirse a la jerga de la Escolástica o del Talmud en persecución de objetos

irreales. No ha de ir la filosofía por un lado y la vida por otro.

Convengamos que Kant, en efecto, fué profesor de filosofía y filósofo, pero no generalicemos el caso. Atengámonos a la obra del maestro y sea ella para nosotros el mensaje de un espíritu libre a hombres libres.

1924.

HEGEL ¹

EN EL PRIMER CENTENARIO DE SU MUERTE

I

HASTA el umbral de nuestra casa llega el eco de las agitaciones populares. En esta ciudad enorme, apremiada por problemas económicos, sociales, políticos, nos reunimos aquí — un diminuto grupo — a evocar el recuerdo de un filósofo, muerto ha cien años. En apariencia es un contraste paradójico. ¿Acaso nos es indiferente la contienda de nuestro pueblo, acaso con un snobismo desdeñoso nos refugiamos en la especulación pura, ajenos a los intereses del día? No hay tal indiferencia. Ni tal contraste.

En el nombre de Hegel nos reunimos, un siglo después de su muerte, porque su filosofía no fué un juego escolástico de meras abstracciones, ni solaz pedantesco de la cátedra, sino

¹ Este trabajo circunstancial es un trabajo modesto como lo es su autor. Sobre el mismo tema un amigo distinguido, a quien mucho aprecio, ha publicado un ensayo que dedica a las cinco o seis personas que en el país pueden entenderlo. No tengo la petulancia de incluirme en esa media docena. Escribo, con fines didácticos, para los muchos que, como yo, todavía no han concluído de aprender. A los que saben más, nada tengo que decirles. (Este trabajo fué leído en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, en noviembre de 1931, en ocasión del primer centenario de su muerte). — N. de los E.

interpretación genial de la realidad viviente. Nadie como él penetró el secreto del devenir; nadie como él identificó la autoevolución del principio absoluto con el fluir del proceso secular, uno y complejo a la vez. Nos enseñó cómo en un ritmo lento o acelerado toda tendencia engendra la contraria, pues la realidad es síntesis de opuestos. Así, para citar un ejemplo cualquiera, podemos comprender cómo la demagogia engendra la dictadura y la dictadura el reclamo de la libertad. No es, pues, un hecho anacrónico « si elevamos la anécdota a concepto ». En tanto el pueblo argentino forja un nuevo episodio de su accidentada historia podemos alzarnos un instante hasta la idea eficiente de toda contingencia humana. No nos hemos de perder en las nubes; al salir de aquí a ocupar nuestro puesto en la contienda, habremos recogido la gran enseñanza que la finalidad ideal sólo se realiza en la acción concreta.

Hegel mismo es un acontecimiento histórico. No lo podríamos comprender si apartáramos su angulosa personalidad de su medio y de su momento. Faltaríamos a su propia doctrina. El caso individual es una abstracción y los factores que lo determinan son otra. Nadie, empero, fué más enemigo de la vacuidad de las abstracciones que Hegel. Fué su afán abarcar en su totalidad la conexión real de lo concreto y de lo universal. ¿Cómo conciliar al individuo con el conjunto, los fueros de la personalidad autónoma, su acción espontánea, con la necesidad implícita del desarrollo histórico? ¿Por suerte, el genio realiza su obra con arbitrio soberano, o es solamente el órgano de un proceso inevitable? El problema en un momento de nuestra propia historia también surgió en la mente de Alberdi: « Hay siempre, dijo, una hora dada en que la palabra humana se hace carne. Cuando ha sonado

esa hora, el que propone la palabra, orador o escritor, hace la ley. La ley no es suya en ese caso; es la obra de las cosas. Pero ésta es la ley durable, porque es la ley verdadera ».

Las dos tesis sobre el valor de la personalidad son contradictorias y se excluyen mutuamente. Para el sentido común como para las teorías unilaterales, solamente una puede ser cierta. Para Hegel lo son ambas. La síntesis de la libertad y de la necesidad es sólo un caso de la coincidencia de los opuestos. Y si argüimos que semejante coincidencia se realiza más allá de nuestro horizonte empírico, este reparo no afecta al filósofo para quien la oposición de lo sensible y de lo inteligible no es sino un dualismo de dos conceptos abstraídos, que aislados carecen de realidad. La conjunción de los opuestos no se verifica como la confluencia de dos ríos distintos: los opuestos integran la unidad del eterno caudal. Podemos acentuar según el caso su identidad o su distinción.

La autonomía de la personalidad histórica y la necesidad del proceso histórico coexisten sin menoscabo recíproco. En la personalidad viva el pasado y el presente se fusionan en un acorde. Como todo mortal, el hombre de genio recoge su herencia, pero dueño de ella la multiplica con el esfuerzo propio. En el caso de Hegel es fácil señalar su estrecha vinculación con los predecesores. En su sistema quizás no haya un pensamiento sin antecedentes en la historia de la filosofía. Sin embargo, su poderosa originalidad se impone con rasgos que son suyos y de ningún otro. Si bien el hecho histórico no interrumpe la continuidad histórica, asimismo es único; no ha existido antes, ni ha de repetirse después. La reflexión abstrae distintos aspectos, el análisis descubre su complejidad, el relato lo deshilvana: el hecho mismo es síntesis absoluta.

También en el filósofo se sintetiza la tradición, remota o reciente, con la genialidad de su libertad creadora. Solamente en obsequio a las limitaciones forzosas de la palabra puede tolerarse la exposición fragmentaria de una doctrina. Voy a exponer primero el génesis del pensamiento hegeliano y luego intentaré abordar el sistema mismo.

II

¿HASTA dónde hemos de retroceder para rastrear los determinantes de un hecho nuevo? La filosofía occidental constituye una evolución no rectilínea, pero continuada y coherente desde sus orígenes. Elegir un punto de arranque será siempre más o menos convencional. Así la concepción dinámica del universo, como la concordancia de los opuestos, ya fué la doctrina de Heráclito de Efeso 500 años antes de nuestra era. Descubrir en el cosmos una estructura lógica fué el afán del racionalismo griego. Y todavía en las postrimerías del pensamiento helénico, cuando la filosofía degenera en teología, Proclo anticipa las tríadas del método dialéctico, describe cómo la unidad se despliega en la multiplicidad para retornar luego a sí misma.

Una conferencia sujeta al apremio de la hora académica no puede aspirar a resumir todo este largo proceso. Si anudáramos el hilo en semejante lejanía, aun corriendo el riesgo de la superficialidad, tardaríamos demasiado en llegar a nuestro tema. Es de preferir un punto de partida más cercano, pero sin desconocer qué influencias milenarias acaban por coordinarse, por culminar digamos, en la más vasta concepción metafísica del siglo XIX.

En realidad, el antecedente necesario del cual no es lícito prescindir es la honda conmoción espiritual ocasionada por la obra de Kant. Para caracterizarla sea permitido evocar en pocas palabras el panorama de la filosofía moderna. No, por cierto, en la plenitud de su desarrollo. En torno de cada posición ideológica se extiende una densa ramificación de proyecciones periféricas. El concepto fundamental se explaya en conclusiones teológicas, cosmológicas y antropológicas, en teorías lógicas, éticas, jurídicas, políticas, tan múltiples como variadas y contradictorias. Querer registrar todos estos aspectos derivados expone al peligro de perderse en el cúmulo de los detalles. En lugar de una visión de conjunto el análisis sólo da la numeración de la crónica, sobre todo si en el deseo de la exactitud olvida la noción de las jerarquías y equipara una disquisición filológica con una apreciación crítica. Voy a circunscribirme al problema central, esto es, al problema ontológico, en procura de un cuadro sintético, sin atribuirle en el caso presente otro valor que el de un esquema.

III

SI EN LA EPOCA del Renacimiento la filosofía vuelve a recuperar su libertad intelectual, en el siglo XVII adquiere su carácter distintivo. Cuando Descartes al través de la duda metódica halla como única base posible de la especulación la evidencia del *yo pienso*, acertó con la única posición no entrevista por los griegos.

La conversión copernicana que Kant se atribuyó en realidad la anticipa Descartes. Pero ni él mismo, ni los grandes racionalistas, sus sucesores, supieron aprovechar el gran des-

cubrimiento. Muy luego cayeron en el dualismo, monismo o pluralismo objetivo. Esquivaron la solución idealista por temor al solipsismo, la conclusión tan lógica como absurda del apotegma cartesiano. No por eso perdieron su fe en la eficacia de la lógica formal. Construyeron sus grandes sistemas sin dudar de la capacidad de la razón para alcanzar la verdad metafísica.

Esta convicción no arraiga tanto en las corrientes empiristas de la filosofía inglesa. Negaron las ideas innatas, el fundamento de la metafísica racionalista, y calificaron como única fuente del conocimiento los datos que los sentidos inscriben en la tabla rasa del entendimiento. Pero, al fin, elaborados también por la razón estos datos permiten inferir verdades últimas. Poco inclinados a construir grandes sistemas, se limitaron a postular un flojo teísmo, disfraz de la causa primera.

El mejor fruto de la polémica entre racionalistas y empiristas fueron los primeros esbozos de una teoría del conocimiento. Aquí, empero, interviene un tercer factor de importancia creciente. Se trata de un hecho nuevo, propio de los tiempos modernos, sin equivalente en la antigüedad. Frente a la especulación se coloca un conocimiento de otra índole, con la pretensión de suministrar una noción más cierta, mejor fundada del orden cósmico. La ciencia empírica abandona el hogar común. Armada con un caudal de observaciones nuevas, apoyada en el experimento, con auxilio de las matemáticas se emancipa de la tutela filosófica y se constituye en un dominio autónomo. También la ciencia, envanecida con sus éxitos, supone que su verdad es la verdadera, la absoluta. La interpretación mecánica del cosmos no puede menos de ser exacta.

Acorralado el problema del Ser por tan distintas fuerzas,

¿cómo no había de entregar su secreto? El resultado, sin embargo, es mediocre. Las grandes esperanzas del siglo XVII se desvanecen en el siglo XVIII. Los sistemas racionalistas, pese al rigor lógico, divergen entre sí. El empirismo se desentiende del asunto. La ciencia apenas despejada una incógnita ya tropieza con otra y acude a las construcciones hipotéticas. Qué extraño si a los flancos del movimiento filosófico y científico se escucha la insinuación irónica de los descreídos. Son los escépticos. Malignos y ociosos, nada crean, pero con ojo alerta espían los lados flacos de todas las sistematizaciones.

El escepticismo adopta las posturas más variadas. Se oculta bajo la bonhomía del caballero de Montaigne, bajo el fervor religioso de Pascal, tras la erudición de Bayle, en la sonrisa mefistofélica de Voltaire. Por fin Hume lo reviste de dignidad filosófica. En un análisis penetrante pone en duda el valor de la verdad metafísica y de la verdad científica. A una y otra les niega el título de verdad absoluta.

A mediados del siglo XVIII puede afirmarse el fracaso de la metafísica. Las disciplinas secundarias se desligan una tras otra de la base ontológica. Las ideas son sensaciones modificadas, las relaciones jurídicas se fundan en el derecho natural, las relaciones éticas en la utilidad individual o colectiva, las relaciones políticas en el contrato social. En el orden físico imperan relaciones fijas de carácter cuantitativo. Sólo con desgano se admite que el mundo empírico presupone un mundo metaempírico. Desgraciadamente éste se oculta a la inteligencia humana. Las viejas soluciones metafísicas descienden al nivel de supersticiones vulgares. Solamente se utilizan en la enseñanza universitaria, donde se las sustentan sin calor y sin convicción.

IV

EN ESTAS condiciones se apodera Kant del problema. « ¿Por qué, exclama, la metafísica, que debiera ser la reina de las ciencias, una nueva Hécuba, yace entregada al vilipendio? » La *Crítica de la Razón Pura* es una exploración de nuestra capacidad cognoscitiva y una valoración del conocimiento. Es conocida la conclusión demoledora: el conocimiento científico es exacto, tanto más exacto cuanto más matemático, pero se refiere únicamente al modo aparente de concebir las cosas, no a la realidad ontológica de éstas; hemos de distinguir el fenómeno y el nómeno. La necesidad metafísica la experimentamos pero no podemos satisfacerla con un conocimiento cierto que trascienda toda comprobación empírica. Para que haya un conocimiento han de concurrir la materia que nos es dada y la forma que le damos, la receptividad y la actividad de nuestra mente. Hay formas de la intuición y formas del entendimiento. Las formas necesarias de la intuición son el espacio y el tiempo: ambas para el orden objetivo, el tiempo sólo para el subjetivo. La intuición es siempre tempo-espacial, pues carecemos de intuición intelectual. Las formas del entendimiento, o sea las categorías, sólo son aplicables al dato empírico; por sí solas no logran un conocimiento real, pues los conceptos sin contenido intuitivo son vacíos. Pueden las ideas imponerse como una exigencia lógica pero no tenemos derecho a hipostasiarlas, es decir, a atribuirles el ser. Si acaso empleamos las categorías más allá de toda experiencia posible, caemos en sofismas, paralogismos y antinomias. Las antinomias son dos conclusiones contradictorias aunque igualmente lógicas. Por todos los lados nos rodean como una barrera infranqueable a la

argumentación. Sólo la imaginación salva este límite, pero con la imaginación no se hace ciencia; sólo la fe acampa del otro lado, pero si nos da convicciones, tampoco nos da ciencia.

Cuanto sabemos del universo se encuadra en el *modus cognoscendi*; ignoramos el *modus essendi*. La metafísica racionalista ha terminado.

V

LA *Crítica de la Razón Pura* cierra el ciclo de la metafísica racionalista con una conclusión negativa. Con ella llega a su apogeo y también a su término la evolución intelectualista del siglo XVIII. La revolución francesa y la crítica kantiana fueron sus últimas creaciones históricas. Pero si obedecen a impulsos anteriores, se realizan precisamente en el umbral de nuevos tiempos, en vísperas de un cambio de orientación. Cuando, por fin, Kant racionalmente traza sus límites a la razón pura y circunscribe el empleo legítimo de las categorías al mundo fenoménico, ya la hegemonía de la razón había sido descalificada con mayor saña. Con anterioridad se había iniciado un vuelco espiritual; sobrevénía un nuevo estado de ánimo. Poetas y escritores lo anunciaron. Nace el romanticismo. El hombre, nos dice — y esto es cierto — no es un ser meramente lógico; en el alma humana ejercen su imperio otros factores a la par o a pesar de la razón. El sentimiento espontáneo, el afecto emotivo, el impulso pasional tienden a predominar sobre la reflexión lógica. El tedio de la realidad, triste y estrecha, sugiere la vaga añoranza de mundos mejores, ya se ubiquen en el pasado o

en el porvenir o en esferas no terrestres. Retorna el anhelo por la fe; se intensifica la angustia ante el eterno enigma.

El romanticismo nace, crece, desaloja al intelectualismo y acaba por imprimir su sello a la cultura occidental. No es un fenómeno local. Toda Europa toma en serio el heroísmo retórico de Ossian (1765). El vicario de Saboya frente a la bóveda estrellada vuelve a pronunciar el nombre de Dios (1762). El alma del joven Werther agota hasta las heces la dicha trágica de la vida (1772). Pocos decenios después se revela la olvidada belleza del Cristianismo (1802), Corina divaga por una Italia de ensueño, Novalis se complace en místicos arrobamientos, Schlegel, por fin, construye la teoría estética del ideal romántico. ¡Cuán lejos estamos de la Enciclopedia, de la *Aufklaerung*, del desdén escéptico!

Cada época reclama su filosofía propia; sólo en el pensamiento filosófico se halla la expresión más alta del momento histórico. ¡Pero qué había de hacer el ambiente romántico con el fruto más sazonado del intelectualismo, fruto tardío, casi póstumo! Si podía complacerse en el derrumbamiento de las pretensiones racionalistas no por eso renunciaba a satisfacer su necesidad metafísica. Y esto ni la misma *Crítica* lo desconocía. El Kant bifronte, colocado en el confín, si despide una época también contempla la nueva. Muy luego intenta salvar los postulados metafísicos como una exigencia práctica del concepto ético. Lo hace con toda la cautela metódica de su argumentación. ¡Pero no hay, acaso, una reminiscencia roussoniana cuando, en un pasaje célebre, señala al cielo estrellado en las alturas y la ley moral en la conciencia, como los dos hechos más sublimes ofrecidos a nuestra admiración?

La reacción metafísica contra el escepticismo intelectua-

lista adopta distintas formas. En la patria de Hume — tan luego — honestos presbíteros inventan la doctrina del sentido común. En Francia prevalecen corrientes espiritualistas y un vigoroso movimiento católico pero anti-escolástico. Tras de Kant surge el gran movimiento del idealismo alemán. No podemos detenernos en el análisis de las características étnicas de la filosofía romántica. Vamos a seguir la línea más breve que lleva de Kant a Hegel.

VI

PARA REDUCIR las múltiples antinomias kantianas es necesario referirlas a un principio fundamental, único, por fuerza metafísico. Fichte, el primero, intenta completar y superar a Kant. Las creaciones prekantianas las abandona a su destino. Pero la obra de Kant, a su juicio, es una obra trunca. Sobre las nuevas bases ha de alzarse también una nueva metafísica. El temperamento apasionado de Fichte se imagina comprender mejor la *Crítica* que su propio autor. Primer ejemplo de una exégesis que ha encontrado numerosos imitadores, como que en nuestros días un profesor alemán ha osado afirmar que la *Crítica de la Razón Pura* no es una teoría del conocimiento, sino una fundamentación de la metafísica. Fichte convierte la gnoseología en ontología. Si a juicio de Kant el sujeto da forma a la materia del conocimiento que le es dada, si de esta manera construye la concepción aparente del universo, para Fichte se identifica el pensar con el ser. El Yo es, de consiguiente, la clave del universo. Pero, ¿qué hacer con el molesto No-Yo, con el mundo objetivo que se nos opone? Si la oposición de sujeto

y objeto, mera antinomia del conocimiento, se eleva a dualismo metafísico, caemos de nuevo en absurdos arcaicos. Suprímase, pues, uno de los dos términos. ¿Cuál de ellos? Porque, según el caso, tendremos un realismo objetivo o un idealismo subjetivo. Fichte se decide por el idealismo subjetivo. El mundo objetivo sólo existe en función del Yo. Naturalmente, no del yo empírico, sino del yo absoluto. Yo = Yo. Yo = Universo. Universo = Yo.

Antes de decidirse, Fichte pesa las razones en pro y en contra del realismo y del idealismo. De su examen imparcial, expuesto con claridad meridiana, concluye que los argumentos se equivalen, que el realista no puede convencer al idealista, ni éste a aquél. El raciocinio lógico lo mismo sirve a uno y a otro; la lógica no nos saca del paso. Si elegimos es en virtud de un acto arbitrario pero decisivo de nuestra voluntad. Elige cada uno la filosofía adecuada a sus intereses. La última razón no es, pues, un argumento lógico; es sólo un argumento *ad hominem*.

Si prevalecen en nosotros los intereses objetivos, digamos mundanos, seremos realistas; si nos interesan ante todo los problemas de la conciencia, seremos idealistas. Para la austeridad de Fichte el interés primordial es la finalidad ética del hombre. El idealismo ético exige el idealismo metafísico. El realismo no puede conducir más que a una ética materialista.

Una vez decretado el principio fundamental, las antinomias se desvanecen. Luego, con rigor metódico, se deducen las normas morales, jurídicas y religiosas de la vida, individual o colectiva. En cambio, poco interés acuerda Fichte al complejo mundo físico. Lo aparta, pues mientras los fines son la creación consciente de la actividad psíquica, los objetos

devienen por una creación inconsciente. Aquéllos, de consiguiente, los conocemos; éstos, no; los intuimos solamente. Es decir, no hay ciencia de la naturaleza. Esta enajenación del Yo es sólo un obstáculo que nos obliga a conquistar nuestra libertad ética. Por poco el idealismo germánico no llega a la conclusión del idealismo oriental: el mundo es el velo de la Maya, el engaño, del cual es necesario librarse.

No llega Fichte a este extremo; sobre sus huellas otro pensador había de afirmarlo más adelante. Pero, por lo mismo, el sistema de Fichte conserva algo de inconcluso. Abarca en su totalidad al mundo moral pero excluye al cosmos. Al distinguir en el Yo una actividad consciente y otra inconsciente, la esfera de la libertad y la de la necesidad, de lo propio y de lo extraño, ha dejado en pie al viejo dualismo.

VII

A salvar este dualismo, a penetrar la unidad indivisa, a dar al proceso natural su sitio dentro del proceso universal, se apresta el denuedo del joven Schelling. Con romántico desdén renuncia al apoyo claudicante del raciocinio lógico. Confía entusiasta en el vuelo de la visión poética. Con certero instinto reconoce en Giordano Bruno, en el autor de los *Eroici furori*, a su antecesor. No desconoce a Espinosa, pero no es *more geometrico* cómo piensa llegar a la verdad. Es un privilegio del genio intuir el secreto de la creación. Al genio se le ofrece con evidencia inmediata, pues dispone de la intuición intelectual negada por Kant. En la evolución del Idealismo, Schelling ocupa la posición central. Fichte, que le precede, es aún un intelectualista; Hegel, su sucesor, es un

dialéctico: Schelling es el filósofo romántico por excelencia.

El universo es un proceso eterno que se revela en el tiempo. Del fondo crepuscular de las cosas emerge la actividad esencial. Se despliega en la opulencia del proceso cósmico y se continúa en el proceso histórico de la humanidad. Se polariza y se multiplica pero conserva su unidad, se supera y se diversifica pero mantiene su identidad. En una escala de infinitas graduaciones se eleva de lo inorgánico a lo orgánico, de lo inconsciente a la conciencia plena, de la necesidad a la libertad. Las mismas energías que mueven la naturaleza son las que conscientes actúan en el espíritu humano y le encaminan hacia Dios, fuente y fin del devenir universal.

Es una empresa estéril querer racionalizar el inmenso ciclo. Su razón inmanente se trasluce en la contemplación estética. En su filosofía de la naturaleza, Schelling, a su modo, expone la evolución física y biológica; en sus ensayos sobre la filosofía de las religiones intenta la historia de la, a su juicio, más alta manifestación del espíritu. Estos análisis, en lugar de servir, han perjudicado su obra filosófica; son el motivo de que se le lea tan poco. La mejor síntesis de su pensamiento la logró en unos pocos versos, casi informes a fuerza de espontáneos. Describe cómo del seno de la naturaleza, azorado ante el enigma de su existencia, surge el hombre. Y continúa: « Del propio origen olvidado — ante espectros se espanta — cuando decir podría: Yo soy el Dios que en su seno la concibe — mi espíritu la mueve. — Desde el primer asomo — de obscuras energías — hasta el surgir de la primera savia — que ayunta fuerzas y los cuerpos plasma, — el primer germen, la primera flor sustenta — hasta el rayo de la luz naciente — que estalla cual segunda creación — y con millares de fulgentes ojos — sobre el orbe irradia día y

noche, — hasta el vigor fecundo del pensar — que engendra renovado el universo — vibra un poder, una sístole, una vida, — un alternar de trabas y de impulsos ».

VIII

NO CON la vigorosa simplicidad de Fichte, ni con el ímpetu genial del joven Schelling, Hegel aguarda la madurez de su pensamiento antes de emprender su obra, para él ineludible, « porque Dios lo ha condenado a ser filósofo ».

Ante todo es necesario terminar con la influencia perniciosa del agnosticismo kantiano. Hegel no simula interpretar o continuar a Kant: le enfrenta y lo rebate. « Se ha negado el conocimiento de la verdad; se pretende que Dios, la esencia del mundo y del espíritu, es algo incognoscible, inasible; que es fuerza refugiarse en la religión y que la religión, substraída al saber racional, se reduce a fe, a sentimiento, a presagio. No lo absoluto, sólo lo incierto, lo temporal, lo efímero ha de ser objeto del conocimiento. ¿Acaso lo perecedero goza de un privilegio y basta conocer lo externo, lo anecdótico, lo circunstancial? Lo más vergonzoso, el renunciamiento a la verdad, en nuestros días, se ofrece como el triunfo más alto del espíritu. Con pena y angustia se empezó a desesperar de la razón. Pero la frivolidad religiosa, la chata superficialidad del siglo que a sí mismo se llamó luminoso (*Aufklaerung*), confesó sin reparo su impotencia y hasta puso soberbia en el olvido de todo interés superior. Luego la *Crítica* llegó a justificar esta ignorancia de lo eterno y de lo divino. ¡Y este supuesto descubrimiento hasta se arroga el nombre de Filosofía! Concuerda, en efecto, con la flaqueza

del saber y del carácter, la pedestre vacuidad de una doctrina que proclama la ignorancia como la meta más alta.

La soberanía de la razón no se invalida ni se demuestra con el análisis previo de su capacidad. La eficacia del instrumento se comprueba en la obra. Queremos conocer la verdad; pues bien, hagamos el ensayo, veamos si la razón la alcanza o no. El éxito o el fracaso sancionarán la empresa»

IX

HEGEL no duda del éxito. Con toda valentía afirma: cuanto es real es racional, cuanto es racional es real. Pocas de sus afirmaciones han provocado como ésta las protestas de la incomprensión. Pero si el principio esencial del universo es racional, han de serlo también sus manifestaciones. Nadie se asombra si un empirista universaliza el concepto de la causalidad; ¿por qué extrañar, entonces, si un idealista, que concibe la realidad como un proceso lógico, sostiene su racionalidad?

El malentendido suele tener otro motivo: se toma la calificación de racional en el sentido de una valorización, como si importara decir bueno o justo. Hegel encara las cosas como son, no como desearíamos que fueran. Por el hecho de ser tienen su razón de ser. Lo absurdo no puede ser. « El intelecto cuando toma en serio los ensueños de sus abstracciones, sobre todo en la esfera de los hechos políticos, se pavonea con un *debiera ser*, como si el mundo lo hubiera esperado para informarse cómo había de ser. ¿Quién no posee suficiente perspicacia para descubrir en su contorno hechos que efectivamente no son como debieran ser? Pero esta perspicacia yerra si con semejantes juicios imagina mantenerse

en el dominio de las ciencias filosóficas. Estas sólo se ocupan de la Idea, no tan impotente, por cierto, para limitarse al *debiera ser* en vez de ser real y efectivamente ».

Comprenderemos mejor el pensamiento de Hegel, si, educados por el naturalismo de nuestro tiempo, nos imaginamos cuán ridículo sería exigir que un detalle molesto, digamos en la configuración de un continente, *debiera ser* distinto de lo que es. Dentro del concepto hegeliano es obvio que también el hecho lógico sea lógico.

Asoma aquí el rasgo característico de la filosofía de Hegel. Su implacable realismo. Sin duda el universo es la auto-evolución de la Idea, pero lo ideal es lo real. Lo ideal no es un reino distinto, no es una creación especulativa de nuestra mente, no es un conjunto de abstracciones hipostasiadas, no hay un más allá y un más acá. Lo absoluto es lo concreto. No cabe separar lo sensible de lo inteligible, lo temporal de lo eterno, la física de la metafísica. Lo finito y lo infinito no son dos hechos distintos, no se compenetran como dos aspectos, son una misma y sola realidad.

El sistema, en el fondo, es tan realista como idealista. No es un mito lo que nos ofrece. Se propone captar la realidad en toda su adusta mole. Así se explica cómo el pensamiento de Hegel pudo retoñar en un sistema tan positivista como el materialismo histórico.

El sentido de lo real levanta a Hegel por encima de su ambiente romántico. La trabazón severa de su filosofía, la ausencia de arranques sentimentales, el afán de racionalizar hasta las manifestaciones de la emoción estética y del sentimiento religioso, lo distancia de sus contemporáneos. Las limitaciones del medio no lo estrechan. Es por eso que su jerarquía histórica sobrevive al ocaso del romanticismo.

X

El problema central de toda metafísica es conciliar la complejidad de la realidad empírica con la unidad del principio absoluto. Ya los Eleatas fracasaron ante este problema. Entre la unidad eterna e inmutable del Ser y el mundo abigarrado y múltiple de la experiencia, no lograron tender un puente viable. Luego la realidad sensible no podía ser sino una ficción, un no-ser. Pero si partimos del hecho singular sólo podemos construir una escala de conceptos abstractos, si cada vez más amplios cada vez más vacuos.

La historia de la filosofía registra las socorridas tentativas para evitar uno y otro escollos. Con resultado precario. Si se magnifica un aspecto de las cosas, se sacrifica otro y, por fin, se logra una concepción unilateral, fragmentaria, deficiente o contradictoria. El dualismo, con una tenacidad insidiosa, reaparece de continuo; plantea dilemas, crea antinomias, desgarrar sin piedad la unificación del pensamiento. La oposición de lo singular y de lo universal, del sujeto y del objeto, del espíritu y de la materia, del tiempo y de la eternidad, del ser y de la nada, del bien y del mal, de la necesidad y de la libertad, han agotado la especulación metafísica de los siglos. Nuestra mente con asombro siempre pare términos gemelos, ligados entre sí como hermanos siameses. Uno u otro está demás, pero ambos defienden su derecho a la existencia con argumentos de igual rigor lógico. Pues bien, no los tomemos en serio, son fantasmas abstractos, engendros de la lógica formal; fraguados por el intelecto se apoyan en el principio de no-contradicción.

La contradicción, empero, es el resorte esencial del pensar. A toda tesis se opone una antítesis. No sólo en las cuatro

antinomias tratadas por Kant; la antinomia se halla sin excepción en todos los objetos y en todas las representaciones, conceptos o ideas. Sin remedio, en lo grande como en lo pequeño, pensamos en dualismos; toda afirmación es una negación, toda negación una afirmación. Si estabilizamos la oposición entre los términos antitéticos, obtendremos un dilema irreductible: de dos afirmaciones contradictorias una ha de ser verdadera, la otra falsa. Pero si tomamos las dos proposiciones como elementos dinámicos de un proceso, adquieren fluidez y se concilian en una síntesis. Y entonces se puede decir los opuestos son idénticos, a condición de no olvidar su distinción. Porque la síntesis no se ha de convertir luego en alguna unidad abstracta. Sin perjuicio de su unidad ha de contener la complejidad de sus integrantes y se ha de sintetizar, a su vez, con el término que se le oponga. Lograremos, así, una síntesis última. En el Concepto absoluto se piensa tanto la unidad como la totalidad.

XI

ESTA marcha del espíritu en su triple evolución de la tesis por la antítesis a la síntesis constituye el proceso dialéctico. No es ésta una construcción abstracta al margen de la realidad. A diferencia de la lógica formal, la Lógica de Hegel es metafísica, es expresión del proceso efectivo — porque el pensar es idéntico al ser — el proceso dialéctico es el proceso ideal y lo ideal es idéntico a lo real. Estamos en posesión de la verdad absoluta.

Lo real, desde luego, es un proceso. La oposición del Ser y del No-ser se actualiza en la síntesis del perenne *De-*

venir. Ya lo dijo Heráclito: todo fluye. Hegel agrega: el fluir eterno obedece a la ley dialéctica: se pone, se opone y se compone. En innúmeras tríadas se repite el ritmo de la tríada máxima. Es la autoevolución del espíritu que se mueve en sí, se exterioriza y retorna a sí « en un ciclo que presupone un comienzo pero sólo lo alcanza al fin ». El Todo y sus partes se integran recíprocamente en el inmenso torbellino; fuera de él todo pierde impulso y vida. Nada es estable; si algo se abstrae es sólo una abstracción. Permanente es sólo el torbellino. « Lo aparente es el nacer y el fenecer que no nace ni fenecer; que es en sí y constituye el movimiento vivo de la Verdad. Lo verdadero es el vértigo dionisio, ebrio en todos sus miembros; cuanto de él se separa le disuelve y anula su diáfana y simple quietud ».

Hemos de hacer un esfuerzo para abarcar en una visión clara el dinamismo universal y no contemplar aislada o inmovilizada la más mínima partícula. Todo fluye, nosotros inclusive, que nos imaginamos espectadores desinteresados. La magnitud del espectáculo no cabe en las formas gramaticales, a duras penas en las categorías del pensar. Para captar el conjunto, sin vaciarlo de su contenido, es preciso sacudir la traba de los hábitos mentales; renunciar a la enumeración lerda y prolija. Es preciso sorprender en un momento fugitivo la viviente actualidad del todo en la plenitud de su creación. La intuición poética o mística, con una metáfora feliz, suelen transmitir alguna vez el pavor de la eternidad. La filosofía, empero, en el desarrollo sereno de su concepto, ha de sumergir, con coerción lógica, cada incidente en el nexos universal.

XII

LA SISTEMATIZACION del pensamiento hegeliano se verifica, como es obvio, en tres tramos.

« La Lógica entiende a Dios en su esencia eterna antes de la creación de la Naturaleza y del Espíritu finito ». Estudia al espíritu en sí. Hegel, en primer lugar, critica el intelectualismo de la metafísica prekantiana basada en conceptos abstractos. Luego polemiza contra el conocimiento delimitado de Kant y contra el conocimiento inmediato de Schelling. Sólo el método propio, el método dialéctico, es infalible. La razón, capacidad superior al mero intelecto, conoce lo absoluto.

Desde Sócrates en adelante todas las grandes empresas metafísicas se inician con una renovación del método. La convicción de haber encontrado un camino nuevo, presta al filósofo la fe necesaria para explorarlo. No le cabe duda alguna que ha de superar la obra deficiente de sus predecesores. Esta ilusión puede ser contagiosa, pero se la ha de perdonar a la escasa decena de los hombres que han creado la filosofía occidental. También Hegel pudo atribuirse el hallazgo de la única y definitiva clave del problema metafísico. Fácil es después a la posteridad señalar la relatividad histórica de todas estas tentativas. Recojamos respetuosos la enseñanza con que enriquecieron el haber filosófico de la humanidad. Enseñanza positiva en cuanto amplía el horizonte intelectual, negativa en cuanto nos recuerda una vez más los lindes del mismo genio. Al fin el gran adversario de las abstracciones, operaba también con conceptos abstractos.

Pero ante el fracaso de los grandes es una irreverencia quererlos remedar. En nuestros días la reacción exagerada

contra el Positivismo y el Naturalismo del siglo pasado ha despertado en algunos profesores de filosofía el propósito de intentar de nuevo la cuadratura del círculo. A pesar de su enorme erudición no se han percatado de lo escabroso del intento. Muy confiados asientan sus pasitos de pigmeos sobre la huella de los titanes. Con este motivo también han descubierto métodos nuevos. A juicio de sus autores, no tan falaces como los ensayados en veinticinco siglos de especulación filosófica. Y se permiten calificarlos nada menos que de Ciencia rigurosa (*strenge Wissenschaft*).

Celebremos la ingenuidad de los profetas y el candor de sus creyentes. Lamentemos también el extravío. A duras penas se había vuelto a reconocer la necesidad metafísica, cuando estas divagaciones logísticas vuelven a desacreditarla. Es una falta pasmosa de visión histórica si los contemporáneos no pueden prever cuán pronto pertenecerán al pasado. Sobre todo, estos epígonos tan desprovistos de potencia creadora. Ahí quedarán sus libros después del éxito pasajero, peso inerte de la erudición futura. Son libros no más, no son obras.

Está de más insistir en la esterilidad de sus afanes. Todo se reduce a investigaciones metodológicas; a bases, fundamentos, fundamentaciones de una metafísica venidera. Nos la prometen como un misterio esotérico, en la más genuina jerga gremial. Pero no pasan de los prolegómenos; la metafísica misma no aparece. De continuo, como diría el poeta irónico, nos anuncian: *Eine grosse Tat in Worten, die sie einst zu tun gedenken*. Reflejan estos espasmos la ansiedad de una generación europea, hastiada del momento presente, perdida en una desorientación pesimista. Ninguna afinidad tenemos nosotros, los argentinos, con semejante situación

espiritual. Por otra parte, nos sobran asuntos de mayor interés.

XIII

LA REALIDAD desborda todos los esquemas contruídos para aprisionarla. No sólo en el orden metafísico. La misma realidad empírica no se amolda a los esquemas científicos. Mucho menos, por cierto, si se prescinde de éstos, a inferencias especulativas. La Filosofía de la naturaleza — del espíritu universal en su oposición — es la parte más débil del sistema hegeliano. En este caso la insuficiencia del método dialéctico no se oculta ni a la ofuscación más ferviente. La naturaleza se burla de las ingeniosas tríadas. No es que Hegel desdeñara o desconociera las enseñanzas de las ciencias empíricas. Precisamente por su sentido poderoso de la realidad la ciencia matematizada de Galileo y de Newton debía de parecerle — como lo que es en realidad — una abstracción. En vez de un conocimiento real de los fenómenos, elabora una interpretación cuantitativa de sus relaciones recíprocas. Su ideal es reducir el cosmos a un mecanismo. Sólo la aberración científicista pudo confundir semejante solución con un conocimiento efectivo de la realidad. El filósofo debía reclamar un conocimiento esencial de los hechos naturales, debía exigir una ciencia cualitativa.

Desgraciadamente, la ciencia, por discutible que sea su valor teórico, en cuanto los hechos son mensurables, adquiere con sus fórmulas algebraicas una apariencia de rigurosa exactitud. Luego se impone por sus aplicaciones técnicas. En cambio la especulación, pese a su lógica o a su dialéctica, no resuelve ni el más mínimo problema empírico. La verdad

relativa se revela fecunda, la supuesta verdad absoluta ni siquiera convence. Las creaciones fantásticas de la filosofía de la naturaleza, desde Paracelso hasta Schelling y desde Schelling hasta los epígonos contemporáneos, no posee ni el valor poético de los mitos helénicos. La filosofía de la naturaleza, cuando no es crítica epistemológica, es un género híbrido; no es ciencia ni filosofía, rara vez poesía; es un relleno hipotético y precario de nuestra ignorancia.

Se ha reprochado a Hegel haber incluido la naturaleza en su sistema. Reproche injusto. ¿Qué habría quedado de la concepción de la totalidad y de la unidad del universo si se substraía tan luego todo el devenir cósmico al proceso dialéctico? El propósito fundamental consistía precisamente en superar todos los dualismos, aprehender en una fórmula común la actividad física y psíquica, unificar el conocimiento de la naturaleza y de la historia. El pensamiento de Hegel es coherente aún en sus extravíos. No lo había de dejar trunco. Es la evolución dialéctica del concepto universal su tema y la lógica le lleva hasta la paradoja de negar la evolución biológica de las especies. ¡Dentro del más grande de los sistemas evolucionistas! Aquí olvida Hegel que lo ideal es lo real, la base de toda su doctrina. Este es el fruto menguado de las construcciones meramente lógicas. No puede censurarse a Hegel en particular; es preciso generalizar el reproche, aplicarlo sin vacilar a toda aventura metafísica. Pero si se condena la Filosofía de la Naturaleza como una tentativa fracasada, se ha juzgado también todo el sistema del cual es una parte integrante y necesaria.

Es interesante examinar el reverso de la medalla. El concepto de la evolución no deja de ser la idea directriz de la filosofía del siglo XIX. Pero en la época post-romántica el

Positivismo invierte las posiciones. Se trata ahora de comprender la evolución como un proceso natural. No la metafísica, la ciencia exacta es la llamada a conocerla. La misión modesta de la filosofía se reduce a unificar las últimas conclusiones de las ciencias particulares en una síntesis general. Esta tarea la acometió un pensador sin capacidad especulativa, sin sentido histórico, sin vuelo poético, prolijo y laborioso. Reunía en grado eximio estas condiciones el ingeniero Herbert Spencer. Después de circunscribir el límite de lo cognoscible, induce la ley de la evolución. Por cierto, no se trata ya de un proceso ideal o dialéctico; se trata de un proceso físico accesible a la observación empírica. La ley de la evolución es una ley natural; como tal, inmutable. Conviene recordarla; es una traducción pedestre del concepto de Hegel: « La evolución es una integración de materia acompañada de una disipación de movimiento, durante la cual tanto la materia, como el movimiento aún no disipado, pasan de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente ». Es decir, el principio desconocido de las cosas sale de su indiferencia inicial, se desdobra en materia y fuerza, se diversifica en la multiplicidad de los hechos. Luego emprende su regreso paulatino al estado primitivo. El mundo sale de una nebulosa y retorna a ella. Describe su vasta órbita sujeto a la determinación causal, sin objeto ideal, sin finalidad alguna. La especie humana, como el individuo aislado, es una ruedecilla del inmenso engranaje.

Convengamos — y es mucho conceder — que el proceso natural se encuadre en el esquema spenceriano, derivado de la hipótesis de La Place. ¡Pero qué desastre al querer subordinarle, con vagas analogías, los hechos históricos de la

evolución humana! ¡Qué absurdo presentarnos como conclusiones definitivas de la filosofía científica los postulados del liberalismo manchesteriano!

En dos grandes sistemas se polariza, en el siglo XIX, la filosofía de la evolución. Es de la mayor enseñanza compararlos entre sí. Viene a ser el primero la cumbre del Idealismo romántico y el segundo lo es del Positivismo naturalista. En ambos es fácil señalar las condiciones del medio y del momento que determinan su relatividad histórica. Tanto el uno, el metafísico, como el otro, el antimetafísico, exhiben hoy su manifiesta insuficiencia. Ni el monismo idealista, ni el monismo naturalista logran interpretar toda la realidad.

Pero los dos ensayos antagónicos fueron necesarios para aproximarnos a resultados en apariencia más modestos. El conocimiento de la naturaleza y el conocimiento de la Historia operan con categorías distintas: causalidad y finalidad. Se impone distinguir la esfera de los hechos naturales y la de los valores. Semejante dualismo, no es preciso agregarlo, carece de toda trascendencia ontológica.

La tercera sistematización del concepto de la evolución pertenece a los comienzos del siglo XX. Corresponde a la época de la reacción antipositivista. En la evolución creadora de Bergson vuelve a intervenir un factor metafísico que según el caso se denomina vida o espíritu. Por muchos motivos se separa Bergson de sus antecesores. No se conforma con el trastrueque mecánico de la evolución spenceriana. Frente a Hegel niega la posibilidad de racionalizar el devenir. El impulso vital es libre en su acción creadora, no arbitraria pero imprevisible, porque ni es causal ni lógico. ¿Cómo lo sabe? ¡Por intuición! Esto podría tomarse por un retorno a la posición romántica de Schelling. Pero Bergson entiende

por intuición una capacidad cognoscitiva, un conocimiento inmediato, distinto al conocimiento reflexivo por la razón, que es sólo pragmático. Con una argumentación biológica muy discutible, resabio de la época naturalista, atribuye una jerarquía propia a hechos psicológicos sumamente complejos y distintos entre sí que simulan una evidencia inmediata. Con esto precede a los inventores de la intuición esencial. En el fondo se trata en este connubio de metafísica y biología, de la visión personal del autor, cuyo gran talento cuando no convence suele persuadir.

Tiempo es de abandonar estas teorizaciones físicas o metafísicas. El génesis cósmico ha dejado de ser un problema religioso, axiológico o especulativo. Pertenece a la ciencia exacta. Sólo resta pedir a los hombres de ciencia la mayor sobriedad en sus construcciones hipotéticas, ya que de ellas no pueden prescindir. Les rogamos que no hagan filosofía de la naturaleza; límitense a su oficio, que no es chico.

XIV

MAS FELIZ fué Hegel en su *Filosofía del espíritu*. En el devenir histórico el espíritu, al retornar a sí mismo, adquiere la plena conciencia de su ser. Abunda la tercera parte de la *Enciclopedia* en observaciones sagaces, en reflexiones profundas. Se inspira en una admirable visión sintética. El proceso histórico, por otra parte, en el desenvolvimiento rítmico de sus grandes líneas, se adapta mejor al esquema dialéctico: acción, reacción, conjunción. El momento histórico se supera, pero al mismo tiempo se incorpora a su negación y persiste en nuevas formaciones. Pero la totalidad del

devenir humano se unifica en una finalidad ideal: la emancipación gradual del espíritu aspira a la Libertad absoluta. En esta finalidad se actualiza Dios mismo.

No obstante, el esquema resulta estrecho. En primer lugar el punto de vista de Hegel es en todo sentido antropocéntrico. Luego la historia universal de que nos habla es la historia del occidente europeo. Por fin, los acontecimientos con frecuencia no se amoldan sin violencia al esquema preestablecido. En el cúmulo de los hechos es fácil elegir cuantos favorecen nuestra tesis a condición de silenciar los que la contradicen. Sin duda, la contemplación de los grandes períodos en su perspectiva histórica nos sugiere el imperio de un orden inmanente. Pero toda fórmula destinada a expresar su ley resulta exigua. Después de acontecido un hecho hallamos en los antecedentes su razón de ser, pero no podemos prever ni los grandes cambios de orientación, ni mucho menos los detalles del proceso. En la época de la Restauración fué un error común la creencia de haber llegado a la consumación de los siglos. Se suponía definitivo el estado del continente. En esto se equivocó un hombre de Estado como Metternich y un pensador como Hegel.

La concepción teórica de Hegel mantiene, empero, sin cesar su contacto con la realidad histórica. Mucho menos que en la Filosofía de la naturaleza le arrastra la abstracción pura. Tomemos como ejemplo la Ética. Esta no es un cuerpo de doctrinas normativas, ni el concepto ético es un imperativo formal. No; el concepto se actualiza al través de la Historia en creaciones concretas. La tríada del caso la constituyen la familia, la sociedad, el estado. Si Hegel creyó que la familia monogámica, la sociedad estructurada en clases, el estado coactivo son etapas definitivas, esta ingenuidad

no invalida su concepto general. Los valores éticos son siempre valores históricos; surgen, se alteran y trasmutan en el transcurso de los tiempos. No son objetos irreales, ubicados en un enigmático más allá; son valores reales creados por el proceso de la cultura humana. No tienen nada de absolutos, porque absoluto es sólo el eterno Devenir.

La más alta realización concreta de lo absoluto se halla en el arte, en la religión y, por fin, en la Filosofía. En la última tríada lo absoluto se manifiesta a sí mismo por intuición estética, por representación mística, y llega a su conciencia plena por la razón dialéctica en una síntesis definitiva, esto es, en la filosofía.

Nuestra época no ha conocido solamente el apogeo de las ciencias naturales. Las ciencias históricas, aunque menos divulgadas, ocupan un sitio de igual jerarquía. A su desarrollo, el pensamiento de Hegel, confesado o sobreentendido, ha contribuído de una manera persistente. Por él se ha comprendido la historia humana como una evolución continua, movida por factores reales al servicio de finalidades ideales.

XV

AL CONTEMPLAR en su conjunto la obra de Hegel prefiero remitirme a un pasaje de Benedetto Croce, a quien cito porque nadie ha de poner en duda ni la competencia de su juicio, ni la veneración que profesó al gran maestro. Se refiere a las diversas interpretaciones del texto desde posiciones opuestas, y dice Croce: « Ma non sarebbe alquanto piú umano non dare troppa importanza alle triadi, all'architettonica e ai paragrafetti, e leggendo l'Hegel press'a

poco como si legge un poeta (nel quale non si bada se ciò che dice é vero o no storicamente, ma se é vero poeticamente), o, meglio, proprio come si deve leggere un filosofo, cercando attraverso le formole e le pedanterie il suo concetto animatore, vedere in quelle triadi l'opposizione dell'Hegel a ogni eleatismo e a ogni nullismo, e il suo possente sforzo per instaurare un nuovo e piú alto eraclitismo? Leggendolo cosí, ci troviamo al centro del suo spirito e al centro del problema filosofico. E, soprattutto, ritroviamo nell'Hegel, professore di Heidelberg e compositore di libri e di sistemi architettonici e definitivi, l'Hegel filosofo, con suo aborrimento contro l'astratto e l'immobile, contro il dover essere che non é, contro l'ideale che non é reale ».

Nada necesito agregar. El consejo de leer a Hegel, como se lee un poeta, es decir, de considerar su sistema como una obra de arte, no puede ser más sensato. Su sistema, en efecto, es un poema. Es de sentir solamente que Croce no haya generalizado su consejo; debió haberlo extendido a todos los sistemas metafísicos habidos y por haber. Pero el mismo Croce se empeña en salvar como verdad inconcusa las proyecciones metafísicas del Concepto universal-concreto. Persiste en identificar el ser con el pensar.

XVI

APENAS muerto Hegel, la interpretación de su doctrina dió lugar a las reyertas más grotescas entre sus discípulos. La escuela se separó hacia la derecha y hacia la izquierda. Tesis y antítesis que ningún espíritu valiente supo sintetizar. La controversia se trabó sobre temas teológicos.

Y es que todo el movimiento del idealismo romántico tenía una entraña teológica. Sus tres representantes más destacados se iniciaron en las facultades de teología y nunca renegaron de este origen. También en los colaterales — Jacobi, Schleiermacher, Krause — se comprueba un interés análogo. Solamente el ateo Schopenhauer mantiene una posición disidente; por lo mismo no halló un ambiente propicio. Entre las tendencias restauradoras del Romanticismo, la restauración no sólo del sentimiento cuanto del dogmatismo religioso, es una finalidad tenazmente perseguida. No únicamente en la filosofía alemana. El problema religioso preocupa con igual intensidad a todos los países de la cultura occidental, inclusive la patria de Donoso Cortés. Sin este fondo histórico la filosofía de la época, también la de Hegel, es incomprendible. Asimismo, sin ese fondo histórico, desvanecido para siempre, todo retorno neo-romántico será una tentativa artificial. No puede una filosofía subsistir fuera de su ambiente y de su momento.

La derecha hegeliana pretendía subordinar el sistema al dogmatismo protestante. La izquierda no veía en el fenómeno religioso más que un hecho histórico. Lo estudiaba en su raigambre psicológica o sometía a su crítica las fuentes del cristianismo. Así Feuerbach y Strauss. Pero estas discusiones apasionadas no fueron sino el preludio de un vuelco más radical. El auge de las ciencias físicas, robustecidas por el éxito de sus aplicaciones pragmáticas, impone una nueva actitud espiritual. Surgen, pues, las corrientes filosóficas del Positivismo. El cambio fué violento y brusco en todo el continente europeo, rápido el derrumbe del romanticismo. Pero en la patria del Idealismo absoluto al desenfreno de la especulación metafísica, sigue el desenfreno de un repudio

chabacano. Tras de la afirmación absoluta aparece la negación no menos absoluta. En realidad, tan metafísica la una como la otra.

Tuvo el Positivismo sus grandes representantes en Francia e Inglaterra. En Alemania la reacción anti-romántica degeneró en el desborde del materialismo naturalista. Fué su expresión más típica la obra de Büchner, *Materia y Fuerza*, y su éxito postrero los *Enigmas del Universo*, de Haeckel. Este movimiento de arraigo popular no pudo contenerlo la cátedra académica, inclinada a renovar una flaca metafísica, espiritualista y teísta. Ante el predominio de tan pobres tendencias resultó efímero el apogeo de Hegel.

El abandono durante medio siglo de los sistemas especulativos y el reinado del Naturalismo y del Cientificismo obedecen a una razón histórica bien transparente. El Positivismo, que hoy también pertenece al pasado, a pesar de todo, realizó una obra fecunda; fué un movimiento libertador de rancios hábitos mentales, aunque haya dado lugar a otros igualmente perniciosos. El materialismo naturalista, empero, constituye por su bajo nivel un episodio vergonzoso en la historia de la filosofía alemana. A casi cien años de distancia, en pleno siglo XX, presenciamos hoy un fenómeno paralelo, si bien de signo invertido. Vivimos ahora el ritmo antipositivista, un resurgir tardío de corrientes metafísicas que por incapacidad creadora se limita a renovar o readaptar posiciones pretéritas. Al mismo tiempo podemos observar cómo esta reacción a su turno se extrema en formas burdas y se desvía hacia la teosofía, la parapsicología, el ocultismo y otras necedades semejantes. Aprendamos en nuestro carácter de contemporáneos a no exagerar el valor de los bulli-

ciosos afanes del día, aun cuando algunas veces aparezcan prestigiados por un consenso difundido.

Una sola de las creaciones positivistas confiesa su filiación hegeliana. Es aquella que en lugar de una base naturalista, elige una base histórica: el materialismo histórico. En este terreno el método dialéctico halla su mejor aplicación. Sólo que Marx y Engels reemplazan el factor ideal por el factor económico ¹. En este principio, de realidad empírica, consideran haber hallado el agente que desde el arranque de la cultura humana ha determinado su evolución. Aun las concepciones más altas, de índole jurídica, religiosa, filosófica, se vinculan en último término a las condiciones materiales de la vida.

La doctrina ha contribuído a crear un nuevo concepto de la historia y de la estructura social. Su acción pragmática, tan poderosa, la caracteriza, por otra parte, como la expresión ideológica más adecuada de un período histórico no clausurado aún. El manifiesto comunista no fué un simple ejercicio literario. Pero ante el criterio filosófico, más aún después del tiempo transcurrido, no es difícil demostrar su insuficiencia.

El materialismo histórico, al pasar por mentalidades subalternas, como al servir de arma en la contienda política, ha descendido con frecuencia a la categoría de un dogmatismo simplista o ha revestido los caracteres de un sectarismo

¹ Mi método científico se diferencia del de Hegel no sólo por tener base distinta, sino por ser su antítesis directa. Para Hegel es el proceso dialéctico el que bajo el nombre mismo de Idea transforma en sujeto substancial el demiurgo de lo real, siendo la realidad sólo su forma de manifestación externa. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que la transmutación y traducción que sufre lo material al pasar por el cerebro humano. — CARLOS MARX. Prólogo a la segunda edición de *El Capital*.

plebeyo. Su teoría prescinde demasiado de la existencia de valores que, si bien son un producto del proceso histórico, han adquirido suficiente autonomía para actuar como fuerzas vivas. Esta misma concepción antiidealista, más que de su argumentación, ciertamente sólida, deriva su eficiencia de la finalidad ideal con que mueve la conciencia de las multitudes. La parte floja del materialismo histórico la constituyen los resabios que aún le quedan de los sistemas metafísicos. El determinismo absoluto, la unidad absoluta, la universalidad absoluta, en fin, la superstición de la verdad absoluta. Luego, a ejemplo de los viejos sistemas, opera con abstracciones que simplifican demasiado la compleja realidad concreta. Desconoce — fenómeno común y explicable — su propia relatividad. De vez en cuando, consciente de su abo- lengo, para bien y para mal, debiera recordar al abuelo Hegel.

Después de un largo olvido el estudio de la filosofía de Hegel volvió a reanimarse en Alemania a comienzos del siglo actual. Le favorecía el cambio de la orientación espiritual ya insinuado en los años finiseculares. Pero su impulso más eficaz lo recibió por un ensayo importante de Guillermo Dilthey sobre los trabajos juveniles de Hegel, inéditos en su mayoría.

Guillermo Dilthey, historiador y filósofo, es hoy por hoy la personalidad más eminente dentro del movimiento filosófico alemán. No quiere decir esto que sea la más popular. Indiferente a los halagos de la publicidad, desarrolló su labor en un aislamiento sereno. Hoy, veinte años después de su muerte, el público culto empieza a descubrirlo. Su influencia está destinada a crecer en el futuro. De la ansiedad metafísica reinante, se halla tan lejos como lo estuvo en vida de las corrientes naturalistas de su tiempo.

Enseña Dilthey la disparidad inconciliable de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu. Historiador y filósofo, concentra en las segundas su interés. Solamente la historia nos da la clave de la actitud espiritual. Pero el conocimiento histórico exige el examen descriptivo, analítico y comparado de la psicología humana. Descubre, así, la existencia de tipos humanos cuyas modalidades se reflejan en sus creaciones metafísicas. Dilthey las refiere a tres tipos fundamentales. La realidad misma es antinómica, no cabe racionalizarla y la verdad absoluta no es inaccesible. La filosofía se ha de limitar a hallar el sentido humano e histórico de los sistemas existentes. No puede ser una ciencia sistemática, sino una teoría de las sistematizaciones.

Con esta intención estudia Dilthey a Hegel y la génesis de su pensamiento filosófico. Así también merece ser estudiado por nosotros; no como un refugio de espíritus huérfanos sino como una alta *disciplina mentis*. No es misión de la filosofía acuñar lugares comunes o confeccionar verdades hechas; su ministerio es despertar y exaltar la autarquía de la personalidad consciente.

Noviembre, 1931.

BERGSON *

SEÑORITA Delfina Varela Domínguez:

Me pide usted un resumen crítico de la filosofía de Bergson, y se ha servido agregar que lo desea breve, pero completo. No me sorprende esta exigencia un tanto paradójica. A un espíritu femenino la síntesis de los opuestos debe de parecerle lo más sencillo. Por desgracia, es más fácil plantear problemas que resolverlos, imponer obligaciones que cumplirlas.

El acierto de mi desempeño lo encomendaremos piadosamente a la relatividad universal. Y en cuanto a la extensión, no se alarme; carezco de la facundia fácil que permite escribir comentarios más largos que la obra comentada.

Por otra parte, la obra de Bergson no peca de difusa; es breve. Su filosofía está expuesta en tres libros, si densos en ideas, poco voluminosos. *Los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria* y *La evolución creadora* desarrollan el pensamiento que ha embargado toda una vida con asombrosa continuidad lógica. La lectura, por cierto, no se ha de intentar sin el conocimiento previo de las disciplinas filosóficas; requiere, además, una atenta concentración. Pero usted dispone

* El presente estudio se publicó en la revista *Valoraciones* de La Plata en forma de epístola dirigida a la señorita Delfina Varela Domínguez, discípula de Korn, que le había solicitado un resumen de la filosofía de Bergson.

de estas condiciones, propias de un espíritu movido por un vehemente interés intelectual. No se ha de privar usted de beber en la misma fuente y entiendo que mis palabras sólo deben adelantarse como una guía y un leve estímulo.

Por fin hemos descubierto a Bergson. Su nombre, por lo menos, se divulga. El arraigo en nuestro ambiente intelectual de las doctrinas positivistas se ha opuesto tenazmente a las corrientes filosóficas de otra índole. De vez en cuando, también nos extravía algún éxito espectacular de librería, con algún producto subalterno. Así es como hemos desconocido, por mucho tiempo, el acontecimiento más importante de la filosofía contemporánea.

Hoy la situación se modifica. Los rezagados se distancian y lo efímero no escapa a su destino. La renovación se impone; con curiosidad creciente muchos se aproximan al filósofo francés, deseosos de penetrar el secreto de su doctrina. Pero suelen cometer un grave error. Eligen al iniciarse *La evolución creadora*, que es el coronamiento y no la base del sistema. La circunstancia de haber sido este libro el primero que se difundió en nuestra lengua, ha contribuído a fomentar este mal hábito.

Le aconsejo, señorita, leer los tres libros fundamentales en el orden gradual que les dió su autor y no pasar del uno al siguiente antes de haber logrado una comprensión acabada. Solamente un estudio metódico puede darle el verdadero concepto de la filosofía bergsoniana en lugar de una visión superficial y a menudo falsa. Le indico, es cierto, un camino arduo, sobre todo en la primera etapa; luego hallará usted la recompensa al admirar la solidez y la belleza de esta concepción genial. No por eso haga de ella un dogma.

Empecemos por *Los datos inmediatos de la conciencia*. El

título de la obra ya nos sugiere el punto de partida; como en toda filosofía seria, ha de ser el conocimiento inmediato y evidente. « Que toda realidad, nos dice en otra parte Bergson, ha de tener un parentesco, una analogía, una relación, en fin, con la conciencia, esto es lo que concedemos al idealismo y por eso mismo llamamos a las cosas « imágenes ». Ninguna doctrina filosófica, con tal que se entienda a sí misma, puede escapar a esta conclusión ».

No por eso el autor piensa atenerse a los viejos moldes especulativos. Es necesario abandonar alguna vez las posiciones antagónicas e irreductibles del idealismo y del realismo; una y otra ya han sido agotadas hasta el tedio en una controversia estéril. La filosofía de Bergson, como veremos, sin caer en un flojo eclecticismo, enuncia un concepto nuevo y tiende a eliminar las rancias antinomias.

El examen, realizado con penetrante sutileza psicológica, descubre, en la unidad del estado de conciencia, la conjunción de dos órdenes de hechos que divergen a medida que nos separamos del plano de la acción pragmática, para elevarnos a una contemplación desinteresada de la actividad intelectual. Este dualismo se perturba por la influencia recíproca de las dos series integrantes, insertadas la una en la otra, pero el análisis permite desentrañar y perseguirlas, hasta entrever sus dos extremos opuestos.

El hábito y el idioma se amoldan a la visión ingenua. Sin darnos cuenta de ello incluimos fenómenos de un orden en conceptos que derivan de otro, confundimos el sentido literal de las palabras con su acepción figurada e identificamos la realidad con el símbolo que la expresa.

Es la noción de espacio con su misión de aislar los hechos en una coexistencia discontinua, de establecer entre ellos

relaciones bien delimitadas, de permitir enumerar y medirlos, es el espacio, ante todo teatro de nuestra acción, el que nos atrae como un abismo y nos tienta a proyectar en él aún lo inextenso. La ciencia se apodera luego de estas posiciones espaciales, las convierte en relaciones cuantitativas, las expresa en fórmulas matemáticas y les imprime el carácter de necesarias.

Transforma así el universo en una construcción geométrica. ¿Pero acaso lo ha captado en toda su integridad? Ni por asomo.

Aun el idioma, tosco como es, distingue entre lo espacial y lo inespacial. Nunca diremos de un sentimiento que es extenso; si hemos de compararlo, lo supondremos más o menos intenso. Lo extensivo y lo intensivo son, pues, términos que corresponden a órdenes diversos e importa deslindarlos. Sin embargo, si se distinguen también se tocan. Cuando se trata de una emoción, de un estado afectivo, de una idea, no habrá lugar a confusión, pero cuando se trata de una sensación, quizás apliquemos el epíteto de intenso a su causa aparente. Así, por ejemplo, si se trata de un esfuerzo físico.

Incurrimos en una ilusión; no es la contracción muscular la intensa, sino la sensación por la cual la percibimos. No es intenso el foco de luz, es intensa la sensación que referimos al foco. Tengamos presente cómo también en las formas superiores de nuestra actividad psíquica, en las cuales el equívoco no es posible, siempre existe un hecho extenso al cual las referimos. Existen, pues, en los hechos de conciencia dos órdenes separables e inseparables; una unidad que se dualiza

Este modo de ver nos va a acompañar al través de toda la obra de Bergson

Parece, sin embargo, que un concepto común vinculara lo extensivo y lo intensivo: el concepto de la magnitud. Podríamos creer que también la intensidad se mide. Por de pronto conviene fijarse en que lo extenso se refiere a hechos que suponemos estables, delimitados y discontinuos; en cambio, la intensidad a procesos dinámicos, imprecisos y continuos. Solamente podrían medirse si se les segmenta y expresa por símbolos espaciales. Lo hacemos con frecuencia, pero a condición de pervertirlos.

¡Cómo los habíamos de medir, si la naturaleza misma del número nos lo revela como un engendro espacial! El número — síntesis de la unidad y de la multiplicidad — es la expresión abstracta de una cantidad de unidades idénticas. Conforme calificamos las unidades, es decir, las hacemos heterogéneas, ya no las podemos sumar. En ese caso separamos la intuición de la calidad de la intuición de la cantidad, es decir, lo inespacial de lo espacial. Sólo aplicado a lo discontinuo y a lo homogéneo se concibe el número; su medio exclusivo es el espacio. La calidad, como la intensidad, no es mensurable.

¿Pero, por suerte, no existe más que una sola forma de la intuición? ¿No nos ha enseñado Kant que existen dos, el espacio y el tiempo, y que si la primera sólo se aplica al orden objetivo, la segunda abarca la intuición externa y la interna? Aquí tocamos uno de los rasgos más característicos y propios de la filosofía de Bergson. Demuestra cómo es absurdo afirmar la existencia de dos medios homogéneos, uno para la coexistencia y otro para la sucesión. Ante nosotros sólo está el momento fugitivo del presente. Si las cosas persisten, esta duración se la damos nosotros, porque sólo en la memoria perdura el pasado. Si en el flujo incesante del pensar mante-

nemos la conciencia de nuestra personalidad, es merced al recuerdo que incorpora al estado de conciencia actual la reminiscencia del proceso transcurrido. Si fuésemos seres sin memoria nos desvaneceríamos inmediatamente.

La duración, empero, la proyectamos al exterior, la atribuimos al mundo de las cosas y creamos la idea ficticia de tiempo. En verdad el tiempo externo, el tiempo matemático, no existe; es tan sólo un derivado bastardo del espacio. Únicamente por extensiones espaciales podemos medirlo: « no es más que el fantasma del espacio que obsesiona nuestra conciencia ».

Repleguémonos con vigoroso esfuerzo sobre nosotros mismos, destruyamos el error e intuiremos cómo la duración que prestamos a las cosas sólo vive en el devenir dinámico que se desarrolla en las profundidades de la conciencia. Cuando fragmentamos este proceso pretérito, cuando de continuo lo convertimos en discontinuo, cuando alineamos sus segmentos disociados, verbalizados o cristalizados, empleamos el símbolo espacial del tiempo. Pero la duración « es una multiplicidad cualitativa, sin semejanza con el número, un desenvolvimiento orgánico que no es por eso una cantidad creciente, una heterogeneidad pura, en el seno de la cual no hay cualidades discontinuas. En una palabra, los momentos de la duración interna no son exteriores entre sí ». « El error de Kant consistió en volver a tomar el tiempo como un medio homogéneo. No advirtió que la duración real se compone de momentos intrincados y que, cuando reviste la forma de un todo homogéneo, es que se expresa en espacio. En esta confusión de la duración verdadera con su símbolo reside, a nuestro juicio, la fuerza y la debilidad a la vez del kantismo ».

De consiguiente, como la intensidad y la calidad, también la duración es amensurable. Y de toda esta oposición entre lo espacial y lo no espacial se desprende un doble aspecto de la actividad psíquica. « En efecto, debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la duración verdadera, una psicología atenta descubre una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; debajo del yo con estados bien delimitados un yo en el cual la sucesión implica fusión y organización ». « La vida consciente se presenta bajo un doble aspecto, según que se la perciba directamente o por refracción al través del espacio. Considerados en sí mismos, los estados de la conciencia profunda no poseen relación alguna con la cantidad, son calidad pura, se compenetran de tal modo que no podría decirse si son uno o muchos ni puede apreciárseles desde este punto de vista sin desnaturalizarlos inmediatamente ». Es que los estados de conciencia se nos presentan con diverso carácter, según se les considere « en el tiempo-calidad en que se generan o en el tiempo-cantidad en que se proyectan ».

El filósofo se encamina luego a resolver la antinomia fundamental de la filosofía moderna, la oposición entre necesidad y libertad. Después del análisis que precede, ya podemos sospechar la solución. La necesidad impera en el dominio de la espacialidad, donde rigen las relaciones cuantitativas; la libertad se halla en el dominio de la duración pura, en el impulso creador que surge de las profundidades de la conciencia y desaparece en la región aritmética donde coordinamos los hechos transcurridos.

Para intuir la libertad debemos penetrar hasta lo más hondo, sorprender al dinamismo espontáneo *in fieri* y subs-

traernos a la sugestión del casillero verbal que nos da el residuo muerto, en vez del impulso vivo. Toda definición de la libertad es deficiente; la supone condicionada y, de consiguiente, cae en el determinismo. « Llamo libertad a la relación del yo concreto en el acto que realiza. Esta relación es indefinible precisamente porque somos libres. Si, asimismo, nos obstinamos en el análisis, se transforma inconscientemente la progresión en cosa, la duración en extensión. En lugar del hecho naciente se pone el hecho realizado, y una vez que se ha empezado a estabilizar en cierto modo la actividad del yo, la espontaneidad se resuelve en inercia y la libertad en necesidad ».

Llegamos, pues, a afirmar la concurrencia simultánea de la necesidad y de la libertad, como última expresión de los órdenes de hechos opuestos que se sintetizan en la conciencia. « Habría, en fin, dos yo distintos, de los cuales el uno sería la proyección del otro, su representación espacial y, por decirlo así, social. Penetramos hasta el primero por una reflexión honda que nos permite aprehender nuestros estados íntimos como seres vivos en gestación, sin cesar en vías de formarse, como estados refractarios a la medida, que se compenetran, y cuyo desarrollo en la sucesión nada tiene de común con la yuxtaposición en el espacio homogéneo. Obrar libremente es tomar posesión de sí mismo, refugiarse en la duración pura ».

Al agruparse en dos series opuestas los elementos integrantes de la unidad sintética, el dualismo que el análisis puntualiza no debe inducirnos a desdoblar la conciencia. La unidad y la multiplicidad se suponen recíprocamente. « El mismo yo percibe los estados discontinuos y luego al fijar en ellos su atención los vé confundirse como copos de nieve al calor de la mano ».

Si de una parte hemos hallado lo extenso, la cantidad, el espacio, lo mensurable, la necesidad, la materia, y por otro lo intenso, la calidad, la duración, lo amensurable, la libertad, la memoria, y si hemos eliminado el tiempo como una noción equívoca, los órdenes de la actividad que manifiesta el examen psicológico no se disocian en el proceso real.

Procuremos también no incurrir en otro error gravísimo. No es un juego con conceptos opuestos lo que intenta el autor, no es un surtido de abstracciones lo que nos ofrece. Ha de valerse de palabras, y aun quien domina su idioma con tanta maestría experimenta la insuficiencia de la expresión verbal; su propósito, empero, es interpretar la realidad intuída, los datos del conocimiento inmediato, la actualidad evidente de la conciencia, sin artificios dialécticos.

Esta exploración de la conciencia, hasta aquí, no ha franqueado los límites del caso particular. Pero no lo olvidemos, en torno nuestro se mueve un mundo que es real, *porque nuestra acción sobre él es eficaz*. Desconocerlo es el error del idealismo, « porque jamás halla el medio de pasar del orden que se manifiesta en la percepción al orden que comprueba la ciencia, es decir, la realidad ».

¿Volveremos acaso al realismo? Este fracasa igualmente, pues no logra explicar el conocimiento inmediato de la realidad. El realismo naturalista nos ofrece un mundo de partículas más o menos independientes, dispersas en el espacio, y hace de la conciencia un enigmático epifenómeno. El idealismo kantiano, por su parte, no logra establecer la relación entre la apariencia fenomenal y la realidad noumenal. El error de ambos, del realismo como del idealismo, consiste en orientar nuestra percepción consciente *hacia el conocimiento y no hacia la acción*.

En realidad la percepción consciente desempeña una función práctica; deslinda el conjunto objetivo que interesa a mi acción. El resto se me escapa, si bien no puedo menos de atribuirle la misma naturaleza que a cuanto alcanzo a percibir. El número de las « imágenes posibles » es muy superior a las actuales, pero ni son subjetivas como lo quiere el idealismo inglés, ni relativas como lo quiere el idealismo kantiano. No son subjetivas porque están más en las cosas que en mí; no son relativas porque no separo el fenómeno del nómeno. Distingo solamente la parte del todo. En una palabra, mi conocimiento de la realidad es absoluto aunque fragmentario, limitado al campo de mi acción, pero cierto dentro de este límite.

He aquí devuelto al conocimiento racional su misión pragmática, el hombre armado ante las contingencias de la vida, dueño de su contorno biológico, pero sin capacidad especulativa, sin clave para los problemas teóricos.

« Al deslindar con prolijidad la acción y el conocimiento, se aclaran muchas obscuridades, ya sea que ciertos problemas se resuelvan, ya sea que resulte ocioso plantearlos ». Otra vez el análisis desdobla la unidad de la acción y en líneas divergentes surge un nuevo dualismo, expresión más honda del conflicto entre la espacialidad y la duración. La percepción supone la materia que la engendra, la reacción subjetiva la Memoria que mantiene la duración y es de otro orden.

Materia es el conjunto de « las imágenes ». No atribuyamos al término ningún sentido burdo; el universo material, definido como la totalidad de las imágenes, es una especie de conciencia que se opone a la del yo. Mi intermediario para con las imágenes extrañas es una imagen privilegiada que

llamo mi cuerpo, instrumento y centro de mi acción. Percepción de la materia es la relación entre esta imagen singular y las demás, *a los efectos de la acción*. « Mi cuerpo es lo que se destaca en el centro de las percepciones, mi persona es el ser al cual se refieren las acciones ». Columna dorsal de la persona, vínculo que mantiene su unidad en la duración, es la memoria, que ya no es, por cierto, una función orgánica, función del cerebro; es una actividad psíquica propia y distinta. Bergson la llama por su viejo nombre: Espíritu.

Dentro de una concepción dinámica, que excluye con todo rigor el concepto de la substancia estable, resurge, pues, el problema cartesiano de hallar la relación entre lo pensante y lo extenso. Esta relación es ante todo un hecho; nadie ha puesto en duda la acción mutua entre el espíritu y el cuerpo. Si las tentativas de explicarla han fracasado, es probable que se trate de un problema mal encarado.

No obstante la energía con la cual Bergson acentúa la distinción radical entre materia y memoria, no entiende que su dualismo sea un divorcio. « Al considerar la percepción como una síntesis del espíritu y de la materia, encerramos, en sus más estrechos límites, el problema de la unión del cuerpo con el alma ».

Para resolverlo no tomemos las abstracciones por realidades: conviene abstenerse de toda hipóstasis; es decir, no debemos cristalizar el símbolo verbal. Se puede concebir sin duda, como un límite ideal una memoria y una percepción desinteresada; de hecho una y otra concurren en la acción. Esta acción el cuerpo la prepara, que por ser extenso puede actuar sobre sí mismo y sobre los otros. Ya en la sensación se insinúa virtualmente la acción, pero para realizarse necesita aún del factor que inserta el pasado en el presente. Al

pasar de la percepción pura a la duración pura, pasamos de la materia al espíritu. Esta oposición, sin embargo, es la obra artificial de un entendimiento; no está dada en la intuición inmediata. Empeñados en establecer distinciones lógicas y, de consiguiente, términos opuestos, nos lanzamos por dos vías divergentes, las perseguimos hasta el fin que podemos imaginar extremando su separación y luego nos complacemos en la *oposición que nosotros mismos hemos creado*.

La solución seduce por su simple elegancia: El dualismo ontológico es una creación de nuestra manía razonadora. También lo es el monismo, no lo olvidemos.

A mi ver, sin embargo, el propio Bergson, en *Materia y Memoria*, abusa de la argumentación, racionaliza y se empeña en discutir, en vez de insistir en la evidencia de los hechos. Por momentos su dualismo parece revestir un carácter ontológico y para acentuar la oposición de espíritu y cuerpo llega hasta calificarla con el término escolástico de *esencial*. El mismo objeto persiguen sus disquisiciones fisiopatológicas sobre la amnesia y las funciones cerebrales.

Con una psicología más tosca, yo me limitaría a intuir la oposición del sujeto y del objeto en la conciencia y su concurrencia en la acción como dos integrantes del mismo proceso dinámico. El dualismo me parece, en efecto, tan innegable como su síntesis en la acción. Y en cuanto atañe a la relación mutua de los dos principios, pareceme que la objeción más grave se atenúa al eliminar los conceptos cartesianos de substancias pensante y extensa. Quedaría tan sólo una actividad polarizada, en la cual el yo y su opuesto son funciones recíprocas. Es claro que semejante posición se limita a la comprobación del hecho empírico y elude el problema ontológico. Sería en el fondo una solución agnóstica,

inaceptable para quien no distingue entre filosofía y metafísica y considera cognoscible lo absoluto y lo relativo.

En su *Filosofía contemporánea*, Guido de Ruggiero reprocha con mucha gracia a Bergson haber querido salvar *capra e cavole*. A mi juicio, empresa plausible. Por cierto, si la cabra devora la col, el asunto se simplifica, pero nuestra sopa filosófica resultará un tanto chirle. Y luego, ¿quién es la cabra: el realismo o el idealismo? Ambos son la sinrazón de la razón. Si el naturalismo suprime la personalidad autónoma o si la dialéctica descalifica la ciencia, en uno y en otro caso se falsea la realidad. El siglo XIX se ha agotado en salvar la antinomia que Kant dejó en pie; es de esperar que el nuestro no persista en reproducir con variantes las soluciones malogradas.

Cabe a Bergson el honor histórico de haber señalado una nueva vía. Es también mérito suyo haber vuelto a afirmar el carácter pragmático de la razón, instrumento creado por la evolución biológica para realizar en la acción la libertad intrínseca. Pero ahora, examinado el contenido de la conciencia individual, establecida la relación del hombre con el fragmento de la realidad que le interesa, ¿hemos de renunciar a comprender al universo en su expansión total?

Sin duda alguna, si pretendemos encasillarlo en algún sistema racional de estructura lógica. Por suerte poseemos, a juicio de Bergson, otra capacidad cognoscitiva. Podríamos, en efecto, llegar a una visión de conjunto por una penetración inmediata, por una comunión amorosa y entrever así con evidencia intelectual el secreto del eterno devenir.

A esta capacidad Bergson la llama intuición. El término es algo ambiguo; nos induce a confundir la intuición inmediata del hecho empírico con la intuición figurada de lo

trascendente, a fin de atribuir a ésta el mismo valor de aquélla. La evidencia objetiva difiere, no solamente en grados, sino por su naturaleza, de la supuesta evidencia de imágenes irreales. La ausencia aparente del factor discursivo, rasgo común a todas las intuiciones, es problemática, pues la existencia de la intuición pura es muy discutible. Debemos convenir, sin embargo, que en estos actos psíquicos el raciocinio lógico se subordina a funciones de otra índole. La metafísica, no es posible negarlo, aun aquella que se niega a sí misma o se afirma como una concepción puramente intelectual, ha nacido en todo tiempo de una intuición, pero poética o mística. No escapan a esta regla ni los sistemas del intelectualismo más escueto.

Se le ha reprochado a Bergson ser mucho más lógico y racionalista de lo que confiesa; sin negarlo se puede replicar que no hay ningún dialéctico que no sea intuicionista de soslayo. Es muy instructivo el caso del más grande de los racionalistas. Espinosa, por último, desgarró la estrecha trama de sus postulados matemáticos, apela al tercer conocimiento *quod scientiam intuitivam vocabimus*, único capaz de elevarnos a lo eterno y viene a parar en la paradoja del amor intelectual. Pascal nos recuerda las razones que la razón no conoce y casi es pedantería mentar los románticos del siglo pasado que, después de la obra demoledora de Kant, recurren intencionada y conscientemente a la intuición alógica.

¿Diremos, pues, que Bergson aduna su dualismo pragmático con una visión romántica? Alguien ha hablado, en efecto, de Pragmatismo romántico. Sería de celebrar si hubiera conciliado en una concepción armónica las funciones lógicas y los impulsos espontáneos de nuestro espíritu y en

una síntesis final la filosofía de la acción con su complemento metafísico.

De hecho, creo que es así. Pero no debo de ocultarle que en el afán de atribuir a esta intuición un valor cognoscitivo, es decir, objetivamente cierto, se empeña en presentarla como una función equivalente al raciocinio y rastrea su raigambre biológica.

En la evolución de la capacidad cognoscitiva hubo dos posibilidades: una adquirió su máximo desarrollo en los insectos, la otra prevaleció en los vertebrados y, por ende, en el hombre.

En el mundo de los artrópodos ocurren hechos complejos, para nosotros sorprendentes. Nadie los ha observado y referido con más prolijidad que Fabre, el gran entomólogo francés. Bergson se vale de ellos para inferir la existencia de un conocimiento distinto al racional. Es así cómo el *Sphex flavipennis*, la avispa cuyo prodigioso instinto conoce la anatomía íntima del grillo, adquiere títulos para intervenir en la especulación filosófica. El filósofo se complace en señalar en la especie humana residuos de ese conocimiento inmediato de las cosas que, aunque amenguado por los hábitos lógicos del entendimiento, asoma en sus formas inferiores como instinto ingénito o en sus manifestaciones altas como intuición poética. Impulso creador, casi inconsciente, que plasma la obra del artista, puede servirnos también de vehículo para alcanzar la noción de la totalidad.

La disquisición biológica, en cuanto se refiere a la tesis fundamental, no me seduce. Los fenómenos que englobamos bajo el concepto verbal de instinto sorprenden en ocasiones por extraños y asombrosos, burlan toda tentativa de explicación lógica, pero responden siempre a necesidades natura-

les, son tan pragmáticos como nuestro entendimiento. No puedo aceptarlos como un antecedente para atribuir el valor de un conocimiento real a nuestra intuición meta-empírica.

En cuanto a la intuición del artista nos dará una obras de arte, ni más ni menos. Si se me ofrece la metafísica como una creación poética, estoy de acuerdo. Nunca ha sido otra cosa. Ni por eso ha de carecer de verdad, superior quizás a la lógica, pero muy distinta. La Verdad, no es ni una ni otra; cuando más sería mi convicción.

El hombre es probablemente el único animal metafísico que experimenta la coerción mental de relacionar el hecho singular con lo universal, lo relativo con lo absoluto y que halla esta relación en la comunión ideal o sentimental con lo eterno. La comprobación de este hecho en conciencia nada gana y nada pierde con referirlo a su gestación biológica. La interpretación hipotética de los hechos naturales conviene abandonarla a quienes, con autoridad propia, construyen los esquemas científicos. No toca a la filosofía perturbarlos en su faena legítima; sólo ante pretensiones impertinentes ha de insinuar con afable ironía que el mundo geométrico no es el universo.

La incursión de Bergson en un dominio especial de las ciencias naturales importa una concesión a las teorizaciones pseudocientificistas que no son ciencia ni filosofía.

Resueltos con anterioridad, resueltos con maestría, lo grandes problemas básicos, deslindado lo mensurable y lo amensurable, afirmada la coexistencia de la necesidad y de la libertad, los conceptos de causalidad, de finalidad, de mecanicismo ya han recibido una solución implícita que el detalle biológico no puede mejorar.

El gran concepto de la *Evolución creadora* no ha nacido

de estas premisas: ha surgido de una intuición genial. Es cierto que sólo pudo surgir en un momento histórico determinado, en una mente heredera de la tradición filosófica de los siglos pasados y saturada por el caudal científico de nuestra edad.

Y bien, esta intuición, ¿qué es lo que vé? Vé el principio inmanente de las cosas, la fuerza creadora, la acción dinámica que en un fluir sin tregua, en formas infinitas, actualiza sin cesar el universo. Es el *élan de vie*, el impulso vital, uno y múltiple.

El autor empieza por tomar el término vida en su acepción literal; por una gradación imperceptible lo sublimiza, le incorpora toda la actividad de la conciencia y acaba por identificarlo con su sinónimo, el Espíritu, fuente eterna del perpetuo devenir.

En palabras elocuentes traza el cuadro de la vida universal y de su reflejo sobre nuestro planeta: « Como el más pequeño grano de polvo se solidariza con todo el sistema solar..., así todos los seres organizados, desde el más humilde al más elevado, desde los primeros orígenes de la vida hasta los tiempos actuales, en todos los sitios y en todos los tiempos, nos revelan un impulso único . . . Todos los seres vivos se afirman y ceden en el mismo formidable empuje. El animal se apoya sobre la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y en el tiempo, es un ejército inmenso que galopa a nuestra vera, delante y detrás de nosotros, en una carga arrolladora capaz de arrasar todas las resistencias y de franquear todos los obstáculos, quizás la misma muerte ».

La evolución creadora no es el proceso dialéctico de Hegel, ni la pseudo-evolución de Spencer, simple acomodo de una

realidad ya hecha. « La realidad se nos aparece como un perpetuo devenir. Se hace o se deshace, jamás es cosa hecha ». « Si el principio de las cosas fuera un axioma lógico o una definición matemática, las cosas mismas saldrían de este principio como las aplicaciones de un axioma o las consecuencias de una premisa y ya no quedaría lugar, ni en la cosas ni en su principio, para la causalidad eficaz entendida en el sentido de una elección libre ». Es decir, retornaríamos al imperio de la necesidad lógica o a la concepción mecanicista del universo y no habría lugar para el impulso espontáneo.

Ahora bien, hallado el principio que anima y crea al universo y designado por un vocablo que lo adapta a nuestros hábitos mentales, es menester conciliar su unidad con la complejidad. Necesitamos un *principium individuationis*.

Disculpe el uso de un término tan arcaico; lo empleo por ser expresivo y claro. Queremos saber por qué lo único se diversifica, se singulariza y se concreta. Es que su acción no se ejerce en el vacío sino sobre la plenitud de la creación ya realizada, que ahora se opone como un obstáculo, como una corriente contraria al impulso primitivo, cohibe su libertad y obliga a plasmar la nueva creación sobre la pretérita. De nuevo, en la órbita del cosmos, hallamos el conflicto del Espíritu y de la Materia que ya habíamos sorprendido en el modesto ámbito de nuestra conciencia. Es un nuevo dualismo, aparente como los otros que ya hemos tenido ocasión de conocer y de desvanecer, que, a su vez, es la síntesis de la necesidad y de la libertad en la acción creadora.

Desespero de poder transmitirle el pensamiento de Bergson en toda su belleza. Permítame acudir a un símil que, por claudicante que sea, podrá servir de apoyo a su intuición metafísica. Nuestro gran Paraná también, desde el trópico,

se despeña como una fecunda corriente de vida. Llega al Delta y tropieza con un obstáculo; el enorme caudal de sus aguas se divide y subdivide en riachos, arroyos y arroyuelos hasta desmenuzarse en filtraciones insignificantes. No obstante, ninguna gota, a pesar de la desvinculación, deja de ser solidaria de la masa común. Y ahora, pregunta usted, ¿por qué se opone semejante obstáculo? Pues, porque el mismo río se ha creado su delta, porque con su propia obra obstruye la libre expansión de su curso. El pasado constriñe al presente. Ya sabemos — y me salgo de la metáfora — que sólo persiste en la Duración pura, no materialmente.

Renuncio a agotar el tema. Antes de volverme tedioso, si es que esto no ha ocurrido ya, prefiero prescindir de algún asunto, dejar algún vacío, dar lugar a alguna duda, como que de antemano cuento con su indulgente bondad. Faltaría, eso sí, establecer la filiación histórica de la doctrina bergsoniana y apreciar su influencia en la filosofía contemporánea. Reservo el tema para otra epístola; usted la esperará no lo dudo, con la resignación del caso. Entretanto es en Bergson mismo, no en sus expositores, donde hallaremos la expresión genuina de su pensamiento, no siempre fácil de precisar. La tersura de su prosa suele disimular honduras inexploradas. Por otra parte, nos falta la última palabra; la Ética del sistema, su finalidad práctica. Pero el filósofo de la acción es un enamorado de la contemplación pura y vacila, antes de ponerse en contacto con las realidades concretas de la vida.

Una gran enseñanza se desprende de su estudio: no la razón, una intuición inmediata nos permite alcanzar la unidad absoluta, cuyo impulso creador renueva en cada instante su obra sobre los escombros del pasado y como un torrente

de vida se difunde por la multiplicidad de los seres. Al querer captar esta visión dinámica en los moldes lógicos y verbales del pensamiento y de la palabra, se desdobra en el conflicto perpetuo de dos principios que hallan su mejor expresión en los conceptos de Necesidad y Libertad. Impera aquélla en el dominio de las relaciones espaciales que la ciencia explora y mide con legítima autoridad y ésta en el impulso espontáneo que es fuero de la personalidad humana.

Y siempre es la acción la síntesis del conflicto, en el fondo de nuestra conciencia, en la relación del sujeto con el contorno objetivo, en la contemplación del proceso universal.

En el hombre esta acción es la lucha por realizar su libertad. Así, por lo menos, la interpreto, hasta que el maestro mismo nos dé su última conclusión.

Febrero, 1926.

BERGSON EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA *

SI ANTE el cuadro de la filosofía contemporánea intentamos caracterizar el momento actual, deslindar las tendencias directoras, señalar las escuelas divergentes, apreciar la jerarquía de los autores, no tardaremos en descubrir las dificultades de semejante empresa. Probablemente ocupamos una posición definida desde la cual juzgamos a los otros con la falta de imparcialidad común a todos los militantes. Quizás las circunstancias de nuestra formación personal, las sugerencias del medio en que actuamos o del grupo étnico al cual pertenecemos, influyan en nuestro juicio. Pero aun con la conciencia de estas inhibiciones íntimas, con ánimo dispuesto a superarlas, cuanto más se extrema el caudal de la información, el prurito de la documentación acabada, tanto más crecerá el temor ante el caos aparente de doctrinas múltiples y contradictorias. Y esta situación se agrava cuando en una época como la nuestra un anhelo profundo de renovación espiritual choca con los resabios y retoños del pasado o con los apasionamientos del presente. Para los coetáneos faltará

* Este trabajo fué especialmente escrito en 1935, para el volumen de homenaje al filósofo francés publicado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Córdoba.

siempre la visión del conjunto y el criterio ecuánime. Al fin acabaremos por tomar un puesto en las filas, por elegir un jefe; y en el limitado circuito de nuestra acción sólo distinguiremos los aparceros y los adversarios.

Aun esto mismo resulta escabroso para un argentino. Colocado al margen de los centros de la cultura filosófica, en este encrucijada donde repercuten todos los ecos, escucha con espíritu amplio, no exento de un matiz escéptico, los reclamos más heterogéneos. Si bien las convicciones añejas se derrumban, no surgen las nuevas, porque no atina con la orientación adecuada. Exceptúo naturalmente — y envidia — al hombre que ha leído su único libro y sin problemas ni tribulaciones, reposa liviana la cabeza sobre la almohada de algún dogmatismo. Esta especie feliz abunda, pero en ejemplares discordes entre sí, pues unos prefieren los dogmas muy rancios y otros los dogmas muy modernos. Entretanto no falta el desdichado que, como aquel neurasténico, suspira: « Mon dieu, il faut choisir ». ¡Ojalá le proporcionaran ya lista y aderezada la filosofía verdadera!

La historia es ante todo selección. Cuán nítido se nos presenta el pensamiento filosófico de una época, filtrado al través de varios siglos. Sirva de ejemplo el desarrollo del racionalismo en el siglo XVII. Lo reducimos a cuatro grandes sistemas. Tomamos a sus autores — Descartes, Espinosa, Malebranche, Leibniz — como representantes típicos, y no obstante sus divergencias, nos parece advertir una unidad intrínseca. Tres o cuatro conceptos generales nos bastan para darles una denominación común: el espíritu geométrico, la fe en la racionalidad del universo, la confianza en la capacidad lógica del intelecto humano y en la teoría de las ideas innatas.

Firme descansa la especulación racionalista sobre estas premisas, pues si bien aquel siglo filosófico se inició con la duda cartesiana, en realidad fué el que menos dudó. Y eso, que fuera de la línea de las grandes cumbres, se alza otra mole: la poderosa y solitaria personalidad de Pascal. La erudición, al hurgar la broza, luego, con prolijidad de cronista, descubre en torno o frente a los grandes, una larga serie de personajes de menor cuantía que en el fondo del panorama representan el imperio anónimo de las tendencias colectivas. Llegá, además, al campo de la filosofía la intrusión de los cercados aledaños: el rumor de las controversias teológicas, el fruto de las investigaciones científicas, la presión de los intereses económicos. Las gentes que vivieron semejante plétora de ideas, argucias y grescas, ofuscadas por el incidente aislado, nunca pudieron percibir la trabazón del movimiento, ni sospechar su desenlace. El historiador unifica y simplifica aquel complejo exuberante en una visión esquemática. Pero si este esquema nos da ahora la clave del proceso ideológico, no se la logra sin violencia y aún sin cierta arbitrariedad.

Otro tanto habrá de hacer quien de aquí a dos siglos estudie nuestro tiempo. Cuestiones que tanto nos apasionan se contemplarán con indiferencia. Episodios a los cuales hemos atribuído un valor excesivo lo habrán perdido. La enorme cosecha libresca yacerá apilada en las bibliotecas. Y donde nosotros vemos una complejidad abigarrada e inconexa, aparecerá el reflejo de una unidad coherente. Con la ayuda de dos o tres conceptos fundamentales, con el examen de media docena de pensadores, el siglo post-kantiano de la filosofía, a semejanza de un contrapunto, se destacará como una amplificación del mismo tema.

Es sensible; este juicio remoto y póstumo no lo hemos de conocer. También sería temerario quererlo anticipar. El futuro historiador obedecerá a imperativos muy distintos de los nuestros. *Quand cet historien considérara notre présent a nous, il y cherchera surtout l'explication de son présent à lui, et plus particulièrement de ce que son présent contiendra de nouveauté. Cette nouveauté, nous ne pouvons en avoir aucune idée aujourd'hui, si ce doit être une création*¹. Pero si nos penetramos del carácter episódico de nuestros afanes, si advertimos cuán corta es nuestra etapa en la marcha hacia horizontes desconocidos, hallaremos quizás la disposición de ánimo propicia para reflexionar sobre la huella que dejamos. Solamente los grandes tienen el derecho y la ingenuidad de suponerse dueños de la última palabra, por habernos dado la verdad definitiva. Los simples espectadores pueden correr el riesgo de juzgarlos, a condición de no creerse infalibles. Casi es esa su misión.

El momento actual en cierto modo incita a fijar el sentido filosófico del período transcurrido. Tenemos la sensación de hallarnos al final de un proceso que se inicia en los primeros años del siglo pasado. Sobre este proceso no estará demás arrojar una mirada retrospectiva. Desde luego, preguntaremos, ¿la filosofía del siglo XIX, si bien comprende un período romántico y otro positivista, ambos con un cúmulo de tendencias divergentes, posee, acaso, algunos rasgos comunes a toda su labor? A mi juicio corresponde una respuesta afirmativa. Me atrevo a señalar dos: el concepto del devenir y el problema de nuestra capacidad cognoscitiva.

El concepto de la evolución como principio rector en las

¹ BERGSON. *La Pensée et le Mouvant*. Pág. 24.

ciencias, la historia y la filosofía se ha incorporado a nuestros hábitos mentales, hasta el punto de darlo por sobreentendido. No se experimenta la necesidad de demostrarlo o justificarlo, ni se recuerda con cuánta parsimonia lo han empleado otras generaciones. La concepción dinámica excluye toda otra; viene a ser la idea central, así de la investigación científica como de la especulación filosófica. Se diría que la vieja querrela entre Heráclito y Parménides se ha decidido definitivamente con el triunfo del hombre de Efeso. La misma eternidad inmutable se sumerge en el eterno fluir.

A fines del siglo XVIII asoma, todavía vacilante, la teoría de la evolución aplicada a disciplinas tan dispares como la filología y la biología. Empieza la explicación genética por ser un método eventual y acaba por imponerse a toda la esfera del saber humano. Logrado así el concepto básico, la alta especulación debía consagrarse a descubrir su esencia y su ley. Y, como si hubiera mediado un acuerdo, los filósofos eminentes dividen entre sí el trabajo; sucesivamente cada uno contribuye con su parte a la obra común. Uno tras otro examinan todos los aspectos del gran problema.

Muy pocos, y eso en la primera mitad del siglo, por contraste, niegan la evolución. Schopenhauer no la vé ni en la historia. Comte, a quien repugna la averiguación, a su juicio estéril, de los orígenes, enuncia, sin embargo, la idea de un progreso indefinido, concepto que se complica luego algunas veces, con el de la evolución. La *philosophia perennis*, siempre con aristotélica prudencia, concede la naturaleza móvil del mundo sublunar, pero lo subordina a la razón inmóvil de lo eterno.

El pensamiento vivo del siglo fué el devenir sujeto a una norma inmanente. Actitud muy propia de la época, reñida

con todo lo estable, que sólo fué constante en la inquietud y la mutación continuas. Cuatro posiciones adoptó: la evolución dialéctica, la evolución mecánica, la evolución histórica y la evolución creadora. Me inclino, pues, a considerar como los filósofos representativos de esta centuria a Hegel, Spencer, Dilthey y Bergson.

A Bergson le toca ser el último eslabón de esta cadena. ¿El último? Al parecer se hallan agotadas todas las soluciones posibles; es difícil imaginar una más. Pero sería aventurado pronosticar la filosofía del siglo XX. En esa hora nuestra, apenas emancipados del Positivismo ochocentista, celebramos al pensador que nos ha quitado de encima la opresión de las teorías mecanicistas. El ha reivindicado otra vez el concepto de la libertad. El ímpetu vital no está aprisionado ni por la red de los sofismas hegelianos, ni por la barrera de la ley de Spencer.

De manera acabada ha hecho Bergson la crítica de sus antecesores. Tanto el realismo como el idealismo salen malparados de una polémica que es la parte más eficaz y será la más duradera de su obra. A Hegel no lo nombra. Pero en un análisis de los sistemas intelectualistas que operan con ideas abstractas, equiparan las negaciones a las afirmaciones y apelan al concepto de la nada, les reprocha ocuparse de pseudo-problemas en torno a una pseudo-idea. Las mayores dificultades metafísicas nacen de emplear las formas utilitarias del pensamiento fuera de su dominio propio. Es preciso habituarse a pensar directamente el Ser sin un rodeo previo, sin interponer entre él y nosotros el fantasma de la nada. Hay que elevarse hasta una visión desinteresada. *Alors, l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non mathématique*

ou logique ¹. No es necesario recalcar que esta filípica alcanza también a los numerosos descendientes de Hegel que la exagerada reacción antipositivista ha engendrado en nuestros días. Se destaca precisamente Bergson por su crítica de la especulación pura.

Spencer pretende reconstituir la evolución con los fragmentos de lo evolucionado. Toma la realidad en su forma habitual, la rompe, la dispersa y luego integra la materia y disipa el movimiento. Fragua un trasunto del universo a manera de un mosaico, lo endosa en lugar del original y cree haber descubierto su génesis. La interpretación mecanicista supone la evolución ya determinada, todo el futuro contenido en el presente; no queda el menor resquicio para un acto espontáneo.

Al historicismo no lo ha tomado en cuenta el filósofo. Conocemos de él algunas páginas críticas del determinismo histórico, tan falaz en su aplicación al pasado como torpe ante el futuro imprevisible, aunque se entiende que la actividad creadora de la evolución biológica no se interrumpe en la evolución histórica. Bergson y Dilthey se ignoran. Sin embargo, hay una coincidencia entre ellos. Para uno y otro el último término de referencia es Vida. Pero para Dilthey, que niega la posibilidad del conocimiento metafísico, la vida es sólo la síntesis empírica de la actividad psico-física. El silencio mutuo se explica.

La agudeza crítica, el vigor de la polémica, la originalidad de la obra constructiva, no ahorran el contraataque. Para convencerse bastará leer como un ejemplo entre muchos las páginas incisivas que a Bergson le dedica Guido de

(¹) BERGSON, *L'Evolution Créatrice*. Pág. 323. Cito por la edición séptima.

Ruggiero. Le reprocha haber dejado subsistente un dualismo ontológico, esto es, una antinomia irreductible. En la especulación contemporánea éste es un cargo grave. Considero injusto hacérselo a Bergson en particular; justo sería reconocerlo como un defecto inherente a toda posición metafísica en general. Tan es así, que el mismo brioso adalid del idealismo absoluto descubre este pecado en todos los sistemas, con la única excepción del propio. Pero esto ya obliga a ocuparnos del segundo tema de la filosofía actual: el problema del conocimiento.

No desconocía la antigüedad ni la filosofía pre-kantiana la importancia fundamental del problema gnoseológico. Pero después que el gran demoleedor hubo negado la metafísica como ciencia, se agudiza la necesidad de examinar la amplitud del conocimiento. De la conclusión final depende que afirmemos o neguemos la noción de lo absoluto. La solución kantiana halló asentimiento y contradicción. En un ritmo acompasado se revelan en el siglo XIX el ansia metafísica del período romántico, su repudio por el Positivismo y su renacimiento en los años finiseculares. De ahí el empleo sucesivo del método dialéctico, del método de las ciencias empíricas, del método histórico. Por fin la regresión a la especulación pura un tanto incoherente del momento actual.

Tras la crisis de las doctrinas positivistas ya agotadas sobreviene el cambio de frente. Luego fué de rigor denigrar el pensamiento del siglo pasado hasta negarle el nombre de filosofía. En realidad el Positivismo, pretendida síntesis de las ciencias físico-naturales, fué un movimiento tan legítimo como el racionalismo del siglo XVII con su base sistemática. Este fracasó y aquél también. Lo confesara o no, el Positivismo no podía referir la realidad empírica a una razón

suficiente. El mundo sensible simula ocultar un trasmundo que se sobrepone o se interpone. Y otra vez, con nueva ilusión, una nueva generación se lanza por las vías viejas, harto transitadas.

Previsor, el neo-tomismo se apresura a ofrecer su panacea escolástica. El neo-racionalismo retrocede hasta Leibniz o Espinosa, cuando no hasta Descartes. El neo-criticismo promete superar al viejo. El neo-hegelianismo intenta renovar y remendar el proceso dialéctico. Un neo-romanticismo, difuso y balbuciente, vuelve a invocar las razones del corazón. Más allá alguien preconiza una especie de salto acrobático con el consejo mefistofélico de despreciar la razón y la ciencia. ¿No divisa nadie un sendero nuevo? Bergson es el único. El Absoluto que buscáis, nos dice, está ahí no más, junto y dentro de vosotros, basta intuirlo; abrid los ojos.

El Maestro no se detiene en una crítica previa de la capacidad cognoscitiva. No ama la disquisición abstracta. *Je ne vois qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller: c'est de ce mettre en route et de marcher*¹. No se puede separar la gnoseología o el estudio empírico de la evolución, de la metafísica. Y esta triple complicación no perjudica ni la claridad del discurso, ni la limpidez del estilo. En su *recherche de l'absolu*, Bergson no se extravía en una actitud expeculativa. Entiende apoyarse en la base firme de la experiencia y de la ciencia; desafía al Positivismo en su terreno propio. Hacía alarde el Positivismo de su actitud anti-metafísica; de hecho estaba saturado por una metafísica vergonzante. No le faltaba, le sobraba metafísica. Bajo el imperio de un preconcepto absoluto pretendía, nada

¹ BERGSON, *L'Énergie Spirituel*. Pág. 2.

menos, hallar para el « epifenómeno de la conciencia » una fórmula algebraica, análoga a las ecuaciones de la física y de la química. Comienza Bergson por un análisis psicológico de la conciencia. Es un trabajo genial, sutil y decisivo. Las mallas del determinismo destinadas a aprisionar la personalidad en el mecanismo universal se desgarran. La misma suerte corre el monismo naturalista. Bergson, con excepcional acierto, hace la distinción empírica de una « esfera lastrada de geometría » y otra que no tolera la sistematización matemática. Queda de un lado la materia o sea lo espacial y mensurable, del otro la vida con su expansión espiritual.

Por haber trazado sin piedad este tajo entre lo inorgánico y lo orgánico, luego se cree obligado a extensas y minuciosas consideraciones biológicas. Hace treinta años, cuando nos despedíamos del Positivismo, semejante incursión a las ciencias empíricas no parecía impropia. Hoy, ante el auge de la especulación pura, sorprende hallar en un tratado de metafísica este resabio naturalista. La biología era entonces, y lo es todavía, una ciencia en ciernes, si rica en datos, demasiado pobre en inducciones generales. Por su propia índole, porque el fenómeno vital es profundamente distinto del hecho físico.

La constante referencia al dato biológico o al dato psicológico provee al sistema de una armazón sólida y mantiene el contacto estrecho con la realidad eficiente. Esta metafísica no es metaempírica. Es que el secreto metafísico no lo vamos a buscar en los dominios de lo irreal. Ni disponemos siquiera de un órgano para semejante empresa. La inteligencia es en primer lugar una función pragmática adaptada al mundo espacial, teatro de nuestra acción. No por eso es un conocimiento ficticio; es solamente un conocimiento circuns-

cripto. *En principe la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte de son domaine propre, qui est la matière inerte*¹. Si sólo dispusiéramos del conocimiento racional y lo aplicáramos fuera de su esfera propia, con el propósito de encerrar la vida en los moldes de lo inerte, concebiríamos al universo como un monstruoso mecanismo — de lo cual hay ejemplos.

Felizmente, en el transcurso de la evolución biológica, que alguna vez se ha bifurcado, el hombre salva restos de otra capacidad cognoscitiva en la cual no prevalece el análisis sino la aprehensión y compenetración directa de la realidad. Esta es la intuición.

No nos engañe el término. El conocimiento intuitivo de Bergson no es alguna especie de intuición mística. No es el tercer conocimiento de Espinosa, sino el primero: el punto de partida, la condición previa del saber. Está muy lejos de ser el remate final de un proceso penoso de reducción analítica que acaba por terminar en el vacío o en la nada. Por este desvarío, digno de los gnósticos, nada se intuye; se arriba solamente al hallazgo nada novedoso de los conceptos formales más abstractos. La intuición bergsoniana, por el contrario, es el don de captar en la intimidad de la conciencia, en su estado naciente, en su fluir continuo, al impulso creador antes de entregarlo a la sistematización. Porque la sistematización es un mal necesario. *Le philosophe est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il a reçu l'élan et de fier a lui-même pour continuer le mouvement en poussant maintenant les concepts, les uns derrière les autres*². Así es; pero con

¹ BERGSON, *L'Evolution Créatrice*. Pág. 225.

² BERGSON, *L'Evolution Créatrice*. Pág. 259.

conceptos henchidos por la gravidez de un contenido concreto. *Car le philosophe n'est pas venu à l'unité, il en est parti.*

Con todo, la inevitable polarización aparece. Y en este caso no sería lícito encubrir el antagonismo de materia y conciencia en una síntesis dialéctica, verbal y vacua. Mas justo fuera considerarlo un dualismo meramente gnoseológico, la obra dicotómica del entendimiento. *Et il crée ainsi l'opposition dont il se donne ensuite le spectacle*¹. Por cierto; aquí pudo ponerse el punto final. Tendríamos entonces un Positivismo integral, aunque muy distanciado de su antecesor, fuertemente anclado en la realidad empírica.

Pero no; la obsesión metafísica, con tanta tenacidad negada, celebra su desquite y se impone. ¿Cómo dejar pendiente sin réplica la última pregunta? Para evitar que el dualismo gnoseológico se convirtiera en un dualismo ontológico de tipo cartesiano, se imponía sacrificar uno de los términos opuestos. Esta vez a la materia. La materia no existe sino en el momento fugitivo; si aparenta persistir es en un tiempo bastardo y ficticio que nuestros hábitos mentales proyectan sobre el mundo espacial. Como la cinta cinematográfica compuesta por impresiones instantáneas simula un desarrollo continuo, así también la escoria de la evolución creadora, cuando en realidad se desvanece en el pasado y sólo perdura en nuestro recuerdo. Memoria, tiempo, duración, residen únicamente en el espíritu, entidad que desborda la actividad orgánica y los estados de conciencia. Es una especie de supra-conciencia, activa y eficaz. Y he aquí otra vez una hipóstasis.

¹ BERGSON, *Matière et Mémoire*. Pág. 275.

Ante ella retrocedo. No me seduce tampoco la esperanza del autor, que, ajeno a la petulancia contemporánea, considera su metafísica como un sistema abierto, susceptible siempre de una perfección creciente. Me limito a hacer justicia a esta gran creación histórica, recojo la enseñanza tan fecunda que entraña y amo el deleite estético que nos regala. Si es el sino del siglo XX prolongar el episodio metafísico de nuestros días, la filosofía de Bergson le ha señalado un derrotero digno. Nos ofrece la visión de la potencia creadora, cuyo ímpetu vital, cual un torrente, fluye por todas sus criaturas, desde la amiba hasta el hombre, se diversifica, se individualiza, sin dejar de ser un devenir único e indivisible. Si las gentes no pueden renunciar al mito trascendente y antropomorfo — pues bien, que sea éste. Es el más hermoso. Afirma la solidaridad de todos los seres vivientes; nos llama a cooperar sin tregua en la evolución ascendente de la Vida.

El historiador remoto, al ocuparse de la filosofía de nuestros días, apartará bastante maleza, erudita y huera. Hallará, empero, un pensamiento que corona la obra de un siglo y señala su rumbo a otro, que, como todo impulso creador, se inserta sobre el pasado, no para volver hacia atrás, sino para evocar el porvenir. A este pensamiento no lo pasará por alto.

Abril, 1935.

C R O C E *

PARA la contemplación ingenua, el universo es una realidad que se dilata en el espacio y se desenvuelve en el tiempo. Pudo la reflexión filosófica descubrir que esta realidad sólo la conocemos como un hecho psíquico y debió mantener, sin embargo, con interpretaciones diversas, estos dos principios del conocimiento. No nos engañe sobre este punto el disfraz de la terminología. De la noción de espacio derivan los conceptos de extensión, de coexistencia, de estabilidad, de materia, de substancia; de la noción del tiempo, los conceptos de sucesión, de actividad, de energía y espíritu (*actus purus*).

El deseo de superar este dualismo y de referir la realidad a un solo principio ha dado lugar a múltiples tentativas metafísicas. Aunque no trascordemos a Heráclito ni a los ciclos de los estoicos, en general, fuera de duda, han prevalecido por mucho tiempo las concepciones espaciales, la afirmación de una realidad eterna e inmutable. Los Eleatas, aquellos primeros idealistas, concebían el Ser como una esfera rotunda y perfecta y aun el término *más allá* para designar lo trascendente es, en rigor, un término espacial.

En la filosofía contemporánea las cosas han cambiado

* Apareció en la revista *Valoraciones* de La Plata, en 1935.

algo. Si nos esforzamos por ver el pensamiento filosófico del siglo XIX en proyección histórica y, al través de sus manifestaciones tan varias y contradictorias, buscamos una idea directora común, no hallaremos otra que el concepto dinámico de la evolución, la tendencia a concebir la realidad no como un hecho realizado, sino como un proceso que se desenvuelve.

Algunas excepciones persisten; por ejemplo, Schopenhauer y Comte, pero los dos grandes sistemas típicos de la centuria transcurrida, el de Hegel y el de Spencer, aquél en las formas del idealismo romántico y éste en las del positivismo agnóstico, procuran interpretar el dinamismo universal.

El pensamiento de la evolución adquiere, en efecto, un vigor inusitado hasta el punto de volverse excluyente, pero su génesis es lenta y antes de renovarse en la filosofía se insinúa en las disciplinas físicas e históricas. Primero el progreso del análisis matemático crea la teoría del movimiento y de la mecánica racional y conduce a fines del siglo XVIII a la concepción de una cosmogénesis, entrevista por Kant y realizada con mejores medios por Laplace. En la misma época surge también el ensayo de una interpretación puramente dinámica de los fenómenos físicos como la intenta Boscovich. El principio de la evolución no tardó luego en aplicarse a los hechos biológicos por muchos investigadores, entre los cuales sobresale Lamarck.

De las ciencias históricas viene, asimismo, un impulso análogo. Ya se halla en la obra de Vico, lo recoge Herder y pronto se le emplea en la filología para explicar la formación de las grandes epopeyas. En el derecho se abre paso un concepto histórico de las normas jurídicas y a la historia misma le impone un criterio nuevo.

Nace, pues, el gran principio de la evolución en las ciencias

empíricas, se robustece con el arraigo del sentido histórico, demuestra su eficacia en todos los ramos del saber y pasa, por último, a la especulación abstracta.

No lo desconoce Croce: *quel che importa, a ogni modo, é di ritenere bene in mente, che l'attività logica o pensiero sorge sullo spettacolo variopinto delle rappresentazioni, intuizioni e sensazioni, che si dicano, e mercé a le quali a ogni attimo lo spirito cognoscitivo lavora in forma teoretica il corso del reale.*

Esta realidad Hegel la concibe como el perpetuo devenir, auto-evolución del espíritu, universal y concreto a la vez, proceso dialéctico del concepto.

Armado del poderoso método que le revela el secreto de lo absoluto, prescinde de la información empírica, desecha toda timidez sobre la capacidad cognoscitiva y expone con rigor implacable la lógica inmanente del Espíritu en sí elevado a sujeto, su oposición en la naturaleza y su reconciliación consigo mismo, no como tres hechos distintos, sino como momentos de un solo acto eterno que realiza la conjunción de la tesis y de la antítesis en una síntesis suprema. Su método le permite aniquilar la lógica clásica, fijar el número de los planetas y celebrar en el Estado la encarnación misma del principio ético.

En su admirable *Saggio sullo Hegel* recuerda Croce con palabras incisivas los espasmos de esta orgía triádica, que, en el dominio de la naturaleza, empieza por postular una mecánica, una física y una biología y luego continúa tripartiendo sin misericordia cada uno de estos tres conceptos. De paso descalifica a Newton y otras gentes que pretenden haber descubierto una ley natural por los métodos de la observación y de la inducción. Si acaso por una aberración extraña la naturaleza no coincide con la conclusión dialéctica

del filósofo, tanto peor para la naturaleza; esto no prueba sino su irracionalidad y su impotencia. Con mucho tino observa Croce que ello más bien probaría la impotencia de la filosofía.

El pensador italiano, no sin tratar de atenuarlos, atribuye estos extravíos de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía de la historia al error de haber aplicado la dialéctica a lo individual y a lo empírico. Considero injusta esta crítica: el sistema de Hegel es coherente, coherente hasta el absurdo. Si se le subtrae a su sistema todo el dominio de lo empírico se derrumba, la base concreta falla y sólo queda una construcción abstracta. Dadas las premisas no cabía otra solución y es de felicitarse que el esfuerzo genial de Hegel se haya agotado en una empresa que, fuera de él, nadie hubiera podido llevar a cabo. Era preciso saber hasta dónde se podía llegar por esta vía; la magna obra no ha sido estéril y mucho tenemos que aprender en ella. En efecto, algo sobrevive, por lo menos una gran enseñanza.

Meritoria es también la segunda interpretación del proceso dinámico, ensayada en la época positivista, sin arranques geniales, por la paciente labor de Spencer. Empieza por deslindar la esfera de lo cognoscible, sin sospechar cuán cerca de nosotros queda lo incognoscible que pretende desalojar y cuán fragmentario es el mundo que encomienda a su ley de la evolución, en realidad ley del trastrueque.

El apego a los datos empíricos y a la inducción no le salva de ofrecernos, como resultado de su síntesis científica, soluciones muy discutibles, sobre todo en materia sociológica y moral. Tampoco su metafísica realista y su concepción mecanicista del universo, podían sobrevivir al achatamiento filológico de la segunda mitad del siglo. En realidad para los

problemas vivos del espíritu se limita a la confesión agnóstica de su ignorancia o nos remite a las supersticiones dogmáticas o étnicas. También esta vía, poco amena, fué necesario transitarla, aunque resulte algo excesivo emplear en ella once volúmenes.

En los años finiseculares despierta de nuevo la necesidad metafísica y renace el movimiento filosófico. En Italia nadie ha contribuído tanto a este renacimiento como la personalidad vigorosa y agresiva de Benedetto Croce; nadie ha movido los espíritus con mayor vehemencia. Más que los amigos, los adversarios han labrado su autoridad, hoy indiscutida.

Desde estas lejanías aparece en su patria como la cumbre más alta. Aun en nuestro medio, poco interesado en cuestiones filosóficas, se hace sentir su influencia, y su doctrina ha llegado hasta la cátedra universitaria. Buena falta nos hace el conocimiento de un espíritu tan amplio y libre, y si, al apreciar su posición filosófica, alguna crítica avanzamos y apuntamos alguna divergencia, sea sin mengua del respeto que le tributamos y sin ingratitud por la enseñanza que le debemos.

La reacción actual del pensamiento filosófico se halla ligada en Europa a la época romántica por corrientes si débiles nunca totalmente interrumpidas, como ha ocurrido entre nosotros por el predominio casi absoluto del positivismo y del cientificismo. Allá la tradición universitaria ha mantenido siempre en la cátedra el recuerdo de la especulación idealista. Al resurgir ahora, nos parece contemplar algunas veces la trasmigración de espíritus que suponíamos extinguidos.

En Nápoles la filosofía hegeliana halló un hogar estable y

su persistencia queda unida a los nombres de Vera y de Spaventa. Se podría imaginar que esta influencia local haya gravitado también sobre el ánimo de Croce. El, sin embargo, niega este abolengo y, en efecto, no es lícito, a pesar de coincidencias fundamentales, llamarle hegeliano a secas. Es demasiado original para encasillarle de esta manera y su filosofía del espíritu es una creación que se destaca con relieve propio.

Conserva la posición del idealismo absoluto, la identificación de ser y pensar, la concepción dinámica de la realidad, la actitud intelectualista, con plena fe en la racionalidad de los hechos y el repudio de todo factor alógico, el desdén de todo sentimentalismo o misticismo. El principio del devenir, concepto universal y concreto, está íntegro en la totalidad y en cada hecho singular. Nada trascendente cabe en esta filosofía: lo absoluto no existe fuera de lo concreto, y lo concreto, concebido aisladamente, es una abstracción irreal.

Es necesario un esfuerzo heroico para contemplar sin cesar esta conjunción de la multiplicidad en la unidad sintética de la idea universal y luego la unidad en las formas infinitas de lo concreto. Se nos exige abarcar con un solo golpe de vista el anverso y el reverso de la realidad.

Toda segmentación del proceso universal es arbitraria y sólo responde a necesidades didácticas y prácticas: « No existe junto al pensamiento un doble objeto, el hombre y la naturaleza, el primero sujeto a un método y la segunda a otro, el primero cognoscible y la segunda incognoscible, sistematizada en esquemas abstractos. El pensamiento piensa siempre la historia, la historia de la realidad que es una, y más allá del pensamiento no hay nada, porque el objeto natural se

convierte en un mito cuando se le afirma como objeto. En su realidad verdadera no es sino el mismo espíritu humano que esquematiza la historia ya vivida y pensada o los materiales de la historia ya vivida y pensada. La proposición de que la naturaleza carece de historia, debe entenderse en el sentido de que la naturaleza, como ente de razón y construcción abstracta, no tiene historia porque no es, o, digamos, no es nada real. Y la proposición contraria de que también la naturaleza es forma y vida ha de entenderse en este otro sentido: que la realidad, la única realidad, que comprende en sí al hombre y a la naturaleza, sólo empíricamente y en abstracto separables, es toda ella desarrollo y vida ».

Es necesario penetrarse a fondo de esta concepción profunda que no admite realidad alguna fuera del pensar actual, que al identificar el ser con el pensar, descubre en la ley lógica la clave del devenir. Lo concreto se nos presenta en la intuición que es conocimiento de lo singular, pero la razón desvanece la ficción y la sumerge en el gran proceso creador, en la auto-evolución dialéctica del pensamiento, que es paso constante de la afirmación a la negación, del ser a la nada. Porque la dialéctica es síntesis de opuestos, de conceptos antagónicos, integrantes de la unidad universal-concreta; podemos abstraerlos, pero no darles una existencia independiente.

No obstante, la unidad no es simple; es actividad multiforme. Presenta aspectos de relativa autonomía. Por eso dentro del concepto universal Croce distingue conceptos que, como formas del pensar, llevan la oposición dialéctica en sí, pero no son opuestos entre sí. Distingue ante todo una actividad teórica y otra práctica, que, a su vez, se subdividen, no sin prevenir que esta enumeración de cuatro formas sólo

tiene un valor simbólico, porque la unidad no es divisible en sentido aritmético. En esta región del pensamiento las categorías de la cantidad carecen de aplicación.

Las formas lógicas constituirían entre sí una especie de ciclo ideal y esta doctrina es una parte básica de la filosofía de Croce. La desarrolla con insistencia y trata de transmitirla en los mejores términos para no dar lugar a equívoco. Haberla desconocido fué, a su juicio, un error de Hegel al querer realizar, no sólo la síntesis de los opuestos, sino también la de los conceptos distintos. Estos no pueden sintetizarse porque ellos mismos ya son síntesis.

« El concepto de bondad no es el de belleza, o mejor, uno y otro son lógicamente la misma cosa; son ambas formas lógicas, pero el aspecto de la realidad que designa el primero no es el mismo aspecto designado por el segundo ». « La relación de los conceptos distintos se puede parangonar al espectáculo de la vida, en el cual cada hecho está en relación con todos los demás y el hecho último es diverso de aquel que le antecede, pero no obstante el mismo, porque contiene en sí al precedente, como en cierto sentido el anterior contenía virtualmente al subsiguiente, pues poseía en sí la virtud de producirlo. Pero para no extremar el símil es necesario recordar que esta serie de conceptos distintos y ligados entre sí es una serie ideal, esto es, fuera del espacio y del tiempo ».

Dentro de un orden cíclico no cabe suponer un orden jerárquico. Así, en efecto, se desprende de muchos pasajes; cada forma del espíritu contiene implícitamente las otras. Al escribir por separado una Lógica, una Estética, una Ética, una Economía y una Historiografía, no se ha entendido alterar esta unidad: « *la filosofia é unitá, e quando si tratta di Estetica, di Logica o di Etica, si tratta sempre di tutta la*

filosofia pur trameggiando per convenienza didascálica un singolo lato di quell'unitá inscindibile ».

Sin embargo, con frecuencia llama a las formas grados del espíritu, como si se escalonaran. Alguna vez habla de la « precedenza della teorética sulla prattica ». Si bien luego invierte los términos para declarar igualmente exacto lo contrario. De toda la obra, empero, se desprende la sensación de un primado de la concepción lógica. Ocurre que a la actividad práctica del espíritu el autor le niega valor cognoscitivo y de las formas de la actividad teórica, la intuición sólo da el conocimiento de lo singular. Pero la filosofía es el conocimiento de lo universal, que solamente lo da la forma lógica. De ahí que el método dialéctico sea el único que penetra hasta la realidad y nos da conciencia de ella.

Así, si bien circunscribe los dominios autónomos del saber y se abstiene de invadir con vistas especulativas las ciencias empíricas, concentra el interés filosófico en la síntesis *a priori* « que es unidad de lo necesario y de lo contingente, del concepto y de la intuición, del pensar y de la representación, es decir, no es otra cosa que el Concepto puro, lo universal-concreto ».

En esta empresa, naturalmente, la forma lógica ocupa el primer puesto, en abierta oposición a Kant, que discierne el primado a la razón práctica. El primer capítulo de la *Lógica* es redundante. Después de señalar en la intuición el punto de partida de la reflexión filosófica, el autor se empeña en demostrar que sólo puede expresarse por medio de conceptos. Embiste con este motivo contra la grey de los escépticos, que clasifica en estetizantes — intuicionistas — místicos y empíricos. Su argumento estriba en que por fuerza todos han de emplear conceptos, aun para desvirtuarlos.

Tarea inútil por evidente. No podemos discurrir sino por conceptos; este hecho no está en tela de juicio, sino el valor del concepto, aunque realistas y nominalistas se valgan de él. Su valor como instrumento del pensar y de la sistematización no lo niega nadie, su valor como expresión de la realidad absoluta eso sí se discute. Croce en un impulso polémico elude por el momento el verdadero problema y se complace en ridiculizar a sus adversarios con fáciles ironías, fáciles de retribuir.

Ya en el segundo capítulo vuelve sobre sí y analiza el tema con escrupulosa probidad. En efecto, hay conceptos que son meras abstracciones, ligados a un contenido empírico o privado de universalidad, sólo poseen un valor práctico o sirven de auxilio mnemónico. No son erróneos, porque son útiles, pero no expresan ninguna realidad. Croce les llama ficciones o, con un término más despectivo, pseudo-conceptos. Bien delimitada la noción de estos conceptos, con ella aprecia la metafísica clásica, las ciencias naturales y exactas, que los coordinan y subordinan para construir sus esquemas abstractos e irreales.

En efecto, las ciencias naturales sólo emplean conceptos de origen empírico, si concretos, sin universalidad, y las matemáticas conceptos, si universales, sin contenido concreto. Reducidas unas y otras a sistemas de pseudo-conceptos no se discute su utilidad, sino su pretensión de expresar la verdad real. Contra semejante fraude se subleva Croce y lo exhibe en toda su vanidad. Niega hasta la previsibilidad científica de los acontecimientos, lo que importa negar el determinismo del proceso natural. El hecho real y singular no se encuentra jamás en estos esquemas ficticios; ninguna de las supuestas leyes naturales rige, en efecto, el hecho

concreto. La ciencia, a semejanza de la historia, sólo sabe del pasado; ignora lo que sobrevendrá: « Las leyes inexorables de la naturaleza son violadas en todo momento, mientras que las leyes filosóficas se observan sin excepción ».

La agresión se dirige, sobre todo, a la titulada filosofía de la naturaleza que desconoce en ésta una forma del espíritu y opera como la vieja metafísica con conceptos abstractos. No cabe duda que en cuanto se refiere a las especulaciones naturales y científicistas, la crítica de Croce es sobradamente fundada y hierde en lo vivo. El tono polémico se justifica por el estado de la filosofía en Italia al iniciar su obra Croce, semejante al que aun prevalece entre nosotros. Pero perjudica a la exposición. Habría sido preferible un análisis más sereno y no se habría dado lugar al equívoco de una apreciación injusta de la ciencia misma, que por cierto no está en la intención del autor. « No hay, dice, una antítesis entre la ciencia y la filosofía; la antítesis es entre filosofía y filosofía, entre la filosofía doctrinaria y aquella otra, tan deficiente como audaz, que bulle en la cabeza de muchos hombres de ciencia y no tiene nada que ver con los descubrimientos realizados en los gabinetes o en los laboratorios ». Croce concluye por reconocer la autonomía de las ciencias empíricas, tan inatacables por la filosofía como ésta por aquéllas, conclusión de una sensatez indiscutible, pero no muy concordante con la lógica del sistema.

Porque el mal entendido nace de una raigambre más profunda que la explicable irritación contra la burda metafísica naturalista. La concesión de la autonomía y de un método propio a las ciencias naturales, destinada a evitar el escollo fatal a Hegel, es, a pesar de todo, para el filósofo de la dialéctica una concesión dolorosa. La terquedad de la natura-

leza es un tanto antifilosófica y tiende a convertir la autonomía en un insidioso dualismo.

En efecto, al explorar la naturaleza, la ciencia presupone algo ya preexistente, algo a descubrir, un sistema de relaciones estables, es decir, espaciales. La dificultad está en diluir esta estabilidad en un concepto dinámico. Para alcanzar la anhelada unidad o se incorpora el proceso natural al dialéctico o, como lo hace el naturalismo, se subordina el logos al proceso físico. Al no decidirse por uno u otro método, el dualismo irrumpe por uno u otro lado.

Croce disimula esta dificultad porque no circunscribe el dominio de la ciencia. Niega expresamente la existencia de un concepto común al cual puedan reducirse las múltiples y heterogéneas disciplinas que se aglomeran bajo el término de ciencia. Es jugar algo con el vocablo, como si no se pudieran distinguir las ciencias descriptivas de las exactas, las ciencias de la naturaleza de las del espíritu, la ciencia pura de la técnica, y como si pudieran identificarse las leyes naturales con las leyes jurídicas. El amor con que el autor dilucida y delimita los problemas filosóficos no se acompaña de un afecto semejante para las ciencias empíricas. Sólo así se explica la ocurrencia de citar como ejemplo una supuesta ciencia de la genealogía, creación ridícula de alguna pedantería germánica.

No hubiera sido difícil, con un poco de buena voluntad, ordenar el aparente caos. Las ciencias descriptivas no son sino una acumulación de datos y materiales, más o menos clasificados para servir de antecedentes a una ciencia exacta en ciernes. La ciencia propiamente dicha es únicamente aquella que estudia fenómenos espaciales, es decir, mensurables, y establece con el nombre de leyes las relaciones necesarias

que se expresan en ecuaciones matemáticas. Comprende solamente las ciencias exactas y las que aspiran a serlo y, al efecto, emplea las matemáticas como ciencia abstracta de la medida.

Esta definición no la desconoce el autor. « La concepción matemática de las ciencias naturales significaría el mecanismo perfecto, la reducción de todos los fenómenos a cantidad sin calidad, la representación de cada fenómeno por una fórmula matemática que sería su definición adecuada ». Es de deplorar que en vez de operar con una definición bien ceñida como ésta, el autor haya preferido un vago desconcepto para englobar en la misma condena la ciencia y las pseudo-ciencias.

Que el espacio, con todo su contenido, no está fuera de la conciencia, eso es trivial. Que esta construcción cuantitativa no abarca sino la mitad del mundo conocido, es evidente. Y que esta interpretación algebraica, aun en su dominio legítimo, no agota ni con mucho la realidad, es cosa que hasta un científicista llega a comprender. ¡Pero si la ciencia no conoce la realidad, en cambio la realidad le obedece!

Es un poco paradójico manifestarse escéptico ante la ciencia y profesar una fe tan robusta en la verdad filosófica. Pero en esta materia a Croce le abandona la serenidad: si la cocción de unos huevos no estuvo a punto, debió reprender a la fámula y no a la termoquímica, y si efectivamente cree que en el año 1547 en Nápoles, según reza una vieja crónica, un paralítico, presa del pavor, se encaramó a una torre, debió atribuir el milagro más bien al venerado numen local.

No por eso se invalida la teoría de los pseudo-conceptos. Que la ciencia opera con ficciones abstractas, si bien de valor pragmático, a nuestro juicio es irrefutable y por eso no reco-

gemos un pasaje en el cual se afirma que *si el concetto (o sia il pensiero) vale non può valere se non perché é*. Por el contrario, aceptamos el valor nominalista que Croce les concede.

Veamos más bien cómo se distinguen los pseudo-conceptos del Concepto con mayúscula y si éste posee mejores títulos.

Según nuestro autor, no es abstracción de hechos empíricos, no está en la intuición; al olimpo dialéctico no se llega por escalas. Y entendamos bien que el Concepto no es una expresión de la realidad, es la misma realidad absoluta y su desarrollo dialéctico la auto-evolución del espíritu. No es vacío, pues es universal y concreto, es unidad y multiplicidad, contiene en sí los conceptos distintos que constituyen las diversas formas del espíritu y en todos sus aspectos es síntesis de opuestos. De los pseudo-conceptos se distingue por ser ultra y omnirrepresentativo. *Il concetto puro é concetto di ogni e di nessuna cosa*.

¿La demostración? La exigencia de la demostración parece ser un prejuicio aun dentro de la posición dialéctica. Demostraciones coercitivas no existen a juicio del autor en ninguna ciencia. Hay que acudir en este caso a la libre expansión de las fuerzas internas: *Chi aspetta una dimostrazione costrittiva dell'esistenza del concetto, aspetta in vano ¡La luce é in noi!*

Malhumorado el filósofo reprende a quienes no quieren entenderlo, víctimas de una lamentable incomprensión, y pide para ellos los medios pedagógicos de los viejos dómynes de escuela. No falta ni el cargo de la pigracia mental que Hegel solía enrostrar a sus ineptos adversarios. Este mismo cargo algunas veces lo formulan también los filósofos naturalistas cuando critican a quienes no han disciplinado su mente en el estudio de una ciencia positiva.

Por último, a juicio de Croce, el concepto puro se legitima porque aclara todos los problemas concernientes a la vida de espíritu, puesto que sin él ya no se entiende nada. Es decir, se apela a su eficacia, cosa que suele hacerse también con los pseudo-conceptos y aún con las hipótesis más aventuradas. Con más claridad se expresa en la *Estética*, en un arranque contra los naturalistas y matemáticos empeñados en reducir a una convención *lo Spirito stesso*. *Eppure perché ci abbiamo convenzioni, é necessario che esista qualcosa su quí non si conviene ma sia l'agente stezzo della convenzione: l'attività spirituale dell'uomo*. Lo relativo supone lo absoluto: este argumento no es novedoso, pero se conserva formidable y es, al fin, la última ratio.

Estamos de acuerdo; si se ha de suponer un principio absoluto cognoscible éste no se ha de demostrar. Pero esto obliga a admitir un conocimiento que no es de orden lógico. En el *Saggio sullo Hegel* hallamos un pasaje interesante: se refiere a la objeción de que el concepto universal no es un mero concepto lógico, porque incluye tácitamente un elemento sensible e intuitivo, esto es, la representación del movimiento y del desarrollo. Croce desestima el reparo, pero, asimismo, considera una gloria de Hegel haberle dado al concepto el carácter de concreto — *che può anche dirsi « intuitivo »* — para significar que la filosofía debe nacer del seno de la divina Poesía, *mater pulchra filia pulchrior*.

También nos había llamado siempre la atención que al final de la *Enciclopedia*, cuando Hegel resume su pensamiento, transcribe para aclararlo algunas hermosas estrofas del gran místico oriental Dschelaledin Rumi. Al fin lo inefable sólo se expresa en metáforas.

En realidad la pura intelectualidad del Concepto puro nos resulta algo contaminada; nos inclinamos a creer que en parte debe su vigor a un residuo intuitivo y que vale, en sentido ponderativo o despectivo, tanto como los conceptos abstractos en general.

El estilo vigoroso de Croce, su constante intención polémica, la valentía de sus convicciones, sugiere en ocasiones la impresión de una intolerancia dogmática. Sería una injusticia ceder a semejante impulso. Nadie ha estudiado con tanto acierto la naturaleza del error y lo ha señalado como un elemento necesario e inmanente en la evolución del pensamiento filosófico, inseparable de la verdad, si bien todo esfuerzo ha de tender a superarlo.

La historia ideal del error es, a la vez, la historia ideal de la verdad. La fenomenología del error es un círculo eterno como el círculo de la verdad y por sus grados pasa y repasa sin cesar el espíritu, porque son los grados mismos del espíritu. Al filósofo no se le escapan las fuentes del error, ni los móviles prácticos que lo engendran, ni las posiciones falsas que derivan de la observación empírica, de las trabas psicológicas, de las abstracciones científicas y filosóficas. Aun aquello que bajo un aspecto debe ser desechado por falso, bajo otro se ha de celebrar como advenimiento de la verdad. Las doctrinas filosóficas del pasado tienen toda su razón histórica como momentos en el desarrollo del pensamiento.

Sin embargo, ante la propia doctrina se extingue con frecuencia esta ecuanimidad: « del círculo infernal del error no hay salida gradual y la única salvación está en penetrar de un golpe en el círculo celestial de la verdad, donde la mente se deleita como en su patria. El espíritu errante reacio a la luz, ha de convertirse en el espíritu ansioso de la luz;

la soberbia ha de ceder el puesto a la humildad, el amor estrecho de la propia abstracta individualidad ha de ampliar y elevarse a amor austero, ha de consagrarse entero a aquello que supera al individuo y convertirse en *heroico furor, amor Dei intellectualis* ».

No queremos explotar esta cita en un sentido ajeno a la mente del autor; hay que encuadrarla en el conjunto de la exposición para no confundirla con el desahogo de un intuicionista o de un místico, pero lo cierto es que anima estas palabras el júbilo de haber alcanzado la verdad definitiva.

No hay verdad definitiva desde que no hay nada estable. Croce mismo nos lo enseña. Aquel círculo de la verdad no tarda en desvanecerse apenas se le toca. Esta convicción, con cierta melancolía, alienta también las nobles palabras finales de la *Filosofia della Pratica*. En un sistema que reconoce a la contradicción inmanente como el resorte propulsor del proceso universal, no es de extrañar que el autor se demore unas veces en la contemplación de un aspecto antes de pasar luego al contrario y aparezca así como si él mismo se contradijera. No puede una exégesis seria hacer hincapié en estas incongruencias aparentes.

Por encima de ellas está la afirmación continua de la unidad absoluta en la síntesis suprema, verdadera *coincidentia oppositorum*, ante la cual las diversas fases, las hipostasias fragmentarias, los conceptos cristalizados, no son sino abstracciones ficticias: por ejemplo, el sujeto y el objeto, la actividad teórica y la práctica. La naturaleza también es una abstracción, ¿por qué no el espíritu?

Precisamente, los desplantes para con cuantos no se inclinan ante la verdad dialéctica tienen su raíz en el repudio de

todo dualismo, ya afecte formas francas o larvadas. El dualismo en la mente de Croce es una cobardía lógica, una incapacidad de emanciparse de la intuición empírica, un detenerse a medio camino de espíritus que desfallecen antes de llegar a la cumbre. Se explica; en una doctrina que no distingue entre ciencia, filosofía y metafísica, que considera haber captado el proceso real en toda su integridad, que reduce a uno solo los diversos planos del conocimiento, el dualismo gnoseológico al punto daría lugar al dualismo ontológico.

De ahí el afán de Croce por afirmar el conocimiento pleno de la unidad. Esta filosofía pretende haber eliminado la superstición del nóumeno, puesto que el conocimiento no llega hasta sus propios límites, sino que agota la realidad misma. ¿Pero se ha suprimido efectivamente el nóumeno?

Sin duda no podemos concebir una filosofía que no sea idealismo y suponga algo extraño al pensamiento. Pero si negamos la cosa « en sí » es para sustituirla por « el espíritu en sí » y el fantasma que se ocultaba tras del objeto ahora surge tras del sujeto. Forzosamente, si no hemos de caer en el absurdo del solipsismo, porque tan lógico como Hegel es Stirner, cuando dice: yo soy yo, la nada omnicreadora, la realidad real, creador y criatura a la vez.

De consiguiente, si no hacemos metafísica, hacemos metapsíquica o, mejor dicho, un juego de palabras. Es evidente que lo hacemos por necesidad; no podemos satisfacernos con una visión fragmentaria del universo y hemos de elevarnos a la más alta concepción del espíritu, pero sin confundir la metafísica con la filosofía y a ésta con la ciencia. En la diferenciación, en el decidido deslinde crítico está la solución,

no en retornar al viejo embrollo; ofrecernos un principio que está fuera del espacio y del tiempo y agregar que esto no es metafísica, es abusar de nuestra ingenuidad. Los contrastes de la vida no se ahogan en una síntesis lógica, aunque para todas las antinomias Croce tenga la frase predilecta, repetida de un extremo al otro de su obra: *E insieme l'uno e l'altro*.

Excelente posición para una filosofía que se identifica con la historia. Vuelta hacia el pasado discurre sobre los hechos transcurridos y se arroba en la contemplación de su admirable racionalidad. Con serena expectativa aguarda luego en qué nuevas formas dignará concretarse el pensamiento universal, porque es ocioso postular finalidades. El misterio se ha desvanecido, solamente quedan en pie los misterios del futuro, pero éstos no conmueven al filósofo; sólo atormentan el alma del pobre diablo obligado a afrontarlos prácticamente.

¿Que esto es un mal entendido? Lo sospechábamos, pues es difícil imaginar a un espíritu combativo, tan fervoroso en la acción, en actitud contemplativa ante el torrente secular, muy conforme con semejante *consolatio philosophiae*. Más que consuelo esto sería desconsuelo. En efecto, a renglón seguido se explaya un ditirambo a la acción, pero después de dejarnos inermes: *del futuro non si ha cognoscenza*.

Gustosos abandonamos a la execración de Croce el dualismo ontológico. Pero el dualismo gnoseológico es tenaz y su superación es precisamente el arduo problema de toda especulación metafísica. En el hermoso capítulo sobre la unidad de la actividad teórica y la práctica, casi un resumen de toda la filosofía de Croce, se extrema la argumentación para imponernos la síntesis de la dualidad sujeto-objeto. No discutimos la conclusión metafísica; en la realidad importa,

ante todo, mantener la autonomía de la personalidad humana como el valor más alto y no tolerar que se esfume y se aniquile. No estamos llamados a resolver los problemas de lo eterno sino los nuestros. No haya temor: lo eterno ya volverá por sus fueros.

Tan es así que apenas hallada la negación lógica o verbal del dualismo hemos de rehacerlo inmediatamente si la filosofía ha de tener algún sentido. Ocurre en este asunto algo curioso que hasta tiene sus ribetes cómicos. En su *Ensayo* Croce reprocha a Hegel no haber eliminado de su sistema el último residuo dualista porque todavía deja margen a una interpretación trascendente. A su vez, Guido de Ruggiero que, por cierto, no es un crítico malevolente, acusa al propio Croce de haber incurrido en una concepción dualista, a causa de su distinción entre la actividad teórica y la práctica del espíritu. En cambio opina que Gentile ha realizado el ideal de la unidad metafísica. Tan luego Gentile, que empieza por adulterar el término auto-conciencia, aplicable en rigor sólo a la conciencia del yo, y lo extiende a la totalidad de la conciencia para luego escindirla en dos mitades: lo pensante y lo pensado. Bajo el discreto nombre de lo pensado hay que entender el mundo objetivo íntegro, la naturaleza con todos sus chirimbolos. Al parecer hay en Italia gentes que creen que Gentile ha superado el dualismo y la filosofía de Croce.

Se trata en el fondo de la oposición ingenua, pero irreducible, del sujeto y del objeto, contra la cual enderezan — alguna vez habían de estar de acuerdo — naturalistas y dialécticos. De este dualismo fundamental derivan los otros: necesidad y libertad, causas y fines, hechos y valores. ¿Que estos conceptos abstractos, pero abstraídos del proceso vivo, han de tener su síntesis en un concepto real? Bien puede ser,

pero no lo conocemos: lo añoramos como en la discordia soñamos con la paz. Lo forjamos en la visión intelectual, en la intuición poética, en el éxtasis místico y luego con la capacidad lógica que Dios nos ha dado, construimos la teoría del caso, la expresamos en el idioma de nuestro siglo y olvidamos su plebeyo origen empírico, y, al fin, no tenemos más que un binomio.

En este sentido la obra de Croce es ejemplar; será, como él lo desea, un instrumento de labor intelectual, de labor fecunda. Su doctrina nos descubre nuevos horizontes. Nos obliga a meditar sobre los problemas más hondos y nos proporciona el placer de seguir el vuelo audaz de un pensamiento alto. Apenas hemos rozado la riqueza de su desarrollo y con empeño recomendamos su estudio. Ojalá contribuya en nuestro país a animar y a profundizar la enseñanza de las disciplinas filosóficas.

Nuestra posición personal, sin duda, es más pedestre. En alguna parte hemos dicho: la conciencia puede considerarse como la unidad que se despliega o como la síntesis que surge. Hasta la realidad pura y ultrarrepresentativa no podemos llegar, si bien tampoco renunciamos a su concepción poética. Aunque quizás en otro sentido, también como el maestro, decimos: *la luce é in noi. Polemos pater panton*: el universo no es una armonía; es un conflicto. En su centro estamos y no nos queda más que la elección: o batirnos o capitular.

1925.

EINSTEIN Y LA FILOSOFIA *

POR PROCEDIMIENTOS de una precisión y sutileza crecientes se ha llegado a descubrir en el dominio de las ciencias físicas una serie de hechos nuevos, cuya sistematización ya no cabe en los moldes clásicos. Conceptos de arraigo secular resultan deficientes, doctrinas consagradas flaquean, hipótesis vetustas se derrumban.

No por eso hemos de volver al caos. Nuevos sistemas, doctrinas reformadas, hipótesis más felices intentan expresar el momento actual de nuestro saber. Semejante construcción y reconstrucción fué en todas las épocas la vida de la ciencia, y sólo su ritmo se ha acelerado en la última centuria.

Los conceptos metaempíricos empleados para unificar la multiplicidad de los datos y subordinarlos a ideas jerárquicas o coordinarlos en un nexó armónico al fin se desvanecen ante el primer caso anómalo. Y este caso siempre sobreviene.

Es que olvidábamos — y en ocasiones los mismos sabios olvidan — que la verdad científica no es el trasunto de la realidad, sino tan sólo su interpretación precaria. Y esta interpretación nunca es definitiva; por fuerza ha de variar con los adelantos de la investigación, y de trecho en trecho se halla sujeta a revisiones fundamentales.

* El presente trabajo fué escrito para *La Nación* de Buenos Aires, que lo publicó en su edición dominical del 27 de agosto de 1922.

Entretanto, los postulados admitidos, al trascender del recinto casi esotérico donde nacen e incorporarse, siempre con retardo, al acervo de la cultura común, se deforman, se simplifican y acaban por adquirir la autoridad dogmática de los lugares comunes. Perduran luego tenaces, cuando ya los iniciados empiezan a descalificarlos. De ahí la gran sorpresa cuando se divulga su deterioro y abandono.

Algo de eso ocurre con las teorías vinculadas al nombre de Einstein. ¿Cómo? ¿Cuánto dijo Newton no era cierto? Y las gentes poco habituadas a distinguir los hechos de sus abstracciones, muy dispuestas a tomar por ciertas las creaciones del raciocinio sistematizador, confunden su conmoción psíquica con una conmoción del Universo.

En realidad, las teorías de Einstein no son una improvisación genial, sino la resultante de un proceso complejo y prolongado. Descansan sobre el penoso esfuerzo de varias generaciones de investigadores.

La crítica de la concepción newtoniana ya es añeja; su decadencia se inicia en época más próxima y se precipita después del experimento decisivo de Michelson y Morley.

Contribuyen, por otra parte, a esta reciente evolución de las ciencias físicas las novedades ocurridas en otras disciplinas, sobre todo en las afines, como la química. Luego ha ejercido la mayor influencia el desarrollo en el siglo pasado de las matemáticas no euclidianas, y, por fin, cierta tendencia al análisis crítico de los preconceptos de la gran verdad científica, como se manifiesta, por ejemplo, en Mach y Poincaré.

Pero estos trabajos previos pasan inadvertidos para la generalidad y sólo repercuten las últimas conclusiones, como si

el ilustre maestro que las enuncia no hubiese tenido ni antecesores, ni precursores, ni colaboradores.

Hasta tanto que los ánimos se aquieten y asimilen de la obra erudita la dosis tolerable, tendremos un debate sacado de sus quicios, un prurito de divulgación, una serie de malentendidos y un empeño por poner las nuevas teorías al servicio de viejas supersticiones.

Es necesario tener presente cómo se reflejan los postulados de la ciencia en la mentalidad de los semicultos. Con una noción vaga del sistema heliocéntrico se llega a creer que los planetas realmente describen en el espacio la elipse de sus órbitas. ¿Cómo ha de entenderse así la relatividad del movimiento? ¡Y he ahí que ahora se ha de entender hasta la relatividad del mismo espacio!

Luego los matemáticos, dueños de la ciencia exacta por excelencia, suelen atribuirse la capacidad de descubrir hechos nuevos por el mero cálculo. No ha mucho alguien del gremio sostenía que Leverrier había descubierto un planeta tan sólo por operaciones aritméticas. Hube de informarle que lo había logrado sobre la base de perturbaciones observadas por el telescopio. Tampoco recordaba que, cuando el mismo Leverrier supuso otro astro entre el Sol y Mercurio, la observación no confirmó el cálculo.

Y luego los teósofos. Ya presumen haberse comprobado la existencia de los espacios multidimensionales porque Einstein, de acuerdo con Minkowski, unifica el tiempo y las tres dimensiones del espacio en una magnitud algebraica, mientras niega precisamente la realidad espacial.

Y luego los kantianos, que celebran la demostración empírica de la idealidad del espacio y del tiempo.

Y luego a la zaga los científicistas, los escolásticos y los

ingenuos, afligidos porque temen que se les hayan trastrocado sus trabajos ontológicos, tan bien dispuestos en la holgura del espacio absoluto.

Desde la cátedra universitaria no hemos de solazarnos en semejantes devaneos, ni hemos de discutir asuntos ajenos a nuestra competencia. Yo no poseo la suficiencia enciclopédica necesaria para acordar a la teoría de la relatividad mi benévola aprobación, ni me permitiré criticarla con la inmodesta petulancia de la incomprensión.

Aquí hacemos filosofía, y nos importa discurrir hasta dónde una renovación de las teorías físicas puede influir en la solución de nuestros problemas. Es decir, el caso particular se engloba en esta cuestión general: ¿cuáles son las relaciones de la filosofía con las ciencias naturales y matemáticas, y especialmente con sus integrantes especulativos? De acuerdo con la contestación a que lleguemos, hemos de delindar nuestra posición frente a las disciplinas físicas y elegiremos como ejemplo sus últimas doctrinas.

Ante todo, distingamos entre ciencia y cientificismo. Como posición filosófica, el cientificismo entiende emplear el método inductivo más allá de toda experiencia posible, a fin de superponer a las hipótesis eventuales, que con sobriedad utiliza toda ciencia, otras más generales, hasta llegar si acaso a un principio último y único, cuya realidad objetiva afirma. La legitimidad de semejante tentativa no puede discutirse a pesar del riesgo de las generalizaciones prematuras. Responde el cientificismo a una tendencia imperiosa de nuestro espíritu, al deseo de unificar en una síntesis final las conclusiones múltiples y a menudo divergentes de las diversas ramas científicas.

Sin embargo, nos hemos de sonreír, si se nos ofrece seme-

jante mito cosmogónico, como la expresión de la verdad empírica.

Las hipótesis inferidas por la inducción son sus últimos, deleznable y vacilantes asertos, y en manera alguna la base suficientemente sólida para edificar sobre ella el vértice de la pirámide que las ciencias positivas dejan trunca. Desde luego, el cientificismo no es ciencia ni filosofía, sino metafísica, metafísica del concepto mecanicista, metafísica sujeta a la estimación de la crítica filosófica.

Mas si relegamos el cientificismo a su limbo metaempírico, también conviene reducir la filosofía a su esfera propia y delimitar sus atribuciones.

En la mente griega — único caso en la historia humana — se realizó la separación de la filosofía de la religión y del arte, pero el consorcio con la ciencia persiste a través de las edades y tarda en disolverse.

Todavía a fines del siglo XVIII en nuestra Universidad de Córdoba se enseñaba, a título de filosofía, la física de Aristóteles, y con silogismos se polemizaba contra la óptica de Newton. Y aun en la época romántica del siglo pasado la filosofía alemana pretendía resolver problemas de orden empírico por medios especulativos. La aventura, por cierto, se extinguió en el ridículo.

No obstante, una cierta confusión persiste y se explica por antecedentes históricos. El conglomerado primitivo de nuestros conocimientos se comprendió en su totalidad bajo el nombre de filosofía, y si la evolución ulterior determinó su paulatina diferenciación, todavía no la hemos llevado a sus últimas consecuencias. Urge ahora definirla con pulcritud.

La observación de los hechos, la investigación de su enlace causal y de su relación recíproca es misión de la ciencia, por

métodos que le son propios. Al efecto, abstrae conceptos cuya eficacia comprueba, formula leyes y las reviste si es posible de exactitud matemática.

Nada de esto puede hacer la filosofía, ni debe intentarlo; más aún: debe arrepentirse de haberlo pretendido alguna vez. Sobradas querellas tiene en su casa para inmiscuirse en los asuntos internos del vecino.

Pero si las ciencias físicas, luego, creen abarcar con sus esquemas algebraicos todo el conjunto de los intereses humanos se extralimitan. Los hechos, los conceptos, las leyes, nos serían indiferentes si no nos afectaran, si no les atribuyéramos un valor. El mundo de los valores es el de la filosofía; sus funciones son exclusivamente estimativas. Es así que llama a su juicio los valores éticos y estéticos, y la misma gnoseología no es sino la teoría del valor del conocimiento. La ciencia nos da sus conclusiones; la filosofía las aprecia. En resumidas cuentas, la filosofía no es cosmología: es crítica y axiología, y tal vez convendría designarla con este último nombre, para terminar con todos los equívocos.

Y, como de la ciencia, así también debemos separar la filosofía de la metafísica. En efecto, la metafísica no es un achaque exclusivo de la filosofía; al contrario, ésta puede afirmarla o negarla, o llegar, quizá, a una conclusión paradójica: afirmar su necesidad, negar sus pretensiones. La metafísica es, en realidad, un proceso mental común a todos los órdenes de la actividad psíquica. Es parte integrante de la ciencia, del arte y de la religión. Toda vez que a un concepto mental le atribuímos una existencia objetiva, hacemos metafísica, ya se trate de una hipóstasis mística, de una creación poética o de una hipótesis científica. También, por cierto, la filosofía suele incurrir en metafísica, pero — siquiera a las vegadas —

con espíritu crítico, a sabiendas, consciente de su empresa.

Dejemos, pues, a la ciencia y al cientificismo en su lugar. Aquélla en su obra pragmática y proficua y a éste en su empeño de anticipar, al margen de la ciencia, la solución de todos los enigmas del Universo.

Obligada, empero, la metafísica científicista a operar con los axiomas, esquemas, símbolos e hipótesis de los sistemas, desde luego ha de resentirse de cualquier modificación de sus bases.

Durante siglos ha debido entenderse con Aristóteles. En el Renacimiento empezó a rebelarse contra la autoridad del maestro, luego puso su fe en la concepción mecánica de Newton y ahora ha llegado, quizá, el momento de una nueva transmutación. Con algún espíritu crítico, aunque no excesivo, lo ha intentado lord Haldane.

Por motivos menos fundamentales ya habíamos visto agitarse el cientificismo en los últimos tiempos. En el dominio de las ciencias biológicas, las especulaciones más diversas, si bien igualmente inconsistentes, se han sucedido y se han desalojado mutuamente. Asimismo en las ciencias físicas hemos conocido el prestigio efímero de las divagaciones sobre la evolución de la materia y del éter, sugeridas por el descubrimiento de la radioactividad.

No obstante, el caso no es grave; la visión ciclópea de la especulación científicista se mantiene a través de todas sus variaciones. Su naturaleza intrínseca no se altera con la mudanza de los argumentos, pues siempre se encamina a encuadrar la totalidad de lo existente, inclusive la personalidad humana, en fórmulas geométricas.

Ese ideal es el ideal de la ciencia, y la metafísica científicista no puede apartarse de él, cualesquiera que sean los

accidentes de la vía por donde aspira a realizarlo. A nosotros nos toca encarar las cosas desde otro punto de vista.

Veamos, por ejemplo, si cabe establecer una relación entre los valores morales y la teoría de los fenómenos físicos. Hemos en presencia de un artefacto, construido merced a los progresos de la ciencia, digamos, un aeroplano, y preguntemos si es lícito su empleo en el asesinato de mujeres y de niños. Admitamos la posibilidad de distintas respuestas: ninguna se fundará en la teoría matemática del vuelo con los planos inclinados. No dependerá tampoco del tamaño, de la velocidad o de la resistencia del aparato. Es una cuestión de un orden totalmente diverso: corresponde al fuero de la filosofía, y su respuesta depende de los principios éticos que aceptemos o neguemos, y que no expresaremos en guarismos. La ciencia es amoral; ningún malabarismo cientificista puede extraer de ella una obligación ética.

¿Pero acaso en nuestra capacidad cognoscitiva podrían influir las conclusiones de la ciencia? El aumento cuantitativo del conocimiento no modifica su calidad. Cualquiera que sea la posición gnoseológica de nuestra preferencia, no ha de cambiar porque una disciplina científica substituya una hipótesis por otra. Quien acepte la posibilidad de un conocimiento trascendente, nunca espera realizarlo por métodos empíricos, y quien niegue esa posibilidad tampoco ha de conmoverse. El criticista, por su parte, escuchará con interés los resultados concretos de tal o cual ensayo, pero seguirá en su análisis de los elementos subjetivos y objetivos de la operación mental que llamamos experiencia.

Los griegos, con un caudal de conocimientos mínimo comparado con el nuestro, aun bajo la sugestión del error geocéntrico, hallaron, sin embargo, todas las posiciones filosó-

ficas y metafísicas posibles, como que nada hay en la filosofía moderna que no haya estado antes en el pensamiento griego. No dependen, pues, las conclusiones filosóficas del desarrollo de las ciencias empíricas.

Ahora bien; establecida la independencia recíproca de la filosofía y de la ciencia, probemos si los postulados einsteinianos invalidan esta afirmación.

¿Que la posición del observador influye en la observación de un fenómeno? Si esto significa para la mecánica el descubrimiento del sujeto, conste que con alguna anterioridad ya habíamos tenido la suerte de hallarlo.

¿Que el espacio y el tiempo son magnitudes relativas y no entidades existentes por sí? Ya lo sabíamos.

¿Que las últimas conclusiones se expresan en fórmulas paradójicas, sin contenido intuitivo? No nos sorprende.

¿Que la relatividad es un fenómeno universal? Si « pensar es relacionar » esto es objetivo.

¿Que de consiguiente no se descubre nada absoluto por medios empíricos? La noticia no es muy novedosa.

¿Que no se puede aceptar la existencia de un infinito realizado? Siempre hemos creído que el objeto del conocimiento ha de ser limitado.

¿Que la hipótesis del éter es absurda? Lo sospechábamos.

¿Que la hipótesis de los campos electromagnéticos es más eficaz? Así sea, hasta encontrar otra mejor. Ya la física moderna no puede conservar el candor de aquel que dijo: *Hypothesis non fingo*.

A juzgar por tan breve examen son los hombres de ciencia y no los filósofos a quienes conviene enterarse de las nociones corrientes en el campo opuesto. Al fin, un asomo de gnoseología no sienta mal ni a un sabio.

Sin embargo, y a pesar de estas concordancias, no perdamos nuestra serenidad y no intentemos traer el agua ajena a nuestro molino. No tenemos problemas comunes con la ciencia; nuestros afanes son otros y, en realidad, hablamos un lenguaje distinto. Si bien dentro del ambiente histórico común, la filosofía se mueve en otro plano, ha mantenido su posición frente a la mecánica clásica y no puede pedir su apoyo a la mecánica reformada.

La teoría de la relatividad, como la de Newton, como por fuerza toda concepción científica del cosmos, interpreta al Universo como un mecanismo. Nosotros no discutimos la teoría del caso, sino el preconceito, los prolegómenos implícitos. Si somos deterministas, no hemos esperado a Einstein para ocupar nuestra posición; si afirmamos frente al mecanismo universal el imperio de una personalidad libre no hemos de renunciarla. Estamos donde estábamos.

No por eso hemos de desconocer ni desaprovechar las enseñanzas de este intenso movimiento científico.

Será ante todo un motivo para apreciar una vez más el valor de los símbolos matemáticos y cuidarnos de no caer en una logística pitagórica o acaso cabalística.

El repudio de conceptos inveterados nos inspirará reflexiones sobre el valor general de los conceptos, aun de los más universales, revestidos de necesidad axiomática.

El derrumbamiento del sistema newtoniano nos insinuará la fragilidad, no sólo del sistema que muere, sino también la de los sistemas que nacen.

La enunciación, con carácter científico, de fórmulas sin contenido representable nos recuerda cuán pobre y falaz es la imagen cósmica del realismo ingenuo.

¿En la línea señalada por los nombres de Aristóteles y

Newton, el de Einstein representará la tercer etapa? Lo ignoramos; lo ignoran los mismos hombres de ciencia aun desacordes entre sí. No pronunciarán los contemporáneos la ardua sentencia.

Se confirmen, empero, o no las teorías de la relatividad restringida y absoluta, la sistematización clásica ha caducado, y si no es ésta la reforma eficiente lo será otra. Cualquiera que ella sea contribuirá a acrecentar el dominio del hombre sobre la naturaleza, y un paso más habremos dado en la emancipación de las fuerzas ciegas destinadas a servirnos y no a mandarnos. Al amparo de la ciencia convertida en técnica avanzamos en la conquista de nuestra libertad económica.

Pero la ciencia pura llena una misión no menos importante. A la emancipación externa corresponde otra interna. Al elevar la inteligencia a una concepción más audaz, si no más exacta, en todo caso menos inconexa y contradictoria, despierta en el hombre la conciencia de su capacidad y de su poder. Fortalece, desde luego, el sentimiento de la propia personalidad y afirma la dignidad humana: en este sentido desempeña una alta función ética.

A la par de la filosofía y el arte, la ciencia cumple su gran misión libertadora: nos levanta sobre las mezquinas contingencias de la vida, pese a todos los relativismos, nos aproxima a la visión de la eterna armonía del cosmos, y como Dante al término de su gran jornada mística, en las profundidades más hondas, entrevé

*Legato con amore in un volume
Ciò che per l'Universo si squaderna*

HERMANN KEYSERLING *

EL CASO Keyserling presenta dos aspectos. En primer lugar el señor conde mismo, luego la actitud de nuestro público. Tratémosles por su orden.

Ha publicado Keyserling una serie crecida de obras con muy diversos títulos. Pero el único tema de todas es el propio autor. Jamás nos habla de un hecho, sino de su reacción ante ese hecho. Comparado con él, nuestro Sarmiento es un escritor objetivo. Esta posición egocéntrica no molesta, porque se trata de una personalidad poderosa, interesante aún cuando nos refiere sus cuitas íntimas. En este espejo las cosas no se reflejan como son, pero sí con brillo y novedad.

En la estructura anatómica de un Hércules farnesio, convulsionado por un dinamismo vehemente, el señor Keyserling aloja la más abigarrada complejidad espiritual. Atavismos mongoles domesticados por la cultura europea, prejuicios rancios y rebeldías audaces, conceptos claros y arrobos místicos, conviven en el afán de unificarse en una integración sintética. La clave, empero, de tan complicada idiosincrasia es una exquisita sensibilidad estética. Keyserling es un artista. Su alma de *condottiero* se olvidaría de realizar un asalto al escuchar la vaga melodía de una murga de gitanos

* Este trabajo se publicó en la revista *Nosotros* de Buenos Aires, en junio de 1924.

trashumantes. Quizás se atardaría en una cita por acertar con el ritmo exacto de un período.

Todo artista está reñido con la realidad real, pues en su mente forja un mundo ideal. La realidad nunca es bella. Las valoraciones del señor Keyserling, mejor dicho, sus desvalorizaciones, recaen ante todo sobre los valores colectivos. « Todos los pueblos son abominables »; abominables también son las masas con su superstición democrática, el liberalismo burgués antifaz de menguados intereses, el siglo XIX con su chato positivismo, el intelectualismo con su pedantería lógica; abominable, en fin, toda esta civilización técnica con su mecanización de la personalidad humana. No por eso el señor conde piensa renunciar al más mínimo refinamiento de este siglo materializado. Su alma de troglodita no padece la nostalgia de la caverna. Sólo se propone mejorarnos, que buena falta nos hace.

Tiende el temperamento del artista por fuerza a exteriorizarse. En este caso el vehículo es la palabra, el tema la regeneración espiritual del Occidente. El escritor se vuelve apóstol y ofrece su panacea al mundo entero. He aquí lo grave. El artista es soberano en su dominio; suele ser un hidalgo quijotesco si lo abandona.

Despojemos las ideas del señor Keyserling de su atavío literario y retórico, suprimamos la música, pongamos en paréntesis las sugerencias de su dinamismo personal, y veamos lo que queda. Poca cosa. Ante todo, su deseo de no comulgar con las opiniones corrientes, de no repetir los lugares comunes ni los términos manoseados. Se pone, es cierto, al servicio de una idea grande y noble: la afirmación de la personalidad singular. Pero esta idea no es su propiedad. Nos la anunció ya en el siglo pasado el gran precursor y

de entonces acá ha arraigado en muchos espíritus. Pero el señor Keyserling le imprime un sello excesivamente subjetivo. El repudio de la filosofía de la cátedra, la subordinación de los factores lógicos a los impulsos vitales, si bien merece nuestra adhesión no ha de llegar hasta el punto de olvidar toda disciplina mental para ofrecernos la paradoja o la sutileza como expresiones de la realidad. La prosa bien estilizada de Keyserling oculta una ideología heterogénea, en la cual se acomodan como pueden antojos personales elevados a la categoría de dogmas, displicencias de gran señor, desconocimiento de las fuerzas vivas que informan el momento histórico, polarización simplista de los conceptos opuestos, reminiscencias románticas y desplantes ultrarrealistas.

Ocurrencia curiosa para quien desea exaltar la personalidad es buscar su apoyo en la filosofía del Oriente y entre los pueblos más rebañegos del orbe. Keyserling ha visto la standardización del hombre americano, artículo de fábrica forjado en el mismo molde, no ha visto el aniquilamiento de la dignidad humana en el hombre oriental. Un chino, por muy mandarín que sea, jamás dice « yo »; ha de decir « mi poquedad ». Del Oriente, en todo tiempo, no nos ha llegado sino la negación de los valores vitales y personales. El Renacimiento fué la primera reacción contra este tóxico; el siglo XX, esperémoslo, será la segunda. Y a ella habrá contribuido Keyserling a pesar de su orientalismo y su aristocratismo. Nuestra fe se cifra en la raza prometeana. Por boca de su más alto representante se nos dijo: Al principio fué la acción.

Ahora, en cuanto a nuestro público, ha creído, una vez más, que el ilustre viajero le traía en sus maletas, para repartirla como caramelos, la verdad revelada. Con la papanatería

vernácula ha acudido, para llevarse cada uno su cartucho. Lo que han recogido han sido decepciones. Quienes esperaban un filósofo comprobaron la ausencia de toda sistematización metódica. Quienes, más precavidos, esperaban las revelaciones de una sabiduría confeccionada con fórmulas esotéricas, recibieron el consejo de emplear las propias fuerzas para labrar, dentro de las contingencias posibles, la perfección personal. Por fin, las gentes contaminadas de teosofía quedaron desahuciadas.

Solamente los pocos desinteresados obtuvieron el goce estético de escuchar de viva voz a un hombre excepcional, cuyos libros ya conocían y apreciaban. Por lo demás, entre Keyserling y nosotros media una profunda incomprensión. El partirá, sabe Dios con qué imagen, de nuestro país; sea su juicio el que fuere, será injusto, porque la realidad no se mide con cartabones ideales. Nosotros, a nuestra vez, seremos injustos, porque lo juzgaremos por sus palabras y no por su esencia. Pero esto es humano y sin remedio.

Junio, 1929.

CORRIENTES DE LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA *

AL CUMPLIR con el primero y el más grato de mis deberes, al buscar la palabra que mejor responda a la distinción que habéis querido acordar a una labor modesta, sin otro título que el apego a los estudios filosóficos y el empeño consiguiente de difundir desde la cátedra este amor intelectual, por fuerza he de pensar que vuestro voto en el caso no discierne un premio merecido cuanto un estímulo a merecerlo.

Es cierto que empieza a atardecer; si lo hubiéramos olvidado, las sentidas palabras del señor presidente nos lo acaban de recordar. No deja de invadirnos una vaga y melancólica aprensión en la última jornada — y así nos conduzca al ideal realizado — nos sorprende la caída de la tarde. Es el mismo sentimiento que embarga al espíritu cuando en la soledad de nuestras llanuras vivimos la hora crepuscular que el pueblo llama la oración.

Su apacible encanto nos cautiva, su tenue luz desvanece los contrastes y suaviza las asperezas, el accidente aislado se pierde en la sensación sintética del conjunto, el alma se repliega a su morada más íntima y el pensamiento en pausado vuelo roza los límites del infinito.

* Discurso de recepción en la Academia de Filosofía y Letras. (Año 1917).

Avanzan las sombras, pero no nos arredren. Aun queda un rato para sentarnos junto al hogar, al amor de la lumbre, y por delante aquellos sobre cuyos jóvenes hombros gravita el porvenir, destejer la trama del pasado y si acaso convertir nuestro saber en enseñanza, nuestra experiencia en consejo.

Y también esta casa es un hogar, un hogar intelectual, donde, si repercuten, es cierto, todos los anhelos nacionales y humanos, se levantan a la esfera de la contemplación estética o de la idea abstracta, porque indisoluble es el viejo y feliz consorcio de las letras y de la filosofía.

Las pasiones que mueven al hombre y a la muchedumbre, los intereses que determinan su acción, los problemas que afligen su mente — todo el dolor de la existencia, toda la dicha de la visión utópica, — por último, se expresan en la espontánea intuición del poeta o en la reflexión consciente del pensador, pues no demoramos impasibles al margen del camino, y todo lo humano nos es común.

Es así que para conocer los tiempos ya remotos, interrogamos a sus típicos exponentes en la literatura y en la filosofía; ellos nos dan la clave del estado de ánimo y del pensamiento de las generaciones que acumularon el acervo intelectual de la humanidad.

Y ¡cómo se destaca a la distancia la unidad espiritual que vincula a los hombres de una misma época! Unidad más estrecha sin duda dentro de los límites del mismo ambiente étnico, pero evidente también dentro de la gran comunidad ideal que reconoce la maternidad imperecedera del genio helénico.

El tiempo ejerce una selección eliminadora, entrega al olvido las disidencias subalternas, simplifica la multiplicidad de los hechos y permite distinguir la sinuosa línea del proceso

histórico, con sus impulsos progresivos y sus tendencias regresivas, ritmo periódico que se eslabonan con el rigor lógico de la acción y de la reacción.

Al apreciar, empero, la vida contemporánea, nos falta, no solamente esta perspectiva secular: carecemos ante todo del sosiego ecuánime tan indispensable para emancipar el raciocinio de nuestros afectos y prejuicios.

Es difícil discernir en el complejo cuadro de la actualidad, no digamos lo efímero de lo persistente, sino por lo menos las tendencias propias de las reminiscencias del pasado.

Asimismo, cómo hemos de apartar asunto tan fascinante, nosotros que tenemos la conciencia de vivir en una hora excepcional y sobrecogidos sentimos nacer en trágica gestación un nuevo orden de ideas.

No he de incurrir en la osadía de pronosticarlas; intento tan sólo señalar los prodromos que ofrece el momento, los raudales incipientes de destino por ahora incierto.

Semejante ensayo — un tanto aventurado — si presupone un análisis minucioso no exige que se le exponga, pues tiende ante todo a destacar en una síntesis aproximada las ideas directoras, y si a este objeto se ha de decir cuanto se juzgue esencial, también es menester callar cuanto se considere de menor cuantía o extraño a la corriente predominante. El deseo de no omitir detalle induce a ser difuso y restaría nitidez a las conclusiones; elijo, pues, del cúmulo de hechos, tan sólo aquellos que a mi juicio son característicos. Acompañeme el acierto que de la sinceridad dispongo.

En su aspecto filosófico mucho divergen la primera y la segunda mitad del siglo pasado. Este se inicia en el ambiente conmovido por las prolongadas guerras de la revolución y del imperio bajo los auspicios románticos, con un repudio vio-

lento del intelectualismo del siglo XVIII, y su exaltación sentimental se traduce en el resurgimiento de tendencias religiosas y místicas al parecer extinguidas, en nuevas formas del arte y en las creaciones metafísicas del idealismo alemán y del eclecticismo francés.

Pero después de la muerte de Hegel y antes de la de Cousin sobreviene con igual vehemencia un brusco cambio que caracteriza a la segunda mitad del siglo por su desvío de toda especulación abstracta, por el tedio de la metafísica y por una concentración del espíritu sobre los problemas inmediatos.

Las ciencias del espíritu se someten a los métodos de las ciencias naturales, y éstas, a su vez, a la técnica; las viejas disciplinas filosóficas, empero, se desligan del connubio clásico para aislarse en dominios autónomos. Véase el ejemplo de la psicología que pasa a ser una ciencia empírica, luego una ciencia experimental, y que adrede prescinde de su problema primario.

Cada rama de la ciencia aspira a aislarse, a subdividirse y especializarse por una investigación exacta y prolija y se satisface en su dominio particular, así éste sea estrecho y en ocasiones minúsculo. Y no hay para qué recordar cuán fecundo ha sido este trabajo que afirma el dominio del hombre sobre el planeta, prolonga el término medio de la vida humana, en las ciencias históricas nos revela horizontes ignorados y por fin analiza la estructura social y los agentes que la determinan. Es justo rendir homenaje a la obra tanto más intensa cuanto menos amplia de innumerables espíritus, que en consagración voluntaria, casi ascética, se recluyen en su especialidad como en una celda.

Esta es la era de las doctrinas positivas; Comte, aun en pleno romanticismo, romántico él mismo, enseña que las

causas primeras y últimas no se investigan, que la metafísica, como la mitología, trabas opuestas al progreso, caracterizaban estados inferiores.

El agnosticismo inglés, en sentido análogo, afirma el empirismo tradicional y lo vincula al concepto de la evolución, que, despojado de su trascendencia hegeliana, se emplea en explicar el proceso genético de la realidad existente.

El pensamiento alemán, por fin, fatigado y exhausto, después de un breve episodio materialista, retorna a Kant; de nuevo se persuade que el nóumeno es inaccesible y que tan sólo el mundo fenomenal es objeto del conocimiento.

A qué malgastar, pues, nuestro esfuerzo en el estudio de lo incognoscible, cuando aquí abunda tanta tarea útil. Así se hizo, y con provecho; las artes técnicas florecieron, el arte puro, la poesía sobre todo — tan inútil — por poco se extingue. En cuanto a la filosofía se limita a la sistematización de Spencer, monumento de implacable sensatez, de inalterable y circumspecta sabiduría que intenta reducir en su amplia concepción mecanicista a una ley común todos los hechos físicos y psíquicos, sin aventurar una razón de este proceso ineludible. Esa razón radica en lo incognoscible, y lo incognoscible no le interesa.

En la teoría de la lucha por la existencia como ley universal y en la que considera los intereses económicos como el factor exclusivo de la evolución histórica culmina el positivismo.

En ello estábamos, y muy satisfechos, cuando en los últimos años del siglo XIX acontece la inesperada reacción de cuyo desarrollo somos testigos.

Permitidme una digresión personal a fin de expresar en forma más concreta el concepto abstracto que intento des-

envolver. Al recoger mi diploma universitario, que lleva la firma de Nicolás Avellaneda, hube de interrumpir mi contacto con las corrientes literarias de la capital. Podéis colegir cuán remota es la época a que me refiero, si os digo que nuestra juventud aun leía a Emilio Zola.

Pues bien, cuando algunos años más tarde quise reanudar el hilo interrumpido, me alcanzaron un opúsculo que decía *Azul*... con puntos suspensivos; pregunté por el poeta, y me dijeron Verlaine; pregunté por el prosista y me dijeron Anatole France, y, saturado aún de Spencer, tuve noticias de un nuevo filósofo que se llamaba Federico Nietzsche. Es necesario haber despertado así, sin transición alguna, en un mundo nuevo, para medir toda la intensidad del cambio.

El naturalismo en la forma extrema del maestro que imagina hasta la teoría de la novela experimental y no veía en el hombre sino el producto de su medio, es la última expresión literaria del positivismo. Sin duda sobrevive aún en el espíritu de los rezagados a merced del sincronismo complejo de las épocas de transición, sin duda queda como un rastro de su paso un sentido más íntimo de la realidad y el desahucio de tantos convencionalismos, pero las nuevas escuelas, por más que todavía vacilantes divergen en sus ensayos felices o malogrados, han vuelto a descubrir en común lirismo que el desarrollo mecánico del mundo externo solamente adquiere vida en el alma que anima las cosas con su espontaneidad creadora.

Un movimiento tan hondo, tan universal, que perturba a los contemporáneos con el ansia de nuevos enigmas y se anuncia en el canto precursor de los poetas, al fin debía engendrar su filosofía.

¡Y de manera inesperada! Son los mismos hombres de la

investigación positiva, quienes experimentan la necesidad de la generalización abstracta. Es la sublevación de los esclavos de la exactitud que descubren el peso de sus cadenas, la estrechez de sus encierros y, rebeldes, intentan formarse una concepción amplia sobre la totalidad de lo existente.

Dichosos advierten la existencia de un problema ontológico, y, con envidiable denuedo, se aprestan a darnos la solución definitiva, que por ser el último postulado de la ciencia es la verdad misma. Por alcanzarla tan sólo sacrifican sus métodos, sus viejos y queridos métodos del hecho concreto, de la observación paciente, de la comprobación experimental, del cálculo matemático. Ellos, por cierto, han devuelto la fe a esta generación descreída.

Sin darse cuenta, sin un asomo de duda, operan con conceptos que están más allá de toda demostración tangible, y suponen que a cada sustantivo corresponde una cosa y que toda analogía es una prueba. Es decir, como toda la vieja filosofía desde Tales hasta la fecha — que *a priori* califican de divagación estéril — operan con « entes de razón » a los cuales atribuyen una existencia real. Creen estar aún dentro de los límites de la inducción, cuando, tan sólo, sin auto-crítica alguna, obedecen al impulso de nuestro engranaje mental. Nada más legítimo, mejor dicho nada más necesario, que el empleo de la hipótesis para sistematizar los datos de la observación, pero conforme se la despoja de su carácter precario para darle el valor de una verdad supra-empírica, se hace metafísica, así sea sin saberlo ni quererlo.

Todas las ramas de las ciencias naturales — la zoología, la botánica, la embriología, la física, la química — delegan representantes a este resurgimiento. El valor intrínseco de sus obras suele estar en razón inversa a su difusión, pero ésta, en

cambio, es la prueba más acabada del interés que vuelven a despertar las cuestiones filosóficas. De este grupo de naturalistas nombraré a Ostwald, a quien cupo la suerte de expresar, en hora oportuna, un pensamiento casi colectivo, latente en muchos, muy satisfecho de formular la postrer conclusión de las ciencias empíricas, cuando en realidad pretendía sujetarlas al imperio de un viejo concepto abstracto.

La hipótesis de trabajo preferible en los dominios de una ciencia determinada es un asunto de régimen interno, librado al mejor criterio de los profesionales. Empresa distinta es elevarla a la categoría de doctrina filosófica. Después de haber presenciado la descalificación del átomo, hemos de ser cautos antes de aceptar la apoteosis de sus presuntos herederos. Hoy, como en los días de Demócrito, la unidad elemental, física o psíquica, es una concepción y una aspiración de la mente y no una realidad sensible. Por otra parte, ofrecernos como solución ontológica la afirmación de una sola energía cósmica, constituida por tres energías distintas, no es adelantar mucho sobre las entidades trinitarias de tantas otras teogonías.

Una actitud más circunspecta guardan los hombres de la psicología experimental como Wundt, que tuvo su hora de prestigio, y James, para quien todavía no ha pasado. Estos saben que antes de opinar conviene dilucidar el criterio de la certeza y establecer las condiciones previas de la verdad.

Wundt abriga la esperanza que los métodos tan eficaces en la investigación experimental no han de fracasar más allá de su esfera propia y por graduaciones insensibles abandona lentamente las regiones empíricas y acaba por perderse en la metafísica de un voluntarismo idealista. Sin olvidar el respeto debido al hoy anciano maestro, cuya labor positiva

fué tan grande, convengamos que su flojo eclecticismo especulativo más aprovecha de materiales ajenos que de propios.

James bautiza con un nuevo nombre a un viejo método. El pragmatismo que se disimula bajo distintas formas, de manera franca o larvada, informa gran parte del movimiento moderno. No desconoce la relatividad de nuestro conocimiento, pero establece un nuevo criterio de la verdad, que deja de ser un fin para convertirse en medio de tanto mayor valor cuanto más útil es. ¿Útil a quién? Al desarrollo práctico de la existencia según sus intérpretes más pedestres; a la voluntad de poder, eminente ideal de un tipo humano superior, según Nietzsche; a la vida según sus expositores más equilibrados. No por cierto a la individual en su menguado egoísmo, sino a la vida como entidad abstracta. Y he aquí cómo también por esta puerta el pragmatismo lleva a la metafísica, que por todos los caminos se llega cuando así es nuestro querer.

Por vía indirecta también conduce al mismo fin porque fomenta el escepticismo negativo, precursor siempre de las grandes reacciones. Es fácil observarlo en la obra paradójica de un sofista moderno, cuyo humanismo disolvente quizá señale un fin, tal vez la crisis del utilitarismo, en ningún caso el arranque de una nueva época.

Mucho más ahondan la teoría del conocimiento Poincaré, Enriques y Mach, que vienen de las ciencias exactas. Ellos constituyen el grupo infaltable que para toda causa es más temible que los mismos adversarios. Es la esencia del positivismo no negar la metafísica sino prescindir de ella y apartarla por estéril e inútil, pero al extremar con exagerada sutileza el análisis de las fuentes y del valor de nuestros conocimientos se corre el riesgo de conmover sus bases.

Al lado de la meta-geometría, que nos enseña aún el valor relativo de la verdad matemática, nace casi por generación espontánea una meta-física que con fruición se apresura a alojarse en los supra-espacios.

Luego la relatividad absoluta, no ya de nuestros conocimientos, sino de la realidad misma reducida a un haz de sensaciones inconexas que se deslizan en perpetuo vértigo, obliga a clamar por un punto de apoyo. Y demostrando — confieso que en un raciocinio muy convincente — el nominalismo de los conceptos de substancia y de causa, tanto en su aplicación al objeto como al sujeto, se contempla con asombro cómo se derrumba la sólida fábrica del universo en la oquedad del cráneo humano. De semejante catástrofe, que a la vez concluye con el realismo y el idealismo, apenas puede consolarnos la bondadosa recomendación de no formular preguntas superfluas e indiscretas. Como si esas preguntas no nacieran de las entrañas mismas de la humanidad.

Frente a estos representantes de las ciencias naturales y exactas se levantan los continuadores de la tradición. Iniciados en todos los secretos esotéricos, no sin cierto desdén de los intrusos, hacen metafísica a sabiendas, y dueños de la abstracción pura la adaptan al idioma de nuestro tiempo. Una vez más con valiente esfuerzo levantan la grave carga a la cumbre.

Los unos vinculan el pasado al presente; así el grupo francés que en torno de Renouvier y Boutroux afrontó los áridos tiempos positivos; reñidos con la concepción mecanicista, obedientes al genio nacional, luchan por conquistar a la libertad un sitio en el orden cósmico.

Con éxito efímero, pero con escaso vuelo, ajeno a la audacia

de su intento, Fouillée quiso convertir las ideas platónicas en fuerzas modernas e hizo pobre prosa de la gran concepción poética. En cambio Lachelier, alto exponente del neo-criticismo, realizó una obra fecunda cuya influencia perdura sin agotarse.

En Alemania, la orientación positiva nunca desalojó las tendencias metafísicas del espíritu germánico, y se explica que hayan retoñado apenas la época tornó a ser propicia. Con preferencia, empero, a la sombra de las grandes tradiciones nacionales. En la rica literatura de esta corriente no puede señalarse después de Lotze una individualidad descollante que emerja de las fronteras con relieve propio. Hagamos una excepción para Eucken; sin embargo también a su obra, desenvolvimiento discreto de ideas difundidas hecho con arte y competencia, le falta el temperamento y el ascendiente de la personalidad acentuada. La labor más seria la absorbe el problema gnoseológico, como siempre sobre las huellas de Kant, el tema predilecto del pensamiento alemán.

La teoría de los valores éticos tiende a adquirir igual importancia. Es bajo la dirección de Cohen que la escuela neokantiana de Marburg se afana con análisis pertinaz en la « tarea infinita » de resolver, con rigor matemático, todos los problemas del conocimiento. En oposición a la filosofía de la cátedra, demasiado inclinada en su erudición escolástica a excederse en sutilezas, a magnificar detalles y desvincularse de la vida real, suelen levantarse voces que rehuyen encuadrar sus ideas en los moldes consagrados y reclaman, hartos de especulación abstracta, una concepción eficiente del mundo y de la existencia, una *Weltanschauung*, que sea fuerza viva en nuestro espíritu, norma de nuestra conducta y resorte ideal de la acción colectiva.

En el mundo anglo-sajón, dominio clásico de las doctrinas empíricas y utilitarias, asimismo ha logrado surgir una tendencia metafísica que, sobre la base del estudio de Hegel, iniciado en Inglaterra por Bradley, aspira a renovar el movimiento filosófico, y ya posee en Norte América un representante en Royce. Recordemos también que la reacción antipositiva de la actualidad cuenta en los países de habla inglesa con precursores de la talla de Carlyle y de Emerson, cuya influencia persiste o se renueva. Agréguese a ello la obra estética de Ruskin, tan impregnada de reminiscencias platónicas.

Italia, después de vivir con sentimiento intenso su época romántica, cayó en brazos del positivismo, que ejerció un reinado casi exclusivo, aunque ya Ardigó reemplaza el concepto de lo incognoscible por el de lo ignoto y dedica su atención preferente a la teoría del conocimiento. A duras penas, en la Universidad de Nápoles, se mantuvo con Vera y Spaventa un núcleo hegeliano, cuya influencia hoy se expande en numerosos discípulos. Entre ellos, se destacan la vigorosa mentalidad de Benedetto Croce, representante avanzado del pensamiento moderno, a quien me complace enviar el homenaje que se merece su dominio de los problemas filosóficos, la altivez de su carácter y la soberana libertad de su espíritu.

Las múltiples y al parecer encontradas doctrinas de este movimiento intelectual, más o menos combinado con ideas persistentes de la época positiva, tienden, por otra parte, a informar las ciencias especiales y el amor a las concepciones especulativas ya puede señalarse así en un tratado de física como en otro de ética. No hay obra moderna donde no apunte. Todas las vías posibles para franquear el límite tra-

zados por el positivismo han sido tentadas: el naturalismo ingenuo, el esfuerzo lógico para ampliar la función cognoscitiva, los postulados de los ideales éticos, las sugerencias del sentimiento estético y por fin el renaciente misticismo de la fe religiosa, dentro o fuera de los dogmatismos tradicionales. Aun estos ensayos precursores esperan la mente genial que ha de unificarlos en una sistematización definitiva; pero por ahora nos sorprende la disparidad de los puntos de vista, nos desconcierta lo fluctuante e impreciso del conjunto. Sin embargo, si lográramos descubrir en estos hombres procedentes de los rumbos más opuestos del horizonte, distanciados por agrias polémicas, una serie de conceptos comunes y de tendencias análogas, tal vez quedaríamos habilitados para determinar las ideas directrices del momento actual. Y, fuera de duda, estas coincidencias existen aunque se oculten tras la maraña abrumadora de los detalles, y son más íntimas de cuanto acaso sospechamos.

Ante todo compruébase que ha sido arrollada la barrera de lo incognoscible, tan cara al positivismo, y una vez en el campo vedado de la metafísica el problema ontológico seduce a todos con su perpetua fascinación. Prevalecen las soluciones monistas o las que se consideran tales sin desalojar del todo tendencias pluralistas o combinarse con ellas. Pero de una manera uniforme se concibe la substancia como actividad pura, como acción sin agente. El principio de la evolución ha arraigado tan hondamente en los espíritus que no cabe considerar el universo sino como un eterno devenir con exclusión de toda idea que implique estabilidad o un punto de reposo inicial o final.

Este criterio se aplica luego a todos los objetos de la

investigación filosófica: la verdad, la libertad, los valores éticos y estéticos no existen, devienen.

Por fin se niega la misma inmutabilidad de las leyes físicas y nada queda substraído a la mudanza. Ni siquiera nos falta, con las fórmulas algebraicas del caso, la teoría del « espacio fluyente ».

Divergencias ocasiona la denominación del principio activo; las gentes de las ciencias naturales le llaman energía; la escuela prefiere los nombres de vida o voluntad. No son indiferentes estas denominaciones, pues cada una asocia a la suya una serie de otras ideas. En el fondo se trata de las posiciones opuestas del realismo y del idealismo, que se mantienen a través de toda la historia de la filosofía, aun cuando la síntesis de ambas sea un perpetuo anhelo.

Para los energéticos, que son realistas y mecanicistas, el proceso universal obedece a la ley de un desarrollo determinado. Al idealismo se inclinan los vitalistas, deseosos de hallar un resquicio donde asentar el principio de la libertad. A los primeros interesa una concepción científica, a los segundos una concepción ética.

No puede haber ciencia donde se admite la contingencia, no puede haber ética donde reina la implacable necesidad. Si desde luego en la orientación metafísica y en la concepción del ser como una actividad creadora hallamos, pues, el pensamiento común de la filosofía contemporánea, entendemos, al mismo tiempo, que la divide en dos campos opuestos el problema fundamental de la tercer antinomia de Kant.

En general, aunque con frecuencia tan sólo de un modo tácito, el principio activo se supone inmanente, y, a objeto de evitar todo dualismo — entre la esencia y la existencia,

entre el nóumeno y el fenómeno, entre lo cognoscible y lo incognoscible, — se elude todo concepto trascendente.

Es extraño que todas estas teorías, obligadas a considerar falaces las representaciones espaciales, no se percaten que el mismo vicio invalida la noción de tiempo, imprescindible, sin embargo, para concebir medianamente la actividad pura. El realismo ingenuo representa el universo como extensión en el espacio y desarrollo en el tiempo, es decir, como materia y energía. Exigirnos la abstracción de la primera y dejar subsistente la segunda es un paralogismo insalvable. Si es forzoso reducir el nexa físico de las cosas a una relación lógica — es decir, si se ha de identificar la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* — no cabe otra solución que concebir el ser como un proceso ideal y dialéctico, en el cual todo lo real es racional, y éste es, sin duda, el motivo del renovado prestigio que empieza a favorecer las doctrinas de Hegel.

Existe, es cierto, otro recurso, pero ya deja de ser racionalista. La exposición escueta de las doctrinas contemporáneas sería deficiente si desconociéramos el tono sentimental que las acompaña. En efecto, se trata en realidad de concepciones panteístas; el universo es la manifestación de un principio actuante e inmanente, que así se revela en la naturaleza como en el hombre, partícula efímera perdida en el gran todo, pero partícipe también de la energía creadora, hacia la cual en el instante propicio se eleva, con la que se identifica en la exaltación de sus sentimientos o para reverenciarla piadoso y humilde o para erguirse consciente de ser a su vez poder y acción.

En todas sus formas el panteísmo ha favorecido los estados de ánimo que culminan en el éxtasis místico. Así fué en la filosofía de los italianos del renacimiento y en la filosofía

alemana del romanticismo. En Bruno se apoya Schelling, y en éste Bergson.

Sin vacilar concede el carácter pragmático de nuestra razón, y con ello la inhabilita para la especulación metafísica, pero le superpone la capacidad de un conocimiento más alto, que es la intuición. Desde los tiempos en que el racionalismo griego celebró en la escuela alejandrina su alianza con el fervor religioso de los semitas, semejante posición no es nueva. El rasgo moderno en Bergson consiste en demostrar la supuesta función intuitiva por el ejemplo de los insectos, y aprovecha a este fin los trabajos del entomólogo Fabre. A pesar de todo, así se codea con sus antípodas, los naturalistas.

Con todos los sortilegios del verbo inspirado se desliga Bergson del estrecho pragmatismo de la razón, arrebatada a su auditorio al limbo de la duración pura y traza el cuadro de la evolución infinita de la vida que se disipa en impulsos creadores, ansiosas de triunfar sobre la materia y la muerte.

Ya Schelling, para expresar sentimientos análogos, rebeldes a la prosa, acudía a la forma poética y proponíame verter al romance alguna de sus estrofas, cuando en mi espíritu surgió como el eco de una lejana reminiscencia y advertí que estas ideas tan modernas ha tiempo hallaron su expresión castiza.

Recordemos, pues, aquel olvidado himno a la vida: Salve llama creadora del mundo, lengua ardiente de eterno saber, puro germen, principio fecundo, que encadenas la muerte a tus pies. Tú la inerte materia espoleas, tú la ordenas juntarse y vivir, tú su lodo modelas y creas miles seres de formas sin fin.

¿Es cierto, entonces, que retornamos al romanticismo, y que con razón ya se habla de los neo-románticos?

Me atrevo, señores, a negar esta conclusión.

En primer lugar la filosofía romántica estaba divorciada de la investigación empírica y pretendía conocer la naturaleza por intuición directa. La filosofía actual, por mucho que divague, por lo menos teóricamente, no pierde su contacto con las ciencias experimentales; por el contrario, entiende apoyarse en ellas y conserva el respeto por el hecho comprobado. Los términos se han invertido; no tenemos hoy filósofos que pretendan hacer ciencia natural, sino naturalistas que hacen metafísica.

Esto sería suficiente para poner un matiz distinto en el pensamiento moderno, si no existiera una diferencia aún mucho más grave.

El romanticismo fué pesimista; así se refleja en sus grandes representantes literarios — Byron, Leopardi, Musset, Poe, — y en Schopenhauer, su más genuino exponente filosófico. Coincidió con la palingenesia de la fe religiosa y con ella tendía a una ética que descalifica los intereses reales, niega la vida y subordina la reflexión a los impulsos de un sentimiento enfermizo. Esa apreciación pesimista de lo existente sugiere el amor a la utopía, generalmente retrospectiva, que ubica en tiempos pasados sus ensueños y menosprecia el presente.

En su lugar, los modernos; todos fundan en el concepto metafísico de la energía, de la vida o de la voluntad, una ética afirmativa, que sin caer en un cándido optimismo, sin desconocer el dolor de la existencia, nos llama a afrontarla, a dignificarla y forjar con esfuerzo propio el mundo ideal que anhelamos.

Es éste un cambio de frente, que nos separa de los soñadores románticos, nobles visionarios, estériles en la acción,

y nos aproxima a los hombres del renacimiento, tan llenos de iniciativa, tan dispuestos a las empresas más aventuradas, rebosantes de impulsos innovadores, resueltos a apurar la existencia con fervor pagano, a satisfacer su sed de belleza en el arte y su sed de grandeza en la acción.

Pero también del renacimiento nos alejan diferencias fundamentales. El renacimiento era individualista y su afirmación decidida de la propia personalidad llega hasta emanciparla de todo motivo que la pudiera someter a un principio superior. Machiavelo nos ha transmitido el secreto de esta posición completamente amoral, y si bien en el conjunto complicado de la vida contemporánea no faltan tendencias análogas, no son a mi juicio las dominantes. Aquella fué época de las grandes individualidades; la nuestra lo es de los grandes movimientos colectivos.

Su individualismo aristocrático y amoral le ha impedido precisamente a Nietzsche, que tantas afinidades sentía con el renacimiento, ser el intérprete del pensamiento moderno, no obstante haber sido el primero que con audacia revolucionaria le señalara nuevos rumbos.

Y si bien nunca se ha insistido como en nuestra época en el desarrollo íntegro de la personalidad, siempre es con la reserva mental de enregimentarla en una agrupación determinada. En el fondo somos colectivistas, y la fuerza de la cohesión gregaria jamás se ha exteriorizado con tanta eficacia como en los momentos actuales, ya en las colectividades étnicas como en los grupos que anima el mismo ideal religioso, político o económico. El estrépito del día quizá nos oculte que también en otros campos se libra la contienda entre el individualismo y el colectivismo.

El individualismo, en una progresión creciente, llega a la

época positiva desde la filosofía inglesa con la concepción de Locke, que no veía en la sociedad sino una institución convencional destinada a amparar los derechos naturales del hombre a condición de reconocerle la esfera más amplia posible al desarrollo de su actividad, y Spencer fué su último exponente legítimo. Ha sido — pues pertenece al pasado — la teoría del liberalismo, ajustada al interés de las clases burguesas y laicas, que demolieran las instituciones restrictivas de la Edad Media, cuyas funciones tutelares habían degenerado en trabas y privilegios insoportables. Pero las masas, sometidas a la servidumbre económica, se hallaron inermes ante el desencadenamiento de todos los egoísmos, el débil abandonado a la explotación del fuerte.

El colectivismo — y una filosofía que lo fundamente — debía aparecer con necesidad histórica, como un conato para remediar estos males y de acuerdo con su génesis debía, en primer lugar, aspirar a la conquista de la independencia económica como condición previa de una libertad menos teórica. Si desde luego, aparentemente, es menos liberal, bien puede ocurrir, y así lo esperan los convencidos, que en realidad ofrezca un campo más adecuado al desarrollo de la personalidad y la evolución nos lleve por el socialismo hacia el individualismo. Persiste, pues, a pesar de todo, como el ideal más alto, si no el individualismo propiamente dicho, el desarrollo de la personalidad.

Toda colectividad necesita, empero, una moral; de ahí el resurgimiento de una ética normativa con el objeto de subordinar el egoísmo individual a un principio superior que ahora se manifiesta, en la conciencia de la solidaridad humana.

El positivismo — preso en las redes de la concepción meca-

nicista — había limitado la ética a la historia de los hábitos y de las costumbres y apenas se atrevía a emitir inducciones, no siempre acertadas, sobre una evolución futura. Ahora experimentamos de nuevo la necesidad de normas con fuerzas coercitivas, substraídas al arbitrio individual, que por autoridad propia se impongan como obligaciones reguladoras de la conducta. La filosofía de los valores es la expresión más consciente de esta tendencia, que de manera abierta o vergonzante penetra toda la filosofía contemporánea. Es una nueva tentativa para descubrir el concepto abstracto del bien y convertir en principios de la conducta los postulados sociales de la época. Es el camino que conduce a un nuevo dogmatismo y aproxima al religioso.

En la ética termina toda sistematización filosófica, pues en ella la teoría adquiere importancia práctica y aspira a regir el derecho, la legislación y el consenso común. Salta a la vista la diferencia entre una orientación que tiende a librar al individuo de toda traba y otra que pretende supeditarlo a intereses que reputa superiores.

En el primer caso tendremos la fórmula: *máximum de libertad, mínimum de gobierno*. Es una fórmula lógica, clara y terminante.

No hay para qué recordar cuán lejos estamos ya de semejante apotegma y cómo la autoridad del estado circunscribe cada vez más la acción individual.

Comparemos ahora con aquélla, ya anticuada, la fórmula reciente que acaba de darnos Boutroux: *máximum de disciplina, máximum de libertad*. Es absurda por contener dos términos que se excluyen, es metafísica por querer la síntesis de dos opuestos, y sin embargo se explica no sólo por tratarse del filósofo que ha consagrado su vida a hallar la conciliación

de la libertad y de la necesidad, sino por ser realmente la expresión de un estado de ánimo que la supone viable.

Según el determinismo histórico la evolución de las ideas, paralela a la de los hechos, obedece a su propia ley y podríamos, por consiguiente, limitarnos a la comprobación de su desarrollo o imperio, al solo objeto de definir las en un concepto claro y luego abandonarlas a su ulterior destino, que al fin, en el conjunto del proceso, ha de ser meramente episódico. Encárguense los militantes de propiciarlas o combatirlas.

Esta actitud de plácido escepticismo no carece de halago; aquietta la mente y aguza el juicio. A ella se oponen sin embargo los fueros de la personalidad, que se siente afectada por las corrientes intelectuales y las acepta o rechaza, se somete o resiste con criterio propio.

Y aun cuando no se nos escapen los resortes íntimos que en cada caso — y también en el nuestro — con su coerción psicológica determinan la actitud personal, no logramos reducirnos a simples y desinteresados espectadores; al fin todos somos militantes y hemos de ocupar nuestro puesto, aunque nos toque formar en las filas que empiezan a ceder.

¿Es acaso una anticipación del ambiente académico si por mi parte no me siento inclinado a aceptar de llano y sin restricciones las últimas tendencias filosóficas?

Pertenezco a la generación que alcanzó los postreros destellos de la época romántica. Paréceme distinguir también entre los presentes a quienes intervinieron en aquellos ya históricos debates de la Sociedad literaria, que en realidad

fueron, sin que lo sospechasen los contendientes, los solemnes funerales del romanticismo argentino. Cuántos faltan — consentid que lo recuerde con piadosas añoranzas, y disculpad que me especialice con aquellos tres que, hermanados también en la muerte, conmemora la misma lápida; — cuántos faltan, decía, de aquella ilusa falange que a poco andar hubo de convencerse que los tiempos románticos habían terminado para siempre.

En efecto, de Caseros en adelante habíase iniciado una nueva época que llegaba paulatinamente a su apogeo, de progreso positivo, de desarrollo y crecimiento económico. La yerma heredad de nuestros mayores había de poblarse, la civilización debía desalojar a la barbarie, el imperio de las instituciones políticas afirmarse, y, entre tanto, curados de los devaneos y gestos románticos, hemos realizado la tarea del día, hemos adquirido el hábito de confiar en la ciencia y en la labor práctica, y resignados hemos debido renunciar — no sin dolor a veces en el ambiente hostil — al insidioso encanto de la meditación abstracta, del ensueño o del ocio proficuo.

Y he aquí que nos toca llegar al umbral de nuevos tiempos y vuelven a ponerse en tela de juicio nuestras más arraigadas convicciones. No es posible ceder sin lucha y sin desgarramiento, sin renovar el antiguo conflicto entre los viejos y los jóvenes, entre la generación que se va y la que viene.

Pues bien, el retorno a la especulación metafísica para lograr una concepción de conjunto, no puede juzgarse mal. Las doctrinas positivas en su intelectualismo exagerado, pese a la previsión de sus más altos exponentes, descuidaron dos hechos reales tan importantes como la necesidad metafísica y el sentimiento religioso que arraigan en la naturaleza ra-

cional y afectiva de la especie y no se suprimen con fingir que se ignoran o se desdennan.

Es justo que a la sensación de las cosas acompañe la sensación del enigma que ocultan y de nuevo estremezca nuestro espíritu el pavor de lo inescrutable. Es justo que nuestra época, como todas en el pasado, formule la solución adecuada a su estado de ánimo con el auxilio de las nociones acumuladas. Es justo que esta solución se imagine ser definitiva, pues esta ilusión ingenua es la prenda de su sinceridad.

Pero un siglo después de Kant — y aquí inicio mi divergencia — no cabe afirmar que la metafísica, tácita o confesada, sea ciencia por más que sea necesaria. La ciencia dispone del mundo sensible y de las inducciones hipotéticas legitimadas por la experiencia. Fijar sus límites es imprescindible para evitar que caiga en la divagación.

La ciencia no nos acompaña sino hasta las últimas e insolubles antinomias cuya síntesis no nos puede dar. Es en el dominio de la metafísica donde se realizan las tentativas siempre renovadas para hallar la *coincidentia oppositorum*.

Se impone una separación pulcra. Las especulaciones y creaciones metafísicas no ganan con imaginarse ciencia; son un saber de otro orden; sin poderla ignorar, se hallan tan distantes de la ciencia como el arte, y no conservan con ella otra relación que la de la música con el contrapunto. Las ciencias tampoco ganan al complicar la investigación exacta con concepciones trascendentales y supeditarla a preconceptos si no quiere exponerse a que se repita aquella frase blasfema sobre su bancarrota.

Caemos en una contradicción grave si por un lado afirmamos el carácter pragmático y fragmentario de nuestros

conocimientos y luego pretendemos llegar, asimismo, a una solución racional definitiva.

Esta irrupción de la metafísica en nuestra vida moderna, con sus matices místicos y sus afinidades religiosas, no puede menos de evocar la visión de aquel cuadro de Böcklin, en el cual un centauro, un legítimo centauro griego, acude para reparar sus cascos a una fragua lugareña. El genio del artista logra hacernos aceptar la paradoja como un hecho sencillo y natural, y así también se desenvuelve ante nuestro asombro el movimiento filosófico contemporáneo. Pero si dentro de este simbolismo hubiera de emitir mi parecer, diría: es bello, y celebremos que el ente mitológico se arme de nuevo en nuestro taller — a condición de no derribar el yunque.

Cumplida su misión, en buena hora perezca el positivismo como teoría filosófica amoral, anti-social y anti-estética, pero — y esto es lo importante — subsistan sin desmedro dentro de su esfera propia los métodos positivos, guías de la investigación y disciplinas de la mente. Su abandono implicaría una recaída en la declamación romántica, funesta sobre todo en las ciencias históricas y sociales.

Y con análogo criterio debe encarar el problema ético; se explica y comprende el desarrollo de doctrinas que subordinan el egoísmo individual a los intereses comunes y se proponen intensificar la conciencia del deber social. Son anhelos e impulsos humanos, elevados a la categoría de postulados filosóficos, que si en el fondo coinciden con los intereses colectivos, los dignifican empero, y los despojan de su materialismo inmediato.

Oponer un interés a otro, desencadenar la lucha de las clases, plantear el problema exclusivamente en sus términos

aritméticos es una solución que desprecia factores demasiado humanos. Debía llegar el momento de dar también a esta contienda una consagración ética. No era posible sustraerla a las sugerencias del viejo atavismo que en todos los tiempos ha vinculado el derecho y las instituciones sociales a los más altos conceptos de la época.

En efecto, la época positiva imaginó que la ciencia resolvería todos los problemas de interés humano, y hubo de experimentar la más amarga de las decepciones, al darse cuenta que la ciencia es tan sólo un instrumento y con igual eficacia sirve al bien que al mal. Urge, pues, determinar el empleo que hemos de dar a nuestro saber, y para ello necesitamos una ética y desde luego una filosofía que formule, en conceptos definidos, los valores supremos aunque transitorios, que — libre u obligada — la humanidad en el andar de los tiempos crea, aniquila o trasmuta.

Esta ética, para el momento actual, debía ser colectivista, porque representa la protesta legítima contra los excesos de la época industrial que degrada al hombre a la condición de medio. Debía ser afirmativa porque es el credo de una raza habituada a la lucha, que en vez de resignarse aspira a labrar su bienestar con decidida voluntad. Debía, por fin, ser metafísica, para poder exigir, en nombre de un principio supra-individual, la abnegación eficiente y desinteresada ante un ideal cuya realización no se ha de alcanzar en provecho propio, pues solamente se diseña como una promesa en el remoto devenir. Y es así cómo estas doctrinas, concordes con las nuevas concepciones cósmicas, llevan en último resultado a un culto de la vida o a la energía creadora. Vuelve así a resurgir la antigua fe de la humanidad que identifica en un arquetipo los conceptos del ser y del bien.

No se ha de negar, por cierto, que una arraigada norma de conducta constituye una fuerza íntima capaz de mantener la autarquía personal, y es realmente sensible que en el espíritu de las multitudes todas las doctrinas pronto acaben por revestir un carácter dogmático y se conviertan en la fuente de exaltaciones sectarias.

Temibles son las gentes dueñas de la verdad absoluta; en su deseo de extirpar el error no respetan ni las cabezas en que se anida.

Temibles son las gentes que poseen el secreto de la dicha ajena; en su afán de imponernos la felicidad llegan hasta el sacrificio de sus propios sentimientos de caridad, libertad y solidaridad.

En fin, si es necesario, sométase la vida externa a la tutela autoritaria que, con criterio medioeval reglamenta el trabajo y el salario, restringe el tráfico y la propiedad, fija lo que hemos de comer y de beber — así sea, siempre que quede intacta nuestra libertad de conciencia y el derecho de exteriorizar nuestro pensar y nuestro sentir. Todo podemos soportar menos la opresión moral, así venga de la derecha o de la izquierda. La mayor conquista de la filosofía moderna es, sin duda, el concepto de la tolerancia, y sería de deplorar un movimiento regresivo que ponga en peligro, no por cierto su existencia legal o su afirmación teórica, pero sí su arraigo en los espíritus, su difusión en las masas, su desarrollo como sentimiento capaz de mitigar el estallido de los instintos y contener la invasión autoritaria en sus justos límites.

Por suerte la tolerancia es un hecho incorporado a nuestra vida nacional; curados de las intransigencias *rojas* de nuestra época romántica, ha venido a constituir un ras-

go eminentemente argentino, que, Dios mediante, ha de perdurar.

No ignoro que algunas veces ha rayado en la indiferencia, que ha carecido en ocasiones de rigorismo moral y ha podido degenerar en escéptico abandono. Contribuyan las nuevas orientaciones filosóficas, cuya difusión ya se hace sentir entre nosotros, a corregir estos defectos, y, sin mengua de una amplia libertad de espíritu, renazca el interés por los altos problemas humanos, ennoblezca un contenido ético la brega diaria y aliente nuestro esfuerzo la visión de una meta excelsa.

Y — pues de ninguna manera podríamos substraernos a la influencia mundial de las ideas nuevas—evitemos desde luego hacer de ellas una frase y un agregado postizo; no es preciso aceptarlas sin crítica, pero sí compenetrar su génesis histórico y sus proyecciones futuras. Puesto que nos enseñan que la vida es energía, sepamos que son la disciplina ética del carácter y la intuición del artista sus más altas manifestaciones psíquicas; no por concebir la existencia como acción, entendamos que basta desenvolverla en al plano más inferior, y no nos seduzca una civilización puramente utilitaria y técnica. El precepto de hacer la vida intensa no importa disiparla en la lucha económica, ni en impulsos instintivos; tiende, por el contrario, a animarla con anhelos de justicia y de belleza, de suerte que el sentido de la medida y una emotividad más estética moderen el conflicto de las pasiones y de los intereses.

Recordemos, ante todo, que el ser no es sólo acción, sino acción creadora; despierten, pues, las condiciones ingénitas de nuestro pueblo, dejemos de asimilar simplemente el pensamiento ajeno, tengamos el coraje de emitir el pro-

pio y de expresar en la obra de arte nuestro sentir espontáneo.

Pero nunca será acción el devaneo abstracto, el verbalismo vacío, el gesto patético; conservemos el contacto con la realidad y el hecho; sean sinceras las palabras y los actos serios, y no por eso — pues es de tradición porteña — olvidemos la olímpica ironía que, sonriente, clava el dardo en todo cuanto se ostenta plebeyo y burdo.

Alberdi, con una visión admirable, halló que el resorte fundamental de nuestro proceso histórico era el factor económico. Al efecto, mostró cómo el desarrollo de la historia argentina, desde la revolución hasta la dictadura, a través de todas las peripecias de la guerra civil, respondía a la influencia de dicho factor, y que la solución de los problemas futuros también debía basarse en el factor económico. Es decir que Alberdi, sin conocer a Marx, llega a las mismas conclusiones que éste. Cuando Jaurés estuvo en la Argentina y se enteró de estos antecedentes le causó mucha admiración y formuló sobre Alberdi un juicio sumamente favorable.

El principio de que el desenvolvimiento histórico depende en primer lugar del factor económico; que lo primero que debemos hacer — como se hizo en el pasado y tendrá que hacerse en el futuro — es resolver las cuestiones económicas, es la base de un auténtico sistema filosófico que puede llamarse positivismo económico. Es una creación nuestra que ha regido la evolución de nuestro país.

Sería incurrir en un error suponer que Alberdi dijo la última palabra y que no tenemos más que seguir ese rumbo. Lo que él nos enseñó, la doctrina que nos dieron los hombres de la emigración, ha producido sus frutos; pero no está agotada, porque todavía para nosotros, como para todo el

mundo, los problemas económicos son de una importancia primordial. Las influencias que podemos llamar propiamente filosóficas — la de Comte, la de Spencer y más tarde la de Marx — han venido 30 ó 40 años después que Alberdi nos había dado la solución de nuestros problemas nacionales.

El conocimiento de los sistemas filosóficos europeos vino a completar la creación autóctona, dándonos elementos nuevos que ampliaron el horizonte de ideas que ya estaban arraigadas entre nosotros. Por eso es que en ningún otro país como en el nuestro prendieron las corrientes positivistas, ni se manifestó tan claro el repudio hacia la especulación metafísica y la indiferencia ante el problema religioso, ni se afirmó tan categóricamente la fe profunda en el desarrollo de la verdad científica.

Todos los movimientos históricos se agotan y tienden a transmitirse. He tratado de demostrar cómo, a fines del siglo pasado y principios del presente, se verifica un vuelco enorme que ha repercutido entre nosotros. Hoy la verdad científica ha perdido su valor absoluto y la interpretación científica de los hechos naturales se modifica y transforma continuamente. La reacción que reafirma la dignidad de la personalidad humana, también es una actitud que podemos recoger.

Lo que a mi juicio no podemos recoger es la pretensión de renovar y revivir las concepciones del pasado, volviendo a someternos a alguna verdad teológica o metafísica. Perdemos el tiempo si tomamos ese rumbo.

Sabemos superar el positivismo que, como conjunto doctrinario y sistemático, ha cumplido su misión; misión fecunda pero terminada. Pero, al reconocer esta verdad, debemos afirmarnos sobre los antecedentes de nuestra evolu-

ción ideológica y manteniendo continuidad con ella, encontrar y formular las soluciones que la época actual reclaman. No vamos a resolver con eso los problemas universales, no vamos a resolver los problemas de otros pueblos; vamos a resolver, modestamente, nuestros propios problemas, que es lo que nos interesa.

Y para eso, insisto, tenemos que afirmarnos sobre nuestros antecedentes. El positivismo económico que acabo de describirles, creación de los emigrados en el siglo pasado, debe estar incorporado a cualquier nuevo sistema filosófico que queramos elegir o crear. Empezar diciendo que nos desinteresamos de las cuestiones económicas, que las cuestiones económicas no interesan a la filosofía, es desvincularnos de la vida real de nuestro pueblo, en el que tales problemas son los de mayor urgencia y los que con más imperio se imponen.

Felizmente, y con fuerzas propias, hemos realizado el primer paso para superar la primitiva posición alberdiana, que reconocía que lo fundamental era la solución del problema económico y que trató de resolverlo, como era forzoso en el siglo pasado, de acuerdo con las directivas del liberalismo burgués. Justo superó la posición alberdiana, comprendiendo que había que darle un nuevo contenido; pero lo hizo con el mismo espíritu, con el mismo temperamento ideológico que Alberdi.

También Justo estaba reñido con todo lo que fuera especulación pura, incitándonos a estudiar los problemas concretos y a resolverlos con el trabajo cotidiano, aunque fuera por distintos caminos; no estableciendo principios y visiones abstractas. sino oponiéndonos a todo lo que a nuestra conciencia apareciera como una injusticia.

A pesar de que tenía una formación de hombre de ciencia, la clarividencia de Justo llega hasta el punto de no ilusionarse con el valor absoluto de las conclusiones científicas. Se daba cuenta muy bien de que el estado actual de la ciencia es transitorio; que lo que hoy proclamamos como verdad científica no ha existido antes y desaparecerá a su vez frente a nuevas concepciones.

Quizá la necesidad nos obligue a acentuar esta evolución, a no dogmatizar demasiado el pasado, a recoger de él lo que todavía vive, lo que está incorporado a nuestra manera de ser; pero buscando la expresión que los nuevos tiempos imponen. No esperemos que nos lo traigan de afuera. Insisto en que debemos superar la orientación que informa nuestra evolución ideológica, de Caseros acá; porque el progreso alcanzado nos obliga a llevar nuestras aspiraciones más allá de lo exclusivamente económico, de poner esa capacidad económica al servicio de ideales de solidaridad humana, de cultura superior que quizá tomen las formas de la filosofía, de la historia, de la literatura, del arte. En una palabra: hay que vencer esta absorción exclusiva de nuestro espíritu por interés material e ir sobreponiendo a estos intereses otros de carácter ideal.

EXPOSICION CRITICA DE LA FILOSOFIA ACTUAL

LA REGRESION METAFISICA

EXPUSE en una conferencia anterior el agotamiento del positivismo, determinado por múltiples factores, pero principalmente por la epistemología, es decir, por la crítica de la ciencia. La base del positivismo era la sistematización científica; cuando le faltó esta sistematización, a causa de los progresos realizados por la ciencia misma, se produjo la crisis que, como he hecho notar, no es una crisis parcial de la filosofía, sino una crisis general de la cultura occidental.

La reacción se produjo entonces con violencia y exageración, como ocurre siempre, pasándose inmediatamente al campo contrario, es decir, a un resurgimiento de la especulación que pretendió ir más allá del conocimiento empírico de la realidad tempo-espacial.

No carece esta reacción de ideas fundamentales que la informen y le den carácter. Podemos señalar como ideas directoras, en primer lugar, la reafirmación de la personalidad humana que la concepción mecanicista concebía como un mero engranaje del mecanismo universal; luego, la distin-

ción forzosa entre ciencias físico-naturales o físico-matemáticas, las ciencias denominadas históricas, de la cultura o del espíritu.

Los métodos propios de las ciencias físico-naturales no se pueden transmitir a este otro grupo de conocimientos, por lo que sobreviene un dualismo: la realidad vuelve a dividirse en lo que corresponde a las ciencias físico-naturales y en lo que pertenece a las ciencias de la cultura, que a mí me parece la denominación más apropiada. Entonces, las tendencias que habían estado soterradas por el predominio de la orientación positivista resurgen y tratan, a su vez, de dominar. Tras muchos años de negar la posibilidad del conocimiento metafísico, se vuelve a afirmar dicha posibilidad, sosteniéndose la existencia de conocimientos que superan la realidad tempo-espacial.

La tendencia es común a todo el mundo occidental. Un episodio sintomático de aquel momento es el siguiente. Vivía en Francia un hombre que durante toda la época de predominio positivista había mantenido su fe en el conocimiento metafísico. Publicaba una revista y había dado a la estampa una serie de obras en las cuales dilucidaba los viejos problemas, más o menos bajo la inspiración de una renovación kantiana. Era una personalidad respetable e informada, un pensador que conocía su materia, pero a quien nadie tomaba en cuenta. A fines del siglo, ese mismo señor — que era Renouvier — fué descubierto repentinamente por la Academia de Ciencias y llamado a incorporarse a ella. El reconocimiento tardío de la obra realizada por Renouvier marca el instante en que se produce el cambio.

Sobreviene entonces un verdadero desborde de especulación metafísica en todos los países europeos. Había ansia de

conocimientos metafísicos, curiosidad por volver a llevar el pensamiento a esa región un poco inaccesible, y aparecen por todas partes tentativas para renovar el estudio, el conocimiento y la sistematización de una concepción metafísica. Pero no surge el hombre capaz de dar expresión a este nuevo anhelo, y lo único que se les ocurre a todos los que están empeñados en la tarea es dirigir las miradas al pasado y tratar de restaurar alguna teoría de los siglos pretéritos. Nacen, así, el neo-racionalismo, el neo-tomismo, el neo-espiritualismo, el neo-kantismo, el neo-hegelianismo; es decir, no surge una teoría nueva, no aparece un espíritu creador que encuentre la palabra que exige el momento. No se encuentra otra solución que este retorno al pasado, que revive sistemas y conceptos metafísicos de épocas anteriores.

Tentativas tan divergentes — en cuanto unas se dirigen hacia un sistema y otras a otro — no pudieron, como es lógico, producir la obra definitiva y eficaz, sino una anarquía intelectual. Agrégase a esto la circunstancia de que algunos, conscientes de que la época intelectualista y racionalista había pasado y de que no se podía retroceder más allá de la barrera que Kant había opuesto a toda tentativa de metafísica científicista intentaron eliminar la racionalidad de los sistemas, para buscar la base en algún otro factor, como, por ejemplo, en eso tan impreciso que se ha indicado con el nombre de intuición. Naturalmente, esta otra tendencia, al lado de las sistematizaciones racionales, no trae una solución sino que contribuye a aumentar el caos de la reacción.

La filosofía contemporánea se nos presenta como un anhelo, como un impulso para encontrar soluciones metaempíricas; pero al mismo tiempo nos ofrece el espectáculo

lamentable de una falta de energías creadoras y de hombres que realmente interpreten las exigencias de la hora.

El problema que se imponía era superior al dualismo en que se había caído a raíz del desarrollo de las ciencias naturales, por un lado, y de las ciencias del espíritu o culturales, por el otro, durante el siglo XIX. ¿Cómo reunir, cómo encontrar la síntesis de estos dos aspectos distintos de la actividad cósmica y de la actividad humana? En el fondo, ésta es una vieja tarea que la metafísica trata de realizar. El raciocinio lógico conduce forzosamente, no a una solución única, sino a dos soluciones opuestas, a dos soluciones antinómicas. Es una situación impuesta forzosamente por la estructura íntima de nuestro raciocinio. Lo había señalado con toda claridad Kant, al establecer que la investigación filosófica siempre llega a dos soluciones opuestas.

La raíz de este fenómeno está en la naturaleza misma de nuestro pensamiento. Al pensar, reducimos naturalmente los hechos singulares a conceptos; pero cuando formamos un concepto surge inmediatamente el contrario: no podemos pensar el ser sin la nada, ni el bien sin el mal. Esta duplicidad de conceptos surge espontáneamente de nuestro pensamiento, y la metafísica, que tiende a referir todo a un principio único — tendencia al monismo que está, por otra parte, en nuestra mentalidad — no se conforma ante ese dualismo y tiende a reducirlo.

El positivismo había hecho lo mismo, declarando que no había otro problema que el científico, el cual se resolvería por los métodos de las ciencias naturales: la inducción, la experiencia, el experimento, y, por último, la formulación de una ley matemática.

Ahora vuelve a presentarse el dualismo: a la metafísica

contemporánea le corresponde salvarlo. Pocos medios hay para salvar estos dualismos. Si se admiten los dos, si se les da valor ontológico — es decir, valor metafísico — caemos en el dualismo ontológico.

Durante siglos la humanidad ha creído en la existencia de dos substancias distintas, y la filosofía las ha denominado de diferente manera: cuerpo y alma, materia y espíritu, sustancia pensante y sustancia extensa. Bajo la influencia aristotélica a que ha estado sometida la especulación filosófica cristiana, esto había conducido a una oposición metafísica, es decir, a un dualismo metafísico; pero las tendencias que no se encerraron en ese dogmatismo intentaron salvar esa oposición. El desarrollo positivista plantea de nuevo el viejo problema.

Bien; si no se quiere llegar a la solución ontológica no hay más remedio que matar a uno de los términos de la antinomia: declarar, por ejemplo, que los fenómenos psíquicos son epifenómenos de los fenómenos materiales; es decir, que la actividad psíquica depende de hechos y fenómenos orgánicos, químicos o físicos; o, a la inversa, negar la materia y ver en ella solamente una representación, una actividad creada por el espíritu.

En este resurgimiento metafísico, después del positivismo, era lógico suponer que la tentativa de encontrar la síntesis favorecería al fenómeno espiritual, al hecho psíquico; que se había de declarar que la materia era solamente una representación en la conciencia y negarle toda existencia fuera de ella. Por eso, el retorno al racionalismo y al idealismo, sumamente difundido este último, pero no hasta el punto de poderse afirmar que haya triunfado definitivamente.

Enumerar todas setas tentativas metafísicas — que tienen

el mismo propósito — sería una tarea larga, engorrosa e inútil. Mencionaré una de las pocas que lograron hacer creer seriamente en la posibilidad de renovar estas lucubraciones del pasado.

Croce, en Italia, elaboró un sistema basado principalmente en la filosofía de Hegel, completada, como era de esperar en un italiano meridional, por la filosofía de Vico y buscó la manera de adaptar al pensamiento actual dicha concepción filosófica. Uno de sus trabajos se titula, justamente, *Lo que vive y lo que ha muerto en la filosofía de Hegel*. Creó, así, un sistema en el que se describe la actuación de la idea absoluta que, en un proceso dialéctico, pasa de la tesis — uno de los términos de la dualidad — a la antítesis — el otro término de la dualidad — para reunir ambos en una síntesis superior. Así, todo lo existente viene a ser, solamente, la manifestación del perpetuo devenir que es la idea.

Naturalmente, los juicios sobre un sistema semejante tienen que variar en absoluto: para muchos espíritus será quizás satisfactorio, pero quien se satisfaga con esta solución absolutamente abstracta — tanto frente a Hegel mismo, como frente a sus descendientes o imitadores actuales — advertirá inmediatamente la deficiencia de tal manera de ver.

Hegel intentó incluir en su sistema hasta los fenómenos físicos de la naturaleza: el espíritu universal, la idea que se desenvuelve en su devenir eterno se opone a sí misma, da lugar a la formación del mundo físico, y este mundo físico está sometido a las mismas contingencias del proceso dialéctico: el paso continuo de la tesis a la antítesis y la formación de la síntesis.

Bien; ante el desarrollo de la ciencia en el siglo XIX, esta parte de la filosofía de Hegel fracasó completamente

y se puede ver cómo Croce le saca el cuerpo a este conflicto con la ciencia. El filósofo italiano es un hombre que no proviene de las ciencias naturales, ni les ha consagrado mayor dedicación. Es un espíritu de formación humanista, de manera que el trabajo real de la ciencia le es desconocido, y, dadas sus modalidades individuales, hasta le es antipático. Entonces, para salvar el escollo, califica desdeñosamente a los conceptos de la ciencia — que para el positivismo eran el proceso último y soberana expresión de la realidad — de pseudo-conceptos; es decir, los elimina, no los toma en cuenta. Para Croce la ciencia no capta la realidad efectiva, ya que el empirismo no puede llegar hasta la esencia de las cosas; por lo que todo ese mundo real, ese mundo en el cual el hombre desenvuelve su actividad, le resulta algo secundario. Con esto logra matar a uno de los términos, pero la operación no es tan fácil.

El sucesor de Croce, Gentile, ha exagerado todavía más esta posición, reduciendo todo lo existente al acto creador, al acto puro del espíritu.

No todos pueden estar dispuestos, ni realmente lo han estado, a seguir a estos metafísicos en sus construcciones completamente despojadas de una base real.

Uno de los problemas que vuelven a poner en discusión los sistemas que tratan de reafirmar la personalidad humana, superando el proceso mecánico que el positivismo había imaginado, es, naturalmente, el problema de la libertad. Se trata de dilucidar si hay hechos espontáneos, hechos que no están condicionados por sus antecedentes, o si todos los hechos derivan, forzosa y necesariamente, de un hecho precedente.

El positivismo, como se sabe, afirmó el determinismo absoluto; de manera que hasta nuestra actividad, la actividad

del hombre, se reduce al desarrollo de una cadena de hechos enlazados de una manera inevitable.

A las tendencias metafísicas les conviene reafirmar la libertad. Una de las tentativas más curiosas en este sentido es la del filósofo francés Boutroux. Él estaba todavía en el deslinde del positivismo con las nuevas tendencias, y trataba de demostrar cómo en la misma naturaleza física había cierto indeterminismo, porque todos los hechos no se pueden prever forzosamente. Sostenía luego que en los fenómenos de la naturaleza orgánica, en los cuales interviene un hecho nuevo, que es la vida, esta libertad se acentuaba más; y, por último, que en la vida del hombre, en la vida psíquica de la conciencia humana, esta libertad puede llegar a un alto grado. Era, como se vé, una especie de conciliación entre el indeterminismo positivista y la libertad metafísica que se deseaba afirmar.

El problema sigue debatiéndose y recibiendo las soluciones más contradictorias; pero si nos fijamos bien, estamos ante un problema falso, en cuyo debate se han gastado energías intelectuales que podían haberse empleado con mejor provecho.

Pero era necesario demoler aquel concepto de la ley inmutable que había consagrado la orientación científica del siglo pasado. Hoy la ciencia física misma ha abandonado este concepto de ley inmutable. Por lo menos, la física conviene en que, al ahondar su investigación y al llegar al examen de la estructura molecular de la materia, el determinismo necesario, forzoso, de los hechos, no es siempre aplicable; que la ley no es tan absoluta como se la suponía. Se ha enunciado una nueva teoría, según la cual la ley no es sino el hecho más probable, pero no el forzoso; teoría que se conoce actualmente con el nombre de probabilismo.

Repito que en el fondo se trata aquí de una cuestión falsa, que proviene del hecho de identificar los fenómenos que atribuimos al mundo físico con los fenómenos de orden psíquico que se revelan en nuestra conciencia. Si una piedra cae es inútil discutir si la piedra cae con libertad, si tiene libertad para caer. En cambio, no es tan inútil discutir si el hombre, al realizar un acto, lo realiza libre o forzosamente. El problema no interesa sino en cuanto se refiere a los actos humanos.

Los hechos físicos, o son necesarios, como se suponía en el siglo pasado, o son casuales, es decir, contingentes. El dualismo que corresponde a los hechos físicos, por consiguiente, es la oposición de la necesidad y de la contingencia.

Pero en el hombre la oposición es distinta: es la de la libertad y la de la coacción. Nosotros sabemos perfectamente, cuando realizamos un acto, si ese acto emana de nuestra voluntad espontánea o si lo realizamos obligados por circunstancias que nos cohiben. Ahí está el problema simplemente. Todos lo hemos experimentado, todos sabemos al realizar un acto, si ese acto efectivamente nos satisface o si, por el contrario, lo hacemos porque no podemos evitarlo.

Naturalmente, no en todos los momentos es tan extrema la situación que haya que oponer la libertad íntegra a la coacción íntegra. En la mayor parte del transcurso de nuestra vida, en nuestros actos, se combinan por una parte nuestra voluntad y por otra parte las sugerencias o imposiciones externas o internas. Aquí sí tiene sentido hablar de libertad; pero no hay que oponerle la necesidad, sino la coacción más o menos intensa que experimentamos.

En los hechos empíricos, conocidos, que vivimos, esto es sencillo. Lo grave es si esta oposición la queremos lle-

var más allá, si suponemos que éstos no son solamente hechos observables y, hasta cierto punto, hechos experimentales, sino que son expresión de un orden que supera nuestro conocimiento empírico. Entonces la metafísica empieza a girar en torno de este gran problema y llega a conclusiones curiosas; pero cree haber resuelto el problema.

Por ejemplo, cree que por encima de todo lo existente existe un principio absoluto que rige tanto los hechos físicos como los psíquicos y en el cual, o dentro del cual, de alguna manera, se han de encuadrar todos los fenómenos observables. Llamemos a este principio absoluto Dios, y supongamos que él rige todo lo existente; pues bien, con el objeto de probar nuestra libertad individual, estos metafísicos llegan a someter todo lo existente a ese principio absoluto: es Dios quien gobierna todo.

De manera que lo que nos interesaba saber es si nosotros, como hecho singular, tenemos una disposición espontánea en nuestros actos, y venimos a quedar sometidos otra vez a este principio absoluto.

Cuando al positivismo se le apremiaba para que señalara el principio monista que rige el universo, llegaba vacilante y con reticencias a la energía universal. Ahora nos dicen: es un principio absoluto universal.

A mi juicio, no se ha adelantado mucho; y no se adelanta porque queremos resolver un problema que supera nuestra capacidad racional. Debemos conformarnos con llevar las cosas hasta el límite en que nuestro conocimiento es posible.

Si meditamos sobre este conflicto de los dualismos veremos que, en realidad, estos dualismos no los podemos resolver porque los dualismos los hemos creado nosotros mismos. No tienen valor ontológico sino valor gnoseológico; es decir,

son creaciones, exigencias, de nuestra disposición psicológica. Pensar es relacionar; no podemos pensar sin dos términos. De ahí proviene la necesidad de ese desdoblamiento, de esa polarización continua en conceptos opuestos. Pero no debemos darles más valor que el de una creación, de un concepto mental que nosotros hemos creado, y no el de una realidad que supera la realidad empírica.

El ejemplo, un poco manoseado, pero que explica más fácilmente esta relación, es el nexo que existe entre el cuerpo y el espíritu. ¿Qué ocurre? Meditemos sobre el hombre, pensémoslo. Observamos en él dos series de fenómenos distintos: fenómenos físico-orgánicos, que se desenvuelven en el espacio, y fenómenos psíquicos que no se desenvuelven en el espacio, sino en el tiempo. Estas dos actividades distintas las referimos a algo: referimos los fenómenos físicos a la materia y los fenómenos psíquicos al espíritu.

Tenemos, entonces, dos conceptos; pero son dos conceptos que nosotros hemos formado por abstracción, para reunir bajo un nombre una multiplicidad extraordinaria de hechos que se singularizan por un rasgo, por un carácter que los distingue unos de otros. Ahora bien; si al hablar de materia imaginamos que existe una sustancia extensa, que ocupa espacio, y por otro lado suponemos que los fenómenos psíquicos son debidos a otra sustancia inextensa que se llama espíritu, nos será imposible reunirlos, pues somos nosotros quienes hemos separado esos dos conceptos de una unidad preexistente. Hemos creado el problema y éste es completamente falso. El problema interesa en tanto que estudiamos su realidad empírica y tratamos de ver qué condiciones orgánicas están ligadas a los fenómenos psíquicos.

Al separar el hecho en dos realidades distintas — materia

y espíritu — planteamos el gran problema del siglo XVII que dividió al racionalismo y sugirió una serie de sistemas para establecer la relación entre el espíritu y la materia. Pero ¿qué problemas hay ahí? ¿No es acaso un hecho constante, no sabemos por una experiencia que no falla jamás, que nuestra actividad se desarrolla en la conexión de fenómenos físicos y psíquicos?

La división que hemos hecho es *a posteriori*. Hay momentos en los que eliminamos la reflexión, y entonces aparece el dualismo. En la acción, en la emoción, en el éxtasis, no hay dualismo. Pero conforme pensamos, reflexionamos, establecemos el dualismo del *yo* y el *no yo*.

Bien; la metafísica contemporánea ha vuelto a plantear estos viejos problemas que la filosofía occidental estudia desde hace 2500 años, y tras un éxito efímero, luego de parecer que, al fin, se había encontrado una solución, nos sentimos decepcionados ante la confesión, que se impone siempre, de que el supuesto conocimiento metafísico supera nuestra capacidad cognoscitiva.

Lo que no podemos poner en duda es que la realidad empírica que conocemos no tiene para nosotros un fundamento racional, no le encontramos razón de ser. Nos damos cuenta de que nuestro conocimiento es deficiente y entonces remitimos a algo absoluto este mundo de relaciones puramente relativas, accidentales. Experimentamos la necesidad metafísica, pero no disponemos de los medios de satisfacerla.

Hasta los propios sostenedores de estas orientaciones metafísicas actuales tienen esa sensación. Por eso es que tales tentativas metafísicas desembocan casi siempre en una solución religiosa, necesitando remitirnos a una fe, a una creencia.

Bien; los que poseen esa fe quizá se sientan satisfechos con semejante resultado, pero los que no la tenemos, o los que despojamos nuestro sentimiento religioso de toda vinculación dogmática con afirmaciones especiales sobre la naturaleza del objeto religioso, no podemos seguir a la metafísica en esto, que en realidad es pseudo-metafísica científica, para « echarle el perro muerto » a la religión.

El sentimiento religioso es, como la urgencia metafísica, una necesidad inmanente a nuestro espíritu, y acaso personalmente experimentamos este sentimiento de una manera muy intensa.

Debemos darnos cuenta, sin embargo, que en la historia de la humanidad — desde los tiempos más remotos que podemos conocer hasta la actualidad — las concepciones, las construcciones religiosas han ejercido una influencia extraordinaria, son un elemento de la historia humana del cual no podemos prescindir. Es desconocer la realidad efectiva de la humanidad decir que las religiones son supersticiones insignificantes de las que no hay que hacer caso. Ellas existen y son una energía y una fuerza psíquica considerable.

Debemos analizar y darnos cuenta de por qué radica en el espíritu humano la necesidad religiosa y por qué esa necesidad existe en todos los que no pueden elevarse a una especulación metafísica, al simple conocimiento metafísico, y por qué es tan difícil de desarraigar. Nuestra época, sobre la que estoy informando a ustedes, se distingue, como habrán notado, al mismo tiempo que por un resurgimiento metafísico, por cierta intensificación de la preocupación religiosa. ¿Por qué coinciden ambas cosas? Porque ambas corresponden a una necesidad análoga. Aquí encontramos el mismo fenómeno que he señalado respecto de los hechos me-

tafísicos: la incapacidad creadora del momento actual. Vivificamos los cultos de nuestros antepasados que habían perdido su energía o nos vamos más allá de la órbita de nuestra propia cultura, invadiendo el Asia — Asia ha sido la cuna de todas las grandes concepciones religiosas — para ver si de allí nos viene una nueva luz, una nueva forma religiosa. En cuanto a las muchedumbres, hostigadas por esta necesidad, no tienen más remedio que retornar a dogmatismos, a ritos, a formas del culto que en realidad están superadas por la cultura actual.

Habría necesidad de una renovación religiosa que no contradijera las conquistas de la cultura actual; pero ello es sumamente difícil. Augusto Comte vió con claridad este problema y, tratando de explicarse la persistencia de los cultos arcaicos, arribó a la conclusión de que nada está destruído si no ha sido reemplazado. Los cultos viven porque llenan una necesidad y subsisten mientras no encontramos cómo satisfacer esa necesidad por otros medios.

Sabido es que Comte buscó ese sustitutivo fundando la religión de la humanidad; pero esta religión no era trascendente, no era una religión metafísica, era una religión que quería adaptarse exclusivamente a los hechos humanos, de manera que no satisfacía la necesidad de una metafísica o de una religión.

He afirmado antes que no debemos ocultarnos el hecho de que el proceso mental del hombre se refleja en las construcciones metafísicas y religiosas, no pudiendo independizarse de la marcha total de la cultura humana. Les he recordado que la crisis de la filosofía actual no era un hecho aislado, sino que esta crisis abarcaba todos los aspectos de la humanidad actual. Quiero llamarles nuevamente

la atención sobre este punto, porque para explicar acabadamente esta reacción metafísica y religiosa, no hay que aislarla, tomándola como si se hubiera producido independientemente de otros hechos. Al contrario, está estrechamente vinculada a todos los factores que integran el proceso histórico y se manifiesta en todos los aspectos de este proceso histórico.

Un ejemplo muy visible se encuentra en la literatura y en el arte. La misma desorientación y anarquía que existe en la producción filosófica de fin de siglo y en la actualidad, se ha podido observar en las opuestas escuelas literarias que surgieron repentinamente. Del mismo modo, en la reacción metafísica y religiosa que he señalado, no debemos olvidar los elementos que contribuyen a intensificarla. ¿Cuándo se vuelve religioso un hombre que en la vida ordinaria se ha mostrado indiferente a estos problemas? Cuando tiene alguna angustia personal, cuando una desgracia lo abruma, cuando se encuentra ante problemas de la vida que ponen una nota trágica en su conciencia. Entonces se afina repentinamente su sentimiento religioso.

Y bien; este hecho que se produce en el individuo, se produce también en las colectividades por el mismo motivo: porque hay una angustia o un temor. Según la vieja frase de los latinos, fué el temor el que engendró los dioses. En efecto, es el temor a un cataclismo, el temor a que se derrumbe la estructura habitual del mundo en que hemos vivido, sobreviniendo hechos inesperados, lo que impulsa, a las clases que se sienten más amenazadas, a la metafísica y a la religión. Esta regresión metafísica, por consiguiente, es un síntoma del estado general de la sociedad en este momento. Y estas situaciones no es la primera vez que sobrevienen.

El movimiento actual, que ha seguido al positivismo, es análogo al que se engendró a principios del siglo pasado: el movimiento romántico. A tal punto que el movimiento actual puede clasificarse como neo-romántico. El romanticismo del siglo pasado nació en el siglo XVIII como reacción contra el intelectualismo y estuvo representado por los prerománticos. El movimiento se intensificó después de la revolución que conmovió todo el continente europeo, creció después de la caída del imperio napoleónico y se afianzó con la restauración legitimista.

En aquel movimiento, que llegó a ser universal, predominaban — rasgos típicos del romanticismo — los impulsos y los sentimientos sobre las construcciones lógicas e intelectuales. Tiene el romanticismo rasgos bien definidos del predominio del sentimiento: lo vemos en el retorno de la exaltación religiosa y en la suplantación del sentimiento vital por una depresión profunda, por un tedio morboso; aparece también en la literatura como una preocupación exaltada del sentimiento erótico, que es una de las formas más intensas en que se manifiesta el impulso sentimental.

Esta reacción romántica se inicia a principios del siglo pasado. La reacción religiosa se inicia con la obra de Chateaubriand, *El genio del cristianismo*, aparecida el mismo año en que el cónsul Bonaparte celebró el concordato con la Iglesia y restableció el culto en Francia. Iniciada, pues, en 1801 ó 1802, se desarrolla e intensifica, como les he descrito, durando más o menos hasta el año 37, en que se publicó el *Curso de filosofía positiva*, de Augusto Comte. Extendamos la fecha hasta 1840, en que sobreviene la reacción impuesta por el desarrollo de las ciencias naturales y se inicia la evo-

lución del positivismo. Quiere decir que el romanticismo del siglo pasado duró treinta o cuarenta años.

No quiero identificar esto que he llamado neo-romanticismo con el movimiento del siglo XIX. He señalado las analogías. Pero hay también diferencias tan importantes como las analogías; no olvidemos que la nueva época romántica surge después del gran desarrollo de la ciencia y de la técnica, hechos que no se pueden eliminar.

Decía que el movimiento romántico duró treinta años. Nosotros llevamos ya 35 de este siglo. Quizá dure algunos años más; pero creo que esta regresión metafísica está llegando a su fin y que el pensamiento, a medida que se vayan salvando los conflictos que actualmente nos preocupan, se irá orientando en otro sentido.

PROBLEMAS DE LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

HAY QUE distinguir aquí el hecho de mi posición personal. Yo no quiero inducirlos a tomar como verdades equivalentes la comprobación de este vuelco intelectual del Occidente y el juicio que yo formulo de este hecho. Porque eso es una cuestión de posición, de valoración del proceso. Lo mismo ocurre al escoger, entre las tendencias filosóficas actuales, las más serias y fundadas, las que ofrecen mayor vitalidad por llevar en sí el germen de la futura

evolución filosófica europea, eliminando las tentativas que, a mi juicio, están más o menos frustradas.

No puedo sentarme en esta especie de cátedra a enunciar afirmaciones dogmáticas. Estoy en el deber de prevenirles que deben apreciar con criterio propio los juicios que emito, divergiendo o coincidiendo con ellos, pues no les oculto que voy a hacer dentro de la filosofía actual una selección con criterio personal. No exijo que ustedes crean en mi imparcialidad; no pretendo ser imparcial porque tengo dentro de la filosofía contemporánea una posición propia, desde la cual juzgo los otros sistemas.

Yo no veo una capacidad vital, digamos, sino en aquellos de los sistemas actuales que conservan una vinculación con la filosofía del siglo XIX, que representan una evolución tendiente a superar el pasado y a orientarse hacia nuevos rumbos, pero que mantiene el nexo con el pasado.

Al simple vuelco filosófico que, de la negación de la metafísica, ha pasado a una afirmación del conocimiento metafísico, no lo puedo acompañar. Me parece una reacción que tiene sus motivos fundamentales de ser, pero que ha sido exagerada. Si antes estábamos demasiado a la izquierda, el péndulo ha pasado instantáneamente a la extrema derecha, en lugar de venir al centro del equilibrio, donde debía haberse detenido.

He señalado que la idea directora, la idea que informa este movimiento, es la reafirmación de la personalidad humana, la distinción entre el proceso natural y el proceso histórico. Pero si bien creo que esta idea fundamental está en casi todas las tentativas filosóficas del momento, es difícil

de percibir a veces, y con frecuencia se extravía hacia rumbos perfectamente innecesarios.

Voy a señalar, por eso, dentro de la actualidad filosófica, cuatro orientaciones que me parecen las más importantes, las que realmente pueden interesar y que, quizá, como acabo de decir, sean las precursoras de la filosofía del siglo XX, que no creo haya aparecido todavía.

En primer lugar señalaré la tentativa de Bergson, cuya iniciación corresponde al siglo pasado. Alrededor de 1890 Bergson había definido ya su posición filosófica, perfectamente delimitada dentro de la evolución filosófica del siglo XIX.

La filosofía del siglo XIX, que ya podemos contemplar con cierta perspectiva histórica, mantiene unidad a pesar del contraste que ofrece, por ejemplo, la época romántica del primer tercio del siglo con el desarrollo de la corriente positivista. La idea fundamental que informa la filosofía del siglo XIX gira en torno al principio de la evolución, principio que toma cuerpo en la época post-kantiana. La filosofía pre-kantiana, en general, consideraba la realidad existente como algo fijo, definido; algo que tiene normas inmutables. De manera que encontrar esas normas inmutables era resolver todos los problemas. La época post-kantiana, en cambio, se caracteriza porque abandona el principio estático y adopta el principio dinámico, porque considera lo existente como algo que está en devenir, algo que nace y perece, que vive en transformación perpetua.

El problema para esta filosofía es encontrar la ley de la evolución. Nadie puede concebir que una evolución que se supone cósmica, universal, que abarca a la realidad externa y al hombre, sea una evolución arbitraria, una evolución

abandonada al acaso, sino algo que se desenvuelve de una manera fija, sometida a grandes leyes. La filosofía del siglo XIX es una tentativa de solucionar adecuadamente ese problema, abordándolo desde sus distintos aspectos.

Se pueden señalar al respecto cuatro posiciones fundamentales. Primero se levanta el gran sistema de Hegel, quizás el más genial de todo el siglo, que considera la evolución como un proceso dialéctico, metafísico sin duda. La idea absoluta se desenvuelve en su actividad, pero se desenvuelve forzadamente, obediente a un imperativo lógico: pasa de la tesis a la antítesis para llegar a la síntesis. Y ese proceso, en el cual cada situación engendra la situación contraria, es lo que rige dicho proceso.

Tesis, antítesis, síntesis. Por si estos términos demasiado técnicos sorprenden, lo diré en castellano simple. Tesis quiere decir posición; ocupamos una posición, ésta engendra la opuesta y la convierte en otra posición, y de esta oposición surge una nueva posición, que es una composición de los dos factores que se han encontrado en lucha.

Hegel entendía que la idea absoluta se manifestaba en este proceso dialéctico en todos los aspectos en que podía revelarse, de manera que este proceso dialéctico debía abarcar tanto los fenómenos de la naturaleza como los del espíritu. Es la interpretación dialéctica del devenir.

Pero agotada la época romántica, el predominio de las ciencias físico-naturales impuso el concepto positivista, y entonces Spencer buscó otra vez la ley de esta evolución universal, formulándola de manera que este proceso se transformó en un proceso mecánico, en un proceso natural. La ley universal es análoga a las leyes de la naturaleza, en

la cual nosotros comprendemos los fenómenos físicos. Esta interpretación mecanicista, después de la dialéctica de Hegel, es la segunda tentativa de realizar una concepción clara del proceso de la evolución.

Viene luego la tercera tentativa, que trata de buscar la ley, no en las ciencias físicas, como Spencer, ni en la concepción metafísica, como Hegel, sino en la historia de la cultura. Se interpreta ésta como una evolución que obedece o, por lo menos, se refleja en el desenvolvimiento de la cultura. Esta es la interpretación historicista, cuyo representante más importante es Dilthey.

Por último, surge un filósofo que quiere emancipar la evolución de todo lo preexistente, suponiendo que el agente de esa evolución es una fuerza, una potencia creadora que en cada instante renueva sus creaciones: ésta es la *evolución creadora* de Bergson.

Pero hay un segundo problema que acompaña al de la evolución, problema planteado por Kant y al cual ni el siglo XIX ni nosotros podemos eludir. Es el problema de hasta dónde llega nuestra capacidad cognoscitiva; de qué es lo que nuestra razón puede conocer y lo que no puede conocer.

Es decir, junto a la tentativa de explicar la evolución universal existe siempre el problema de la teoría del conocimiento. ¿Somos capaces de comprender esta evolución en su propia esencia, o estamos condenados a observarla solamente en las manifestaciones empíricas que nos presenta? De manera que Bergson, al mismo tiempo que trata de resolver el problema de la evolución postulando la energía creadora, tiene que resolver el problema del conocimiento.

Bergson supone que nuestra razón — diríamos mejor, inteligencia — no es nada más que un instrumento pragmático para ser aplicado a la realidad tempo-espacial; que por medio de la inteligencia no podemos resolver un problema semejante, pero que disponemos de otro conocimiento que no es el racional: la intuición. La razón, a juicio de Bergson, es una función analítica por medio de la cual desarticulamos los hechos, los analizamos propiamente, los observamos en todos sus aspectos y vamos descomponiendo la unidad existente en la multiplicidad extraordinaria de sus distintos aspectos. La intuición, en cambio, nos habilita, sin necesidad del proceso reflexivo o discursivo, para captar la esencia de las cosas, permitiéndonos, al mismo tiempo, abarcar directamente el resorte que mueve esta evolución.

Bergson se distingue de todos los grandes representantes — o supuestos grandes representantes — de la reacción metafísica en que, a pesar de afirmar que podemos conocer esa esencia, que somos capaces, por medio de la intuición, de un conocimiento metafísico, no abandona la base de las ciencias empíricas. Puesto que la razón sólo sirve para explicar, comprender y actuar, sobre todo, en el mundo físico, Bergson no quiere emplearla en construir una concepción metafísica, para lo cual no está capacitada. La razón sólo puede analizar después de realizada por la intuición.

De manera que Bergson no corta el nexo que lo liga a las ciencias positivas del siglo pasado. Al contrario, trata de afirmarse en ellas y de superar el concepto positivista que negaba la posibilidad del conocimiento metafísico. Para ello, Bergson divide lo existente por un tajo profundo: separa lo material, lo inorgánico, de lo que está animado de vida. Y vé, o cree intuir, que en esta concepción del impulso vital

se resuelve el problema metafísico. Hay un impulso vital que se manifiesta en los seres vivos como vida orgánica, que se va complicando en la escala de los seres vivos, tomando cada vez formas más complejas y que, por último, se revela en el hombre en el hecho de la auto-conciencia y en la representación mental del mundo físico. Aquí hay un dualismo que se le ha reprochado a Bergson: se divide el mundo en dos mitades distintas. Pero no era ése el pensamiento del filósofo francés. Para él la realidad está en el impulso vital que siempre crea nuevas formas, aunque estas nuevas formas se inserten sobre el pasado; mientras que el mundo real, como él dice, no es nada más que una cinta cinematográfica que pasa por nuestra conciencia. Es decir, anula la realidad del mundo material — hace lo mismo que los idealistas para quienes el mundo externo, el mundo físico, no es nada más que una representación mental nuestra — y en cambio afirma la realidad de ese impulso creador, a cuyo conjuro surgen continuamente nuevos mundos.

Ustedes ven la manera de salvar los dualismos: o se reúne el dualismo en un concepto superior, o se aniquila uno de los conceptos. En este caso, Bergson se decide por darle al mundo físico una existencia aparente; en cambio, la realidad, la vida misma — la vida espiritual sobre todo — es lo que realmente existe y es eficaz.

Para ello formula una teoría sobre el espacio y el tiempo, en virtud de la cual desaparece la posibilidad de la existencia material como algo que se prolonga. Repite su comparación con la proyección cinematográfica, que aparece ante nuestra vista como algo ininterrumpido, aunque en el fondo no sea sino una sucesión de imágenes aisladas. Y aunque no lo diga textualmente, Bergson se vale de la antigua reflexión sobre

el tiempo: el pasado no existe. Nadie puede sostener que el pasado existe: ha pasado, ha dejado de ser. El porvenir tampoco existe, porque tampoco ha devenido todavía; por consiguiente, no existe más que el presente. Pero el presente es una línea matemática sin extensión alguna; el presente no es este día, ni este año, sino este instante inasible que pasa rápidamente.

El mundo físico no tiene existencia sino en ese instante; desaparecería si el espíritu o el ímpetu vital no lo volviera a re-crear a cada momento. ¿Dónde existe, pues, este mundo? No existe en sí, puesto que no tiene tiempo en qué existir más que el instante fugitivo del presente. Existe en nuestra memoria y solamente por la memoria de nuestro yo tiene dimensión.

Bien: me remito a estas breves explicaciones para sugerirles la idea fundamental de Bergson y cómo ha creído salvar las dificultades de su dualismo, para llegar nuevamente a la visión de esta fuerza, de este espíritu creador. Pero después de haber afirmado, después de haber intuído este espíritu, surgen las dificultades. Forzosamente viene la vieja creencia, surgen las antiguas imágenes o recuerdos que están en nosotros; entonces identificamos este ímpetu vital con esa entidad vaga que llamamos Dios. Pero este Dios, este ímpetu vital, es necesario explicarlo; hay que vincular sobre todo al hombre, a la vida humana, con ese principio absoluto. Ahí nacen las dificultades.

Muchos años después que Bergson publicó sus libros fundamentales estuvimos esperando que nos diera la clave de su filosofía, que nos explicara el destino del hombre dentro de ese ímpetu vital. Al principio pudimos creer que la solución insinuada por el mismo Bergson sería una solución panteísta:

el espíritu es uno, pero vivifica a todos los seres; existe una corriente universal pero que se disuelve, se divide, se ramifica y por cada uno de nosotros pasa entonces una pequeña corriente de este espíritu. Eso podía dar lugar a una solución panteísta.

Pero en los últimos años Bergson publicó su ética, en la cual no se llega a este resultado. Su ética tiene también un dualismo. En primer lugar explica la moral como producto de la convivencia social, es decir, como un producto histórico que se ha ido desarrollando a medida que las sociedades humanas modificaron su manera de ser. Pero a esta interpretación empírica del fenómeno moral agrega otro aspecto, porque él cree en la existencia de valores éticos absolutos. Y entonces nos encontramos otra vez ante el final trágico de toda la metafísica contemporánea. Bergson, al final, entrega la solución del problema al sentimiento religioso, y nos insta a tener fe en los grandes espíritus que, inspirados por este sentimiento, nos han dado las soluciones que conocemos bajo la forma de diversos cultos, entre los cuales, naturalmente, sobresale la figura de Jesús, que nos ha dado una solución que debemos considerar como la más alta posible: el cristianismo. Es decir, que cuando se le pide que nos resuelva de una manera concreta el problema metafísico, Bergson tampoco tiene otro recurso que remitir la cuestión al sentimiento religioso. Es lo que hace toda la metafísica contemporánea.

Con todo, la filosofía de Bergson ocupa un puesto destacado dentro del movimiento actual, a causa de ser la única, a mi juicio, que ha encontrado una posición original y propia; la única que plantea el problema de la evolución — tan traqueteado en el siglo XIX — en términos nuevos. Bergson,

además, es quien ha buscado con sinceridad, con seriedad, con información extraordinaria y con una consagración que no podemos ponderar más una nueva solución.

La tercera solución a que me he referido, la del *historicismo*, no se ha difundido mayormente, y el nombre de Dilthey no evoca a la mayoría el recuerdo de ninguna visión filosófica. Dilthey no es el único representante de esta posición, sino el más calificado, a mi juicio.

Dilthey es también un hombre del siglo XIX, y a pesar de que en Alemania estuvo al frente de una alta cátedra de filosofía, no tuvo mayor repercusión. Murió, si mi memoria no me engaña, por el año 1912, a una edad avanzada; de modo que no siendo los últimos años de su vida mayormente fecundos, su producción real corresponde al siglo pasado.

Dilthey encara el problema de la evolución; pero él considera que la evolución es meramente espiritual, es decir, que se verifica en el espíritu, en la actividad psíquica del hombre. Rechaza rotundamente toda tentativa metafísica; afirma constantemente que un conocimiento metafísico no nos es posible, pero se encuentra con el hecho histórico de que el hombre se ha ocupado de metafísica, que ha creado sistemas metafísicos, que los problemas metafísicos lo han preocupado continuamente. Entonces él intenta demostrar que toda esa evolución filosófica y todos esos sistemas no son sino episodios históricos que se han desarrollado en un momento dado de la evolución cultural: han existido, han preponderado durante algún tiempo y han sido reemplazados a medida que el proceso de la cultura humana ha seguido avanzando.

De manera que Dilthey toma en realidad una posición

positivista; él no pretende superar el conocimiento empírico, pero busca ese conocimiento empírico en los datos que tenemos sobre el desarrollo de la mentalidad humana y no en el mundo físico. La misma ciencia, bajo este aspecto, no es sino la expresión exacta, efectiva, de los hechos ignorados para nosotros que constituyen la esencia del mundo real. Las ciencias son solamente la interpretación que el espíritu humano ha hecho en todo tiempo de estos fenómenos; de manera que el estado actual de las ciencias es solamente la resultante de un proceso histórico. Asimismo, las ciencias no son sino un aspecto del proceso cultural histórico. Porque ni la humanidad ha interpretado siempre los fenómenos naturales como lo hacen las ciencias actuales, ni las generaciones venideras van a conformarse con esta interpretación. De manera que el concepto que tenemos de la ciencia también es un concepto que evoluciona en el proceso histórico.

Como Dilthey es poco conocido, quizá contribuya a aclararles la idea que quiero transmitirles si lo comparo con los otros representantes de la teoría de la evolución en el siglo XIX. Por su posición empírica e histórica se separa perfectamente de Hegel. También Hegel había dicho que la idea absoluta, en el desenvolvimiento de su proceso dialéctico, se revela en la historia. Pero Dilthey no busca en la historia la revelación de un proceso metafísico que él considera que no puede alcanzarse; se atiene al hecho empírico de esta evolución. De manera que se separa de Hegel porque abandona la posición metafísica.

De Spencer se diferencia en que éste afirma un proceso mecánico, mientras que Dilthey habla de un proceso psíquico que se desenvuelve sucesivamente en el tiempo.

Se separa también de Bergson porque no pretende tener un conocimiento metafísico ni penetrar en la esencia de las cosas, y porque no trata de conciliar el realismo con el idealismo, problemas que son de carácter metafísico, sino que trata única y exclusivamente de explicar la naturaleza humana para poder desentrañar el resorte de este desenvolvimiento histórico.

Los medios que deben servir, a juicio de Dilthey, para explicar los hechos históricos radican, en primer lugar, en la psicología humana. Por eso exige que se renueve el estudio de la psicología, de manera que los motivos del proceso histórico se busquen en una psicología real y descriptiva y no en una psicología teórica o especulativa.

El insinuaba, por ejemplo, que muchas de las divergencias que se advierten en la historia de la filosofía deben referirse al hecho de que existan tipos humanos distintos. Trataba de reducir la historia de la metafísica a tres sistemas, a tres posiciones fundamentales: el realismo materialista, que parte del mundo externo y trata de subordinar la actividad humana a las influencias que recibe de su ambiente; el idealismo absoluto, que se basa en la existencia de un ente metafísico absoluto que informa todo el universo, y el idealismo subjetivo, que vincula todo lo existente a la conciencia humana, suponiendo que no hay nada fuera de ella. Para Dilthey ninguno de los tres sistemas metafísicos llena realmente sus proposiciones, y no puede decirse que uno contenga más verdad que otros. Estas distintas posiciones metafísicas nacen de circunstancias históricas y de la distinta estructura psicológica del hombre.

Ustedes ven que dos de las grandes posiciones filosóficas del momento — la interpretación de la evolución creadora

de Bergson y la interpretación histórica o historicista de Dilthey — se vinculan estrechamente a la filosofía del siglo XIX. Son un desarrollo, una expansión de ideas nacidas en el siglo XIX. No quiero decir con esto que las ideas del positivismo no hayan muerto totalmente, que no haya un vuelco completo, sino que las ideas del siglo XIX se incorporan a la filosofía actual y en parte sobreviven.

Hay una influencia poderosa que nos viene del siglo pasado — ensalzada por unos, combatida y difamada por otros — que persiste con fuerza excepcional: es la interpretación económica del devenir histórico, que debemos a Carlos Marx.

Si alguien dijera que la influencia de Marx ha muerto, como el resto del positivismo, bastaría escuchar la batahola que todavía levantan sus adversarios tratando de aniquilarla, para comprender que aún está viva. Pero en Marx hay que observar este hecho: él no viene de las ciencias naturales, no ha tomado el positivismo en su aspecto científicista creyendo que en las ciencias naturales está la base del devenir. Marx ha encarado este proceso, lo mismo que Dilthey, como un proceso histórico; solamente que él ha señalado con más energía que Dilthey el factor que mueve este proceso. Lo ha afirmado de tal manera, que la información superficial puede hacer creer que para Marx el fenómeno económico es el único que mueve la actividad social, hasta hacer de la cultura humana un producto de las necesidades biológicas y económicas del hombre exclusivamente.

En este desenvolvimiento determinado por el factor económico, Marx pone un elemento que considera extraído del proceso económico, pero que en realidad viene de otra parte. Nadie puede negar la vinculación que existe entre

Marx y Hegel. Naturalmente que aquél toma el proceso dialéctico ideal de Hegel y lo convierte en un proceso material que se verifica en la historia humana. Porque también Marx concibe el devenir social como el paso de la tesis — que engendra la antítesis — a la síntesis. La lucha de clases es la lucha de la tesis con la antítesis, que debe resolverse en una síntesis armoniosa: el estado socialista.

Observemos que esta influencia que sobrevive al siglo XIX también está estrechamente vinculada a la evolución filosófica del siglo pasado y nunca ha negado su vinculación con la filosofía derivada de Kant y de Hegel.

Al observador de afuera le parece realmente desbordante el movimiento filosófico actual, en razón de la enorme producción filosófica de los países cultos europeos y de las continuas tentativas para encontrar nuevas vías por donde superar la crisis intelectual en que vivimos. Pero si miramos con atención advertiremos que todo ese gran movimiento tiene un carácter artificial en su mayor parte. El examen cuidadoso de los acontecimientos contemporáneos, nos revelará esta paradójica situación: que mientras los filósofos de cátedra especulan en busca de principios metafísicos y tratan de referir la actividad real del hombre a tales concepciones sobrehumanas, la realidad se debate entre problemas materiales y económicos.

¿Qué es lo que preocupa en estos momentos a los pueblos europeos y a los que caen dentro del círculo de la cultura europea? ¿Qué es lo más grave y lo más urgente? ¿No son los problemas económicos los que preocupan a los pueblos? Y es simplemente risible venir en semejante instante a decirnos: no, el problema económico es un problema subalterno que no tiene importancia, porque la concepción filosófica

que debe regirnos es el renunciamiento religioso que se desprende de los bienes de este mundo.

De modo que, les agrade o no, el factor que Marx señaló como el más importante en la evolución humana sigue ejerciendo su acción con la misma eficacia, con el mismo imperio con que pudo haber actuado sobre nuestros antepasados trogloditas. Naturalmente, resulta inaceptable que se le atribuya a Marx la idea de no tener en cuenta sino el factor material. La designación de la teoría de Marx con el nombre de materialismo histórico — designación desgraciada en el fondo — ha contribuído a producir esa impresión.

Marx no ha negado la existencia de un mundo psíquico, producto de la cultura. Pero lo ha calificado como una superestructura ideal que se inicia, por lo menos, sobre base económica y no puede abandonarla. De ahí se ha deducido que la superestructura es algo postizo, de importancia secundaria. Pero es evidente que esta superestructura, en el estado histórico actual, adquiere una importancia considerable y vuelve a actuar como factor efectivo sobre los hechos históricos; de lo contrario esa superestructura sería perfectamente inútil. Nunca se le hubiera ocurrido a Marx ni a Engels decir semejante herejía. Trataron sólo de explicar cómo los sistemas filosóficos y religiosos, que nacen al margen del proceso histórico, tienen al fin su raíz en las condiciones económicas de la humanidad.

El materialismo histórico nació a mediados del siglo pasado — lo que quiere decir que se acerca al siglo de existencia — y en este tiempo ha ejercido gran influencia. Esta teoría ha sido un elemento eficaz en el desenvolvimiento de los conflictos históricos; actuando en el sentido de producir un cambio enorme en la estructura política y social de las

naciones europeas. Las doctrinas marxistas han sido absorbidas, en gran parte, por los adversarios primitivos de Marx, que las han adoptado, bien porque han reconocido su necesidad, o porque las han tomado como medio para detener un movimiento que los arrollaba.

Después de 80 años de vigencia no podemos tomar al pie de la letra toda palabra que pronunció Marx; no podemos hacer de la obra de Marx una obra ortodoxa e intangible a la que hay que respetar en todas sus manifestaciones; tanto más que esa obra estuvo condicionada por necesidades polémicas que obligaron en muchas ocasiones a Marx a exagerar las fases de su pensamiento real y los conceptos de su sistema. De manera que debemos rechazar la idea de estar frente a algo inmutable que ha de sobrevivir a la crisis filosófica actual; no podemos exigir que sea, y no tenemos necesidad, porque de hecho se dan, en el materialismo histórico, ideas que todavía no han perecido y que tienen que incorporarse a la filosofía. Que no se venga con un sistema metafísico de la realidad a decirnos que el hombre no necesita comer; porque ésa debía de ser la conclusión de los metafísicos.

Tenemos un gran pueblo que ha hecho del materialismo histórico la doctrina filosófica oficial: empieza enseñándola en la escuela elemental y pretende que la enseñanza superior y el pensamiento general queden subordinados para siempre a esta concepción. Es lo que ocurre en Rusia. Pues bien; puede observarse que allí, inconscientemente, sin darse cuenta ni pretenderlo, la doctrina ortodoxa de Marx que los soviets pretenden poseer, está tomando lentamente la rigidez de los dogmas religiosos y saturándose, más que de un valor racional — que podría transmitirse — de los sentimientos que ha logrado evocar en las masas del pueblo.

De manera que ese influjo religioso que asoma por todas partes en el momento actual, también se siente allí, favorecido, hasta cierto punto, por la estructura psicológica del pueblo ruso, como diría Dilthey.

Todavía queda por considerar una posición filosófica sobre la cual voy a decir algunas palabras. Hemos visto que el rasgo fundamental de la filosofía actual es la rehabilitación de la personalidad humana, la distinción entre el proceso natural y el proceso histórico. Este dualismo pone al hombre frente a la naturaleza sin que se los pueda separar. El hombre, pues, tiene que desenvolver su actividad frente a la naturaleza; pero, puesto que no es idéntico el proceso en un caso y en el otro, se establece un conflicto: el hombre se encuentra frente a este ambiente y trata de conocerlo, no por simple curiosidad intelectual, sino porque le interesa y le afecta, porque le conviene el conocimiento de estos hechos para desenvolverse en la vida; es decir, que en el fondo hay una razón económica.

Colocado el hombre frente al hecho no se limita a comprobar su existencia. Frente a esta mesa, yo compruebo que existe, que está aquí. Si me interesa, la mido; tiene tantos centímetros de largo, tantos de ancho; es un paralelogramo y su superficie equivale a tanto. Es lo que hace la ciencia con los fenómenos naturales. Todos estos son hechos; pero si digo que la mesa es incómoda o es útil, entonces planteo una apreciación que no puedo traducir en fórmulas matemáticas, porque no expresa sino mi reacción personal ante la mesa. Puedo darle todos los adjetivos que quiera; puedo decir, que es hermosa o es fea. Pero esa es mi opinión individual.

Así que el hombre, al desenvolverse frente a la naturaleza, impone su apreciación; es decir, crea valores. Esa es la

diferencia entre el proceso natural que sólo establece el enlace del efecto con la causa, y el hombre que se permite tener opinión propia sobre los hechos. De aquí nace la teoría de los valores, uno de los acontecimientos filosóficos a los cuales atribuyo mayor importancia, porque permite desvincular la filosofía de las ciencias físicas.

Las ciencias físicas tienen su misión: estudiar, enlazar, investigar; pero no tienen por qué juzgar el valor de las cosas. Para un entomólogo lo mismo da que un insecto sea bello o feo, ponzoñoso o benigno para el hombre, que sea útil o no; estudia una por una las características propias y se abstiene de todo juicio. Si por casualidad emite un juicio es porque se ha olvidado de que es entomólogo y ha actuado como hombre.

Esto podemos hacerlo ante la totalidad de lo existente; podemos decir el mundo es bueno o el mundo es malo, y no nos podemos convencer, ni tenemos medios para demostrarlo, que una apreciación es mejor que la otra. Si un optimista y un pesimista se ponen a discutir, cada uno lo aprecia según su sentir, y la inteligencia les suministra los conceptos necesarios: razones no faltan, ni al pesimista, ni al optimista. El que quiere demostrar que el mundo es hermosísimo y bueno tiene argumentos, y el que quiere demostrar que sería mejor que no existiera también los tiene. Ya no es un problema lógico, que se puede resolver, sino una actitud afirmativa o negativa frente a un hecho.

Hay una multitud de actos humanos que calificamos de buenos o de malos; como no es posible individualizar todos los actos buenos ni los malos, formamos el concepto de bondad. Ante una serie de hechos o actos que nos parecen justos o injustos, formamos una apreciación; por ejemplo,

establecemos como concepto afirmativo el de justicia. La justicia sería un valor.

Ordenar estos valores, examinarlos, establecer su jerarquía y su validez es el objeto de la filosofía de los valores.

En esta materia se presentan divergencias categóricas. Los filósofos con tendencias metafísicas afirman rotundamente que hay valores absolutos; por ejemplo, la bondad, la justicia. Otros, más prudentes, creen que estos valores no son absolutos, porque sólo cuando son conceptos abstractos, es decir, conceptos vacíos, tienen esa cualidad; pero conforme se quiere dar contenido a uno de esos valores absolutos estalla la divergencia y cada uno es dueño de enunciar una opinión distinta. Todos queremos la justicia — nadie dirá que prefiere la injusticia como ideal de la convivencia humana — pero sobre lo que es justicia e injusticia nunca estamos de acuerdo, jamás los hombres se han entendido sobre ese punto y continuamente hay que volver a discutirlo.

La esclavitud, como un integrante de la organización social, se consideró justa durante siglos. Hombres de la talla de Platón y de Aristóteles han justificado y defendido la esclavitud. Y bien; hoy prevalece la creencia de que la esclavitud es una injusticia. Pero ha sido una conquista difícil. Cuando yo nací todavía existía una cantidad enorme de esclavos en la América del Sur y en la del Norte: en esta última fué necesaria una guerra sangrienta para poder terminar con la esclavitud. Es decir que la valoración de ese hecho concreto era completamente divergente.

Por eso no hay preceptos éticos absolutos. Tomen cualquiera de los grandes preceptos éticos, de los considerados como intangibles: los del decálogo que Dios mismo dió en

dos tablas; por ejemplo, el quinto no matar. Muy bien; es innegable que sería muy conveniente y justo que no nos matáramos los unos a los otros. Pero ¿qué han hecho los hombres aún después que Dios entregó esas tablas? No han hecho nada más que matarse los unos a los otros; y las matanzas se glorifican, los poetas las cantan, los sacerdotes las celebran en sus ritos. ¿Dónde están, pues, esos valores absolutos que nadie respeta, esos principios absolutos que no tienen realidad?

A causa de esto, al formar las tablas de valores, podemos colocar al lado de cada valor ideal un valor histórico, es decir, relativo. Por ejemplo: el concepto de justicia está realizado históricamente en el derecho; y el derecho es relativo, es una creación histórica pasajera. El derecho nace, se transforma y perece. Pero ésa es la realidad histórica; es el derecho, no la justicia; ésta no es nada más que un ideal, casi una mera palabra.

La teoría de los valores se puede plantear, como algunos lo hacen, suponiendo que los valores absolutos se pueden admitir solamente como valores relativos. He aquí un campo extenso y fecundo en el que se puede ejercitar la especulación filosófica.

Con lo expuesto creo haberles dado una idea de las tendencias filosóficas más destacadas del momento actual: las más dignas de tenerse en cuenta.

UNA POSICION ARGENTINA

HE TRAZADO anteriormente el esquema del estado actual de la filosofía, y, como habrán notado, no es muy halagador. Se trata de un conjunto de tentativas dispersas y contradictorias, entre las que no se advierte la gran orientación que marque el rumbo del siglo XX. El panorama filosófico del presente es más bien un ejemplo de la desorganización intelectual, de la anarquía del pensamiento contemporáneo, que el cuadro de un esfuerzo orgánico que realmente exprese las necesidades y el pensamiento del momento actual.

He señalado los principios que, a mi juicio, informan este movimiento, considerado como una reacción contra las corrientes positivistas del siglo pasado —es decir, en cuanto adopta una posición negativa frente a los principios formulados en el siglo XIX— pero que carece de energía creadora para poder reemplazar los conceptos que desaloja por otros nuevos.

Entre las tentativas que me parecen estériles, he debido incluir, contrariando un poco mis simpatías, uno de los movimientos metafísicos más dignos de ser tenidos en cuenta, el de Bergson; el cual, no obstante la genialidad de su autor, entiendo que, cuando mucho, puede ser el antecedente, el precursor, de algún sistema futuro. Como orientación más fecunda me he referido al historicismo que, conservando el principio de la evolución — en cuanto nos interesa a nos-

otros como miembros de la especie humana — trata de encarar principalmente el desenvolvimiento de la cultura humana. Y, junto con ésta, he recordado la teoría de los valores, que es una consecuencia de la reafirmación de la dignidad personal y que, frente al proceso natural, reconoce al hombre la facultad de seleccionar, de elegir, aquello que prefiere y de imponer al proceso natural su propia voluntad. Pero también la teoría de los valores tiende, con excesiva frecuencia, a convertirse en una visión metafísica, atribuyendo a los valores que formula la voluntad humana un valor absoluto.

Por último señalé cómo, obligado por las circunstancias históricas que vivimos, ha persistido, a despecho de todas esas tentativas, una interpretación económica de los fenómenos contemporáneos, que reafirma en su orientación fundamental, aunque no en su desarrollo accidental, el pensamiento de Marx.

La cultura filosófica tiene sus centros especiales. No podemos hablar de una filosofía que corresponda al orbe cultural de Occidente, sin tener en cuenta que dentro de ésta hay distintos centros. Están en Francia, en Alemania, en Italia y en las naciones anglosajonas. Pues bien; podemos pasar revista a cada uno de estos círculos particulares dentro del gran círculo de la cultura occidental, y vamos a encontrar en todos el mismo fenómeno.

En Italia la autoridad de Croce ha descendido. De su obra sólo queda en pie la actitud polémica contra el positivismo; pero no su aporte original, que era una tentativa de revivir el sistema hegeliano.

En cuanto al compatriota de Croce, Gentile — que tiene un gran sistema metafísico sobre el acto puro — es evidente que entre su sistema metafísico y la realidad italiana hay muy

poco contacto; y aun entre el sistema y su autor, que es hombre que sabe adaptarse a todas las circunstancias. Ha sido ministro del régimen actual y la obra concreta que ha dejado es haber vuelto a introducir la enseñanza del catecismo en las escuelas italianas. Para realizar esa obra no había necesidad, ciertamente, de construir un gran sistema metafísico: eso lo pudo haber hecho cualquier reaccionario que aspire a hacernos volver al pasado.

En Francia, no hay autoridad que pueda compararse con Bergson. La visión de Bergson, que concibe el principio absoluto como una potencia creadora que continuamente lleva la realidad por nuevos rumbos, es simpática; pero su última conclusión también nos lo muestra más o menos al servicio de tendencias regresivas. La realidad francesa tiene poco que ver con el sistema filosófico de Bergson.

En el mundo anglosajón sigue imperando el viejo utilitarismo británico y las especulaciones filosóficas están al margen de la realidad. Han tenido que abandonar el gran sistema que elaboró Spencer, la expresión más alta que pudo alcanzar el liberalismo burgués; pero las tentativas de introducir en este ambiente las ideas hegelianas, de carácter metafísico, están al margen de la realidad que se vive.

En Alemania tenemos una producción filosófica extraordinaria. Cada profesor universitario de filosofía nos provee, año tras año, de un grueso volumen filosófico; pero toda esa agitación se desenvuelve únicamente en el ambiente de la cátedra. También puede afirmarse que la realidad alemana tiene poco que ver con este movimiento filosófico, salvo la gran figura de Dilthey, que está surgiendo veinte años después de su muerte, llamándonos a buscar la solución de nuestros problemas en el estudio del proceso histórico que

elabora la humanidad. Lo demás, por ejemplo, la fenomenología — que en un momento despertó gran expectativa — se ha mostrado completamente impotente. Husserl, que nos quería dar un método nuevo, está perdiéndose en tentativas metafísicas que viven un momento y no tardan en desaparecer.

Se destacó en cierto momento la interesante figura del filósofo Max Scheler. Max Scheler fué un romántico que pretendió resolver todos los problemas, no con una demostración lógica, sino con el impulso, con la visión genial que no necesita justificarse en nosotros y que consiste en revivir antiquísimas teorías psicológicas y antropológicas descomponiendo al hombre en cuerpo, en alma y en espíritu y haciéndonos entrever los secretos más profundos de este enigma que tenemos por delante. Cuando por obligación hay que leerlo, nos sorprende en Scheler esta manía: cada vez que llega a un problema realmente grave, a un problema metafísico que exige una explicación, nos dice: « Muy bien, esto lo voy a explicar en mi próxima obra sobre antropología filosófica o en mi próximo tratado sobre metafísica ». Lo grave es que se ha muerto antes de escribir la antropología, la metafísica y los libros que eran necesarios para aclarar lo que había dejado sin explicar: ha muerto él y con él ha muerto su obra.

Otro gran representante de la filosofía alemana, que también tiene admiradores, es Heidegger, quien no hace más que revivir las visiones de los místicos que equiparaban el ser con la nada y que, en resumidas cuentas, nos insinúan que el principio absoluto y metafísico es el tiempo. Bien: este tiempo eterno es un poco difícil de captar, y el señor Heidegger últimamente ha resuelto conformarse con el tiempo actual que

está viviendo y se ha incorporado al régimen que rige en Alemania. Y si ése es el resultado de este esfuerzo metafísico, podemos declarar que es bien pobre.

Acabo de recibir hace algunos días el último número de la revista de filosofía más importante de Alemania, que se llama *Kant-Studien* (*Estudios kantianos*), en la que hay una breve exposición sobre el estado actual de la filosofía alemana. A pesar de que es una revista filosófica que tiene que desempeñar su papel y expresarnos las grandes conquistas de la filosofía alemana, nos dice secamente: « el rasgo característico de este momento es la fuga de la Filosofía; tenemos otros problemas de qué ocuparnos ». Es decir, es la confesión de que todo este esfuerzo metafísico se desvanece en la esterilidad. ¿Por qué? Porque la humanidad está ocupada con problemas que no son metafísicos.

Desechando la metafísica, podríamos esperar de una filosofía agnóstica que reconozca la angustia metafísica que suele apoderarse del espíritu humano, que tratara de llevar a conceptos generales las ideas predominantes del momento. Tampoco eso podemos conseguir. Es evidente que aún llamada la filosofía a este terreno más circunscripto no tiene una solución que pueda satisfacer en este momento.

Hace algunos años estuvo entre nosotros, por segunda vez, Ortega y Gasset, a quien personalmente estimo. En la última conversación que tuve con él me dijo: « Las cosas han llegado a tal punto que, de un momento a otro, tiene que surgir un gran sistema metafísico ». Nos despedimos y yo quedé a la espera del gran sistema metafísico. Han transcurrido unos cuantos años y no ha llegado: supongo que no será por culpa del correo.

Lo que ha habido en los años de este siglo es un gran anhelo,

una gran ilusión, una esperanza de llegar a captar algo de lo que se pierde para nosotros en un abismo insondable, un esfuerzo por apartar nuestra atención de los problemas reales que, sin embargo, nos absorben.

Frente a esta situación, estamos nosotros, alejados de los centros donde se elabora la cultura filosófica. Vivimos de prestado, y así como yo he estado esperando que llegue la obra que me anunciaba Ortega y Gasset, así vivimos todos, esperando que de allá nos venga la gran palabra que nos ilumine, algo que nos suministre la posición intelectual y las fuerzas morales para afrontar los problemas de la actualidad. Y hacemos mal en esperar.

No puede desconocerse que también en nuestro medio se ha intensificado el interés por los problemas filosóficos y metafísicos. Yo recuerdo épocas en que hablar de metafísica resultaba entre nosotros casi una mala palabra. En cambio, ahora tenemos círculos — no muy extensos, es verdad, pero un ambiente relativamente considerable al fin — cuyos integrantes se están apresurando a informarse de todo lo que puede ser un conocimiento metafísico. Las cosas se han dado vuelta, y ahora se mira con cierto desdén el que persiste en negar la posibilidad de una metafísica.

Tengo el placer de que se me diga con cierta frecuencia y con mayor o menor urbanidad y franqueza: « Es natural; usted es hombre del siglo pasado, tiene arraigadas las ideas del positivismo y no puede ponerse en una actitud sincrónica con los progresos que hemos realizado ». Es posible que haya algo de eso. ¿Por qué lo voy a negar? Pero contemplo un poco sonriente tales esfuerzos y, aunque quizá no llegue a ver su desenlace, no tengo la menor duda de que también este episodio pasará, como he visto pasar tantos otros. Aun-

que no puede afirmarse de una manera categórica me atrevería a decir que ha llegado a su colmo y empieza la decadencia de este movimiento.

El esperar la solución de los problemas que nos interesan personalmente, creyendo que otros los van a resolver, en lugar de reconcentrarnos y resolverlos con nuestras propias fuerzas, es una actitud que no nos honra. ¿Por qué hemos de vivir eternamente sometidos al pensamiento extraño? Estamos sometidos a él, no solamente en filosofía, sino también, en gran parte, en literatura. En este campo podemos observar el mismo fenómeno que hemos señalado en la filosofía. A fines del siglo pasado se produjo en Francia un intenso movimiento literario, perfectamente concordante con los antecedentes de la cultura francesa, pero que nuestra juventud creyó definitivo y ante el cual se sintió obligada a tomar posición. Ese movimiento se disgregó en una cantidad considerable de escuelas, como se disgrega ahora el movimiento filosófico. A un muchacho argentino que quería producir una obra literaria, se le presentaba entonces este problema: ¿a qué escuela debo incorporarme? Así, nuestros poetas incipientes resolvían previamente la escuela dentro de la cual debían escribir.

Todas las escuelas poéticas estaban representadas entre nosotros; lo que no teníamos eran poetas. No había poetas porque el poeta obedece a su propio y espontáneo impulso; escribe lo que cree que debe decirnos, sin preguntar ni averiguar en qué forma, si con mayúsculas o minúsculas; escribe sus versos porque brotan naturalmente de su alma, de su espíritu individual o del espíritu de su pueblo.

Eso mismo nos pasa en filosofía. En lugar de tomar en cuenta los antecedentes de nuestro pueblo y ver qué necesi-

dades tenemos que satisfacer, estamos preguntando cuál es la filosofía verdadera que se ha producido en Europa. Lo de filosofía verdadera ya es de por sí absurdo, porque pretender distinguir entre todas las escuelas y tendencias filosóficas de que he hablado, una filosofía verdadera, es precisamente no tener criterio filosófico.

Con esto no pretendo, ni mucho menos, oponerme a que nos informemos y estudiemos el movimiento de la cultura europea, ni que rechacemos las influencias que podamos asimilar y concuerden y encuadren con nuestras necesidades propias. Es claro que no nos vamos a encerrar dentro de nuestras fronteras para crear una filosofía pampeana. Pero el contacto con las culturas a que pertenecemos lo hemos de mantener, no a los efectos de reproducir aquello y admitirlo como un dogma, sino a los efectos de enriquecer nuestro espíritu para resolver los problemas que nos afectan. Y no hay cuidado que por eso nos alejemos demasiado de la cultura actual. Ese es un peligro tan remoto que no hay por qué tomarlo en consideración. Hemos de mantener el contacto con la filosofía de Europa, porque, en el fondo, nosotros también somos europeos. Lo que reclamo es que no nos sometamos sin criterio propio a lo que nos viene de allá; que no estemos esperando ansiosos que nos manden, bajo sobre, la verdad filosófica.

Pero la necesidad — y esto es siquiera halagador — de mayor cultura filosófica se nota entre nosotros. La cuestión es intensificarla y darle carácter propio hasta producir una obra realmente nacional. Y tenemos derecho a pedir esto porque ya lo hemos realizado una vez. Tenemos el honor de poseer una producción filosófica propia y no hay motivo para avergonzarnos de ello y menos para no tomarla en cuenta.

Este país ha realizado una evolución extraordinaria que lo distingue entre todas las repúblicas hispanoamericanas, progreso que no ha sido la obra del acaso, sino que se ha realizado bajo la dirección de ideas claras y precisas, enunciadas en su momento oportuno y que han regido los destinos de tres generaciones. Los jóvenes que constituyeron la Asociación de Mayo, dispersados por la dictadura, se refugiaron en distintos países de la América del Sur; y cuando volvieron al país después de Caseros, ya hombres, venían con una visión clara de lo que había que hacer.

No eran filósofos ni se ocupaban de resolver problemas abstractos; estaban frente a problemas concretos de la cultura argentina, y, encarándolos valientemente, señalaron el rumbo que habíamos de seguir. Así nos dieron, inconscientemente, una filosofía propia. Esa filosofía no fué una creación sin antecedentes ni una copia de creaciones extrañas; fué un conjunto de ideas que encarnaron hondamente en nuestro pueblo, de las que han participado todas las generaciones después de Caseros y que todavía viven en el espíritu del pueblo argentino.

Quien mejor expresó este conjunto de ideas fué Alberdi. No eran ideas exclusivas de él, ni él fué un genio que tuviera una concepción propia, puramente personal, que imponer. Alberdi fué quien expresó con más claridad ideas que eran comunes dentro del grupo de los emigrados y que se difundieron entre nosotros después de caída la dictadura. Alberdi no fué el creador de aquel conjunto de ideas, sino su más destacado expositor y el que les dió su expresión filosófica. Por eso lo tomo como representante. Los demás emigrados — Sarmiento, Mitre, Vicente Fidel López, Juan María Gutiérrez, Florencio Varela (que no volvió) — participaban de la misma posición ideológica.

Esta orientación no nace sin antecedentes. La revolución de mayo, para desalojar las ideas de la época colonial — teológicas, más que filosóficas — asimila las ideas de la revolución francesa, es decir, el Enciclopedismo del siglo pasado. Esa asimilación se produce, precisamente, en el momento que declinaban en Francia a causa de la Restauración. También se inicia el conocimiento del utilitarismo inglés a través de Smith y de Bentham. Cuando Rivadavia fundó la Universidad de Buenos Aires el modelo que se adoptó para la enseñanza fueron las obras de Bentham.

Alberdi se formó en tales corrientes ideológicas, a las que se añadieron las influencias de la época romántica. Vino luego una reacción colonial representada por la dictadura de Rosas, pero los emigrados siguieron los primeros impulsos que habían recibido.

Nos queda sobre esta cuestión un documento, a mi juicio, notable: un artículo que Alberdi publicó en Montevideo poco después de haber tenido que emigrar. Ese artículo se publicó el año 1841, si mi memoria no me engaña, y es poco conocido porque no está en la edición oficial de las *Obras Completas* de Alberdi, sino entre un montón de cosas más o menos útiles, que se publicaron bajo el título de *Obras Póstumas*. En ese artículo — cuya lectura recomiendo a todos los que se interesen por los antecedentes de nuestro movimiento ideológico — Alberdi dice verdades fundamentales que, a pesar de los años transcurridos, debemos admitir nosotros.

Dice Alberdi: « No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido una filosofía peculiar, que ha cundido más o

menos, porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano. No hay, pues, una filosofía en este siglo. No hay sino sistemas de filosofía; esto es, tentativas más o menos parciales de una filosofía definitiva. Así la dirección de nuestros estudios será, más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí, en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a las instituciones sociales, políticas, religiosas y morales de estos países. El pueblo será el gran ente cuyas impresiones, cuyas leyes de vida, de movimiento, de pensamiento y progreso trataremos de estudiar y de determinar. La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestra necesidad. ¿Cuáles son los problemas que América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos. Nos importa, ante todo, darnos cuenta de las primeras condiciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando dónde está el país y a dónde va, y examinando para descubrir hacia dónde va el mundo y lo que puede el país en el destino de la Humanidad ».

No se puede dar un programa más perfecto y más adecuado a nuestras necesidades. Este es el programa que todavía tiene que regirnos: buscar dentro de nuestro propio ambiente la solución de nuestros problemas.

SEGUNDA PARTE

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

HISTORIOGRAFIA ARGENTINA

EL INSTITUTO histórico de la Facultad de Filosofía y Letras no ha sido improvisado. Como todo organismo sano ha tenido su período de incubación y de gestación; de comienzos modestos, su desarrollo actual, que lo constituye en el centro más autorizado de los estudios históricos en nuestro país, es el premio de un trabajo constante y metódico. El decano doctor José N. Matienzo creó la primitiva Sección de Historia. El presbítero Larrouy la orientó desde un principio en el sentido de la investigación seria; apartó de la naciente institución toda finalidad exhibicionista. Allá, en un desván de la Facultad, dió a sus colaboradores el ejemplo de la labor austera.

Mantuvo las tradiciones de la casa el distinguido paleontólogo que le reemplazó, con un amor tan acendrado a los fósiles históricos como a los otros, sin excluir a los vivos. A la sombra de su autoridad un tanto ondulante, los jóvenes del cenáculo, pese a la severidad del recinto, se iniciaron en la exégesis de la historiografía nacional, con ánimo, si bien siempre risueño, no siempre amable. Así aprendieron a aguzar el don de la crítica, tan necesario al investigador.

De entre ellos se destacó el actual director del Instituto, formado en su ambiente desde la primera hora. Tramo a tramo se alzó. Cupo a quien esto escribe la función buro-

crática de refrendar el último ascenso. Hoy le complace que el tiempo transcurrido haya realzado el acierto de aquella designación. El doctor Ravignani debía salir airoso de una empresa de largo aliento, que ante todo exige una perseverancia abnegada. Le tenemos por el único mortal que página por página, — siquiera en las pruebas, — ha afrontado la lectura, poco amena que digamos, de los sesenta volúmenes aparecidos hasta la fecha. Oportunamente nos hará su síntesis en otros tantos.

Si esta enorme recopilación de documentos y antecedentes honra al Instituto histórico, se agrega a ello un mérito aun superior. No se ha de exigir de un instituto oficial que escriba la historia del país: su misión, no pequeña por cierto, es el acarreo y la selección de los materiales. Sin embargo a su vera se ha adiestrado un grupo intelectual que, con mayores aspiraciones, se apresta a renovar con nuevos métodos los cuadros de la historia nacional.

La nueva escuela histórica se distingue a primera vista por el arreglo tipográfico de sus publicaciones. Es de rigor hacerlas en dos textos paralelos; uno en cuerpo diez y otro en cuerpo ocho, sin dejar por eso de compilarlos con el agregado de innúmeras notas, subnotas y acotaciones. Relegadas las rancias preocupaciones de la composición literaria, estas obras semejan mosaicos de fragmentos harto dislocados. Para los hombres del gremio ello debe ser una delicia; a los profanos nos encanta menos. En todo caso su lectura no es un solaz; tampoco lo habrá sido el escribirlas.

La nueva Escuela histórica hace alarde de un espíritu agresivo; no retrocede ante actitudes iconoclastas; no cultiva la afectuosa virtud de la veneración; no revela ninguna predilección por los modales suaves. La anima la convicción

que al despertar ella a la vida intelectual del país, ha amanecido. Detrás no queda sino la noche, el vago crepúsculo poblado por espectros que se desvanecen a la luz del día. Es sensible que estos arrestos juveniles algunas veces degeneren en petulancia; es más sensible aún que con frecuencia sean excesivamente justos.

La nueva Escuela dispone para la investigación de los métodos más exactos y abriga el más alto concepto de la historia. Así lo afirma. Ama la minucia, el dato preciso, el hecho comprobado, las fuentes auténticas, el análisis prolijo, la información acabada, la compulsión total de los antecedentes. Odia las generalizaciones, la síntesis, la plasticidad. No nos da el fruto de su labor sino la labor misma; la sensación penosa del esfuerzo y de la fatiga. Nos da el proceso íntegro de la búsqueda, no el hallazgo.

Y esto no es incapacidad, es abnegación. Es la renuncia a la fácil verbosidad de los predecesores que, sin tanto bagaje, hacían historia por intuición, digamos « a puro palpito ». Es la protesta contra las rapsodias improvisadas, las leyendas tradicionales, los relatos patrióticos, los cuentos para párvulos. No es honesto persistir en la exaltación de cuanta comparsa ha actuado en el drama histórico; abunda demasiado el párrafo pseudoliterario, mezcla de noticias vagas y de omisiones maliciosas; no son mejores los ensayos pseudo-filosóficos a base de ideas mal digeridas.

En este sentido la reacción no puede ser más acertada, aun a riesgo de excederse. Pero en cuanto al fervor metodológico mantenemos con incurable escepticismo reservas, acaso arcaicas. Sólo para el trabajo mecánico puede ser más importante el instrumento que el obrero. La labor creadora es de otro orden. La eficacia de las « recetas para hacer

historia » no nos convence, ni llegamos a creer que en la obra histórica el talento sea un mero detalle. Al fin de cuentas no hay historia, sino historiadores, personalidades fuertes que empiezan por quebrar los moldes.

La nueva Escuela histórica posee aún otras características: la indiscutible solidez de su preparación, la amplitud de sus intereses. Asienta su obra sobre fundamentos firmes: su afán polémico se concilia con la probidad intelectual. Representa, en fin, una nueva fase en el desarrollo de nuestra literatura histórica: la especialización técnica; desea que el estudio de la historia deje de ser una ocupación menor subordinada a otras más absorbentes. Por eso distingue a sus afiliados cierto empaque que no transige con los acostumbrados convencionalismos. Salvo alguna que otra excepción, no falta quien, con mayor flexibilidad, es miembro a la vez de la nueva Escuela y de la Junta de Numismática, solemne congregación de antípodas que dicen ocuparse también de historia.

Por ahora la Escuela no nos ha dado una obra definitiva; descuenta un tanto el porvenir y gira a largos plazos aun no vencidos. Acordémosle suficiente crédito para confiar en el cumplimiento de las promesas. El doctor Rómulo Carbia pertenece a la nueva Escuela histórica; para la teoría abstracta nos ofrece un caso concreto: *La historia de la historiografía argentina*¹.

Erudición sobrada, dominio del asunto, valentía del juicio distinguen a este libro. Inventario de la labor realizada entre nosotros en materia histórica, es al mismo tiempo una

¹ RÓMULO D. CARBIA, *Historia de la historiografía argentina*. Biblioteca Humanidades. La Plata, 1925.

requisitoria contra el diletantismo vernáculo y un alegato en favor de otra concepción de la historia. La obra tiene carácter. Nadie en adelante, si intenta abordar un tema de nuestra vida nacional, podrá pasar por alto este jalón admonitor. Nadie tampoco podrá prescindir de su pletórica riqueza informativa, aun cuando, como es de rigor, la aproveche sin mentarla.

A nuestro juicio la información bibliográfica y la crítica corriente no han querido prestar mayor atención a este libro, llamado quizás a ocupar el primer puesto entre las publicaciones del año. Ni este silencio, ni el premio municipal que acaba de obtener, han de perjudicarlo.

El mutismo no obedece a indiferencia; es un signo de inhibición, de malestar moral. Los lugares comunes, — ponderativos o despectivos, — no se prestan para el caso. La obra se sale de lo convencional; está escrita en un idioma extraño: el idioma de la convicción que mantiene la concordia entre el pensamiento y la palabra. Y no siempre se ha de decir en alta voz cuanto se piensa. En el fondo a nadie le desagrada que se hable mal del prójimo; en círculos discretos es hasta del mejor tono. Hacerlo en público es perturbar la admirable armonía de gentes que se detestan y se ensalzan. Es necesario simular el respeto por los ídolos y el homenaje a la mediocridad, lumbrera del barrio. Por eso fingimos no haber oído, aunque en secreto nos regocijemos, si se trata del vecino o nos sobemos donde nos duele. He ahí la razón del silencio.

He aquí también el motivo de esta nota. No acostumbramos a abordar asuntos ajenos a nuestra relativa competencia, pero la sorna intencionada de los peritos autoriza una excepción.

Complicado es el casillero construido por el señor Carbia para alojar sus fichas historiográficas. Allí encontramos básicos, glosadores, críticos, eruditos, heurísticos, datistas, monografistas, cronistas, ensayistas, sociólogos, genéticos, didascálicos. Es mucho rótulo para tan pobre contenido. Menos mal si este ímprobo trabajo hubiera logrado agrupar con precisión las especies de la fauna histórica; pero en las casillas suelen reunirse tipos muy heterogéneos. Casi habríamos preferido el orden alfabético a este orden tan sabio; quizás la disposición cronológica no hubiese sido la peor. Mas ya que era necesario desechar semejantes arreglos por demasiado simplistas, ¿por qué no distinguir autores con o sin talento, con o sin recato; escritores, escribas y periodistas, etc.? Separados los pocos que realmente tienen un valor representativo, a los demás les quedan muy anchos los tecnicismos del autor, sobre todo cuando imagina escuelas que jamás han existido en este medio individualista, donde cada uno se hace su composición de lugar y acierta o desbarra por cuenta propia. Lo único que ha habido son influencias exóticas, remedos del pensamiento europeo, que, matizados por la fatuidad autóctona, han estado de moda más o menos tiempo, como, por ejemplo, en el desdichado caso de los pseudo-sociólogos, no obstante muy diversos entre sí.

Los escrúpulos taxonómicos del autor algunas veces rayan en lo excesivo. Así cuando en una nota se cree obligado a justificar la inclusión de Groussac entre los historiógrafos argentinos. ¡Tanta benevolencia! El señor Groussac, siempre amable, posiblemente diga: *¡Tres touché!*

Por otra parte, comprende esta historia de la historiografía demasiados nombres que no pasarán a la historia, más de trescientos. Sin duda — lo suponemos sin haberlo comproba-

do — « la bibliografía ha sido agotada » ; para honra del autor y provecho de cuantos se ahorren en adelante esta tarea. Se-
mejante reseña, precisamente por completa, había de abarcar
un rintero de lucubraciones de menor cuantía; no podía menos
de abundar la mala nota y ser muy desfavorable la impresión
de conjunto. Pero en cualquier país, no solamente en el nues-
tro, un examen de la historiografía, hecho sin selección,
daría el mismo resultado. ¡Imagínese la literatura de la post-
guerra juzgada con este criterio!

Las apreciaciones del señor Carbia no son seráficas. Ofre-
cen, en cambio, la ventaja de ser fundadas; no falta el parco
elogio si bien prevalece el juicio severo. El autor lo enuncia
sin ambages. Ninguna flaqueza sentimental, ningún melindre
pesa en su ánimo. No por eso se le ha de culpar de falta de
mesura; en general suscribiríamos todas sus conclusiones.
Si se experimenta alguna sorpresa al leer el libro proviene
no de los juicios, cuanto de la entereza con que se emiten.

Sin embargo, aun después de concordar punto por punto
con el autor, subsiste una desazón. Los juicios aislados son
justos; en el fondo hay una injusticia latente. El autor encara
su asunto de una manera abstracta; prescinde de los hombres
para crear un ente de razón, el historiógrafo, que no ha tenido
en nuestra tierra existencia cierta. Le supone atributos, le
prescribe condiciones, le mide con un cartabón ideal y des-
cubre una discordancia con su concepto.

Hemos tenido hombres que al margen de su actuación
pública o privada, se han dedicado alguna vez a estudios
históricos. Tomar esta sola faz, alguna vez secundaria o
intermitente, de una actividad compleja, no puede llevar
sino a un juicio fragmentario, acertado desde un punto de
vista especial, pero estrecho. Y esto no es grave cuando se

trata de los cuasi anónimos; hiere, en cambio, cuando afecta personalidades que, por muchos motivos, ocupan un puesto en la evolución intelectual del país.

En ninguna parte, y mucho menos entre nosotros, se puede desvincular la historia de la historiografía, de la historia general, sobre todo de la historia de las ideas. Los defectos de nuestra historiografía son los defectos de nuestra cultura nacional. Tenemos la historiografía que merecemos y ante esa culpa colectiva se atenúa el pecado de unos y crece el mérito de cuantos han tratado de redimirlo, dentro de las relatividades de su época. Malo, en realidad, sólo es el escritor inferior a su medio; no quién los supere. El Deán Funes, efectivamente, no podía inspirarse en las teorías de Croce.

Lo menos que se puede exigir de una obra histórica es que tenga sentido histórico. El autor, desde su punto de vista, sin duda no ha podido tomar en cuenta consideración tan elemental, y es por eso que se impone al lector un leve esfuerzo para adaptarse a las intenciones de la obra. No olvidemos tampoco la finalidad del libro: se dedica a la juventud universitaria, lo informa un concepto renovador, una revisión polémica de valores. Este inventario y balance final era menester hacerlos; está bien hecho; ahora conviene liquidar el pasado y poner manos a la obra del futuro.

Septiembre, 1925.

SOBRE EL "ANTIMARX" DE H. CALZETTI *

SI EN EL TRANSCURSO de una existencia apacible una tribulación inesperada evoca el sentido trágico de la vida, el buen hombre, antes confiado y alegre, angustiado ahora, advierte la intervención de potencias extrañas superiores a su voluntad. Luego impreca o implora. Con ingenuidad egocéntrica espera que su ruego o su blasfemia ha de alterar el orden universal de las cosas. Luego, tras del desenlace bueno o malo del episodio, la emoción circunstancial se desvanece y los ídolos benignos o malignos se arrumban como « San Ramón después del trance ».

Estos arrebatos, grotescos con frecuencia, tienen, no lo hemos de desconocer, sus hondas raíces en la misma naturaleza humana. Son la perversión de un sentimiento íntimo, de la auténtica emoción mística, fundamento del fenómeno religioso, factor histórico tan importante en el desarrollo general de la cultura. Pero cuando no es una actitud espiritual que informa y endereza y dignifica una vida en su totalidad, cuando sólo es un estallido accidental, cuando se asocia a un culto anacrónico, cuando es una ficción convencional o el disfraz de intereses materiales, cuando no « iguala el pen-

* Este artículo fué publicado en la *Revista Socialista*, año V, número 57, febrero de 1935.

samiento con la vida », entonces es una pobre farsa. La superstición siquiera tiene la atenuante de la sinceridad y de la ignorancia.

El caso individual tiene su interés psicológico. Mayor aún un estado colectivo, un ritmo pseudo-religioso, de origen análogo, que nos toca presenciar en este momento. Toda una clase social se siente amargada en su bienestar, presiente un cataclismo próximo y juzga que el mundo está perdido. Entiéndase: el mundo de ellos; pues el mundo de los otros no ha dejado de ser lo que siempre fué: un telar de desdichas. Hay una angustia pero no es la angustia del dolor, común a todos los mortales, sino la zozobra de un grupo. Los presuntos náufragos claman al cielo. Porque oyen tronar se encomiendan a Santa Bárbara. La mala conciencia les sugiere a ratos la visión apocalíptica de una Justicia trascendente. He ahí el motivo de esta regresión, que ni es una actitud religiosa ni una renovación espiritual. Pocos días después del congreso eucarístico la inconsciencia femenina organiza una fiesta de beneficencia en una taberna de lujo. No se les ocurre que querer conciliar la piedad con la frivolidad mundana es un pecado. ¿Por qué, en lugar de esa farándula, no dispusieron un concierto de música sagrada? Simplemente porque no sienten ni conocen la emoción religiosa. Lo que sienten y temen es la sorda rebeldía de las masas desheredadas.

Por suerte para esta situación afligente hay remedio. El autor del libro que tengo a la vista nos ofrece su parecer. El sabelotodo se llama pistis, la inmortal pistis. ¿Que ustedes no saben lo que es pistis? Pues yo tampoco. ¿Y el autor? Al parecer comparte nuestra ignorancia; tampoco lo sabe. O si lo sabe lo calla. ¿Es la fe del carbonero, es alguna verdad

revelada, es el retorno al seno de la iglesia, el cumplimiento de algún acto ritual o alguna efusión mística vaga y sin contenido concreto? El autor no se anima a decirlo. Esta pistis es cualquier cosa, el tema de una declamación hueca; es una pistis para despistar. Posiblemente se ha de sobreentender la fe cristiana. ¿Pero es la fe de Jesús, la del fariseo o la del señor cura? En todo caso no es la del hijo del carpintero que negó a los ricos la salvación, arrojó del templo a los vendedores de bueyes y de ovejas y derribó los bancos de los cambistas. Es sólo la fe que predica mansedumbre, resignación y paciencia; virtudes muy provechosas para quienes disfrutan los bienes de este mundo. Esta monserga viene a ser un alegato en favor de los soberbios contra los humildes, sin fe, sin esperanza y sin caridad. Para nada recuerda la oración que dice « el pan nuestro de cada día dánosle hoy ». « Líbranos del mal » también reza, pero sin especificar la naturaleza del mal. Quizá se refiera a los malos libros.

Ninguno de los grandes problemas humanos, psicológicos o históricos vinculados al fenómeno religioso merecen un análisis serio. A fuerza de generalidades ambiguas evita toda afirmación definida. En cambio nos enseña que para el triunfo de la sagrada pistis es menester abandonar los prejuicios y sugerencias de la ciencia. La fe y la ciencia no pueden coexistir. Apotegma vulgar que repiten fieles e infieles. El autor quiere ignorar la ciencia y lo consigue.

La ciencia es una invención diabólica realizada en el siglo XVII por el racionalismo del espíritu geométrico. De entonces acá, pese al empeño devoto por detenerla, no ha causado más que estragos. Con razón la pistis se halla tan desmedrada. Felizmente las cosas en adelante van a cambiar. *Ritorniamo a l'antico*. El autor ha oído decir que la ciencia

ha hecho bancarrota. Es sensible tener que destruir estas ilusiones. Se trata de un chisme ya rancio y es un exceso de pistis prestarle fe. La ciencia se halla guapa y rolliza. Jamás la investigación ha penetrado tan hondamente en la intimidad del hecho físico, jamás la observación y el experimento han llegado a tal precisión, jamás tantos hechos nuevos han revelado horizontes desconocidos. En el dominio de la ciencia ocurren cosas muchos más importantes que los ruidosos y efímeros acontecimientos del día. Precisamente los progresos alcanzados han puesto en tela de juicio la sistematización hipotética del siglo pasado. La crisis de las teorías clásicas obedece al creciente acopio de los conocimientos empíricos y a un prodigioso desarrollo de las concepciones matemáticas. Porque la ciencia no es un sistema de dogmas cristalizados, sino una tarea perpetua. Es cierto que la hipótesis del éter cósmico ha sido abandonada; pero ya está reemplazada. Estos cambios obligados no afectan en nada el valor de la ciencia pura, que encuentra su comprobación eficaz en la ciencia aplicada, esto es, en la técnica. ¿Habrá también alguien que sostenga la bancarrota de la técnica contemporánea? Si alguien confunde el conocimiento de los hechos con la interpretación sistemática de los mismos, comete un error análogo al de aquellos que, del lado opuesto de la brecha, confunden la iglesia con la religión. Téngase presente, por otra parte, que la ciencia tiene por dominio propio, amplio pero limitado, la exploración del mundo físico. Fuera de este dominio abundan problemas que las ciencias exactas no pueden encarar con sus medios. De vez en cuando, un hombre de ciencia, en sus ratos de ocio, se sale de su esfera y dice alguna necedad. No hay por qué alarmarse. Este percance también les acontece a filósofos y pedagogos.

Tras de la ciencia le toca su turno a la máquina; es un ente perverso. Para este autor no hay cuestiones complejas; todas se resuelven con la mayor simpleza. La máquina ha de ser buena o mala. Pues señor, la máquina no es lo uno ni lo otro. Está más allá del bien y del mal. Las valoraciones éticas no se aplican al artefacto sino al sujeto que lo gobierna. Según el autor, la máquina esclaviza al hombre. Es una información errónea. Es el dueño de la máquina el que esclaviza a sus semejantes. La máquina es un instrumento dócil; lo mismo se presta al uso como al abuso. Por suerte, ¿es la estilográfica la responsable del escritor? ¿Hasta dónde debiéramos retrogradar para librarnos de la máquina? ¿Acaso hasta el taparrabo? El taparrabo supone al telar; suprimámosle: Nos cubriremos con la pistis. No cabe duda que los pobres eran más felices antes del empleo de la máquina. En las laderas del cerro de Potosí, para atestiguarlo, todavía blanquean los huesos de los mitayos que murieron al servicio de la monarquía católica. Si pudieran hablar, todos los adscritos a la gleba lo confirmarían. ¡Si aquello era un idilio! Qué falta hacen aquí algunas nociones de historia y una pizca de probidad intelectual.

No es fácil darse cuenta por qué esta apología de la pistis desconocida se intitula el Anti-Marx. Porque de Marx se ocupa poco y lo poco es insignificante. La carátula no es más que un rótulo llamativo para satisfacer y engañar a los comitentes. A ese « fascineroso de Marx », como dicen las señoras, se le anonada así de paso; se le desaloja con un golpe de codo. No hay ni una apreciación de la personalidad, ni del ambiente histórico en que hubo de actuar. Pero no es necesario ser un marxista ortodoxo para hacerle justicia. El gran heresiarca del siglo XIX, el proscrito que nunca

dispuso del poder político, interpretó y encaminó el pensamiento de multitudes. Hoy mismo, aun no ha llegado el momento en que cualquiera le pueda asestar su patadita. No han de borrar su huella en la historia. En el libro que comentamos hay un acierto. Señala cómo, en el fondo del movimiento marxista, hay un elemento religioso: una fe viva, una visión mesiánica, un mito ideal que arrebatan con su emoción el alma proletaria. Así es, y pudo haber agregado que éste, como todo movimiento religioso, también tiende a exaltarse hasta caer en el sectarismo, en la intolerancia y en la violencia. Pero es siempre un impulso hacia mejores formas de la convivencia humana, hacia una redención del dolor dentro de las realidades de la existencia. Después de un fracaso dos veces milenario, bien cabe ensayar esta aventura. El autor, sin embargo, se le antoja que es una empresa negativa, una antirreligión satánica, una caída en el materialismo más crudo. Prefiere su pálida pistis, cuyo secreto guarda con excepcional cautela. ¿No será simplemente la nostalgia de un pasado remoto e irreversible?

Como toda teoría filosófica, científica o histórica, también el materialismo histórico, que por de pronto lleva un nombre impropio, se lo somete a la crítica. No es un dogma. Según el ritmo de la evolución ideológica, alguna vez ha de ser reemplazado, no por una regresión, sino por una superación. Igual suerte correrán las actuales tendencias, como la han corrido todos los sistemas anteriores. Pero, como de aquéllos, también del materialismo histórico quedará un fuerte remanente, aunque a este evangelio tampoco le hayan faltado apóstoles y adversarios torpes. Venir en los días que vivimos, ante un mundo desquiciado por problemas económicos y conflictos sociales, a decirnos que el factor económico

es un elemento despreciable, es mucho desatino o mucha inocencia. Semejantes divagaciones son tolerables cuando en torno de una mesa, a la hora del vermouth, cada uno se despacha a su gusto y resuelve los asuntos mundiales; pero envilecen la dignidad del libro.

Suelen asomar en estas páginas, casi a hurtadillas, las orejas del fascismo. Hagámonos los distraídos. Sólo falta recoger el único rasgo humorístico. El autor se ocupa del Partido Socialista y entre otras cosas le echa en cara haberse apartado de Marx. Pues hombre, esto, a ser cierto, debió serle motivo de elogio. Está escrito: no acertamos ninguna. Estamos con Marx: malo. Estamos en contra de Marx: peor. Es un colmo, siempre somos réprobos. El traspie tiene su explicación. El autor hace poco que ha encontrado el camino de la salvación; es un arrepentido y esto no es un agravio. De los arrepentidos se vale Dios y los premia. Pero a fuer de neófito inexperto todavía no se ha despojado de ciertas reminiscencias de sus malandanzas. Causa gracia escuchar desde un extremo, las frases que acostumbra a endilgarnos desde el otro. En fin, el caso no es grave, solamente es ridículo.

En su conjunto, éste es un libro incoherente y flojo. Había derecho a esperar otra cosa. Créame el autor; no le reprocho su posición ideológica, que desconozco. Es tan dueño de la suya como yo de la mía. Le reprocho no haberla expuesto con claridad y valentía. Le reprocho el plano en el cual ha colocado la disquisición. Le debo asimismo la expresión de mi gratitud; me ha ofrecido el pretexto de decir palabras oportunas que no le dedico exclusivamente. He ahí que también este libro tiene su mérito.

DON SEGUNDO SOMBRA

LA OBRA de Ricardo Güiraldes se incorpora en buena hora a la literatura nacional. El epíteto no tiene un sentido lato; no es nacional cuanto se publica en el país. Tarda nuestra emancipación espiritual. Excesiva es aún la docilidad con que obedecemos al imperio de impulsos extraños. Jamás nos atrevemos a plantear un problema político, ideológico o estético en términos netamente argentinos. Siempre empezamos por averiguar lo que han hecho, lo que han pensado otros.

Pertenecemos, fuera de duda, a un orbe cultural del cual nadie ha de pretender desligarnos. Nunca podríamos distanciarnos de núcleos con los cuales nos vincula una estrecha afinidad racial o intelectual. Sin trabas históricas, sin prejuicios étnicos, hemos abierto nuestro país y nuestro espíritu a las sugerencias de la cultura universal. Nos caracteriza como argentinos esta visión amplia, no exenta de amable ironía. Renovación, renovación sin cesar, es el anhelo íntimo de nuestro pueblo. Como en una fragua, de etapa en etapa, forjamos de nuevo el cuño nacional. Así hemos logrado transformar la rancia colonia española en este ámbito libre donde repercuten todos los problemas humanos.

Sin amenguar esta capacidad asimiladora abrigamos la esperanza de agregarle una equivalente capacidad creadora.

No nos hemos de aislar, pero tampoco nos queremos anular. A nuestros hombres de letras les corresponde darnos la obra propia. No con programas deliberados o con arreglo a moldes apriorísticos. Es menester que brote espontánea, engendrada y concebida en el espasmo del alma nativa. Así nacerá la literatura nacional; lo demás es literatura, simplemente. Vengan luego los críticos a la zaga y construyan la teoría inevitable.

Para calificar una obra de nacional, naturalmente, no basta el tema campero o una semblanza del ambiente provinciano. Tan socorrido recurso no alcanza a darle carácter. Esto puede ser tan postizo como cualquier otro remedo. No es el asunto lo decisivo, sino la personalidad del escritor. También al poncho hay que saber llevarlo con garbo para no enredarse en los flecos. Pero no nos ensañemos con los chambones: lamentemos el esfuerzo malogrado; al fin de cuentas contribuye a la gestación de tiempos nuevos.

A nuestra vera hierve la vida múltiple y contradictoria de la urbe cosmopolita, de la gran capital del Sur, teatro obligado de nuestra futura novela y de nuestro drama. El arte nacional surgirá del paradójico entrevero y sabrá imprimirle — ésta es su alta misión — la unidad del sentimiento colectivo. Entre tanto es explicable que los primeros ensayos se apoyen con preferencia en las modalidades más típicas, más específicas, de la vida nacional. Este contacto repetido con la madre tierra es necesario si hemos de vigorizar la conciencia de nuestra entidad autónoma. Antes de aventurar la empresa final, por fuerza, hemos de acudir a los motivos populares. Por ahora ellos han inspirado la obra más original de nuestro incipiente arte, desde el poema de José Hernández

hasta los cuadros de Pedro Figari. Otro tanto ocurre en el caso actual.

El sentir íntimo del gaucho porteño no es de oídas que lo conoce Güiraldes. Con penetrante intuición ha escarbado el secreto de esa mentalidad esquivada hasta acertar con su expresión adecuada. La narración asume la forma difícil del autoretrato que el protagonista desenvuelve con épica calma; no lo perturba con floreos sentimentales ni lo interrumpe con salidas de tono. No se mejora ni se achica. Refiere lo suyo y calla la parte del lector; así las entrelíneas no quedan huecas. El interés se mantiene sin emplear el recurso novelesco o pintoresco; el episodio erótico apenas asoma como un incidente; los hechos son normales dentro del medio; el drama se desarrolla, intenso y contenido, en la entraña del paisano.

Un afán simbólico mueve la obra. El espíritu mismo de la pampa se encarna adusto y sereno, ejerce su grave embellezo y se pierde en las lejanías del horizonte, después que el gaucho y el cajetilla se han estrechado las manos. Pero la intención implícita no se ostenta. Los personajes no son símbolos ni fantasmas abstractos. Son hombres identificados con la rústica realidad y llevan bien puestos los arreos varoniles. Apechugan con la faena que les toca, sin ser santos ni perversos. El autor los diversifica con rasgos personales y los hace concordar en la tácita comunión de la estirpe. ¡Y cómo nos ganan el lado de las casas estos hijos del país de parco hablar, que, sin efusión aparente, se adivinan entre sí, con sorna cazan la intención al vuelo y ante la suerte, buena o mala, no tienen una mueca!

La prosa de Güiraldes, como un apero bien ceñido, se ajusta sin arrugas. Los camperos hablan su idioma — el

genuino, no el convencional — sin melindres pero también sin guarangada. Es lástima que a un autor tan ladino se le escape de vez en cuando un término pueblero. Son minucias. No hemos de pelear por la mucanga. Este es un libro hermoso.

1926.

POLITICA CULTURAL

NO NOS detendríamos en este libro si no llevara el nombre prestigioso de su autor. Su interés estriba en esta circunstancia. El doctor Colmo ocupa en nuestro mundo académico una posición bien destacada. Las ideas que abrigue en materia tan grave por fuerza reclaman nuestra atención. Se trata de los problemas de la cultura ¹.

El autor los aborda con una vehemencia apasionada. Tanto le interesa su tema que se olvida del lector. En un extenso soliloquio perora, polemiza, apostrofa; nos informa de su estado de ánimo, de su exaltación ideal, de sus amores y de sus odios. Muy interesante todo. Pero la « Política cultural », entre tanto, ha quedado para otra oportunidad.

El propósito que inspiró el libro, la apreciación objetiva de la cultura americana, solamente puede realizarla un espíritu sereno. Pese a la ilusión del autor, ésta no es « una obra de análisis, de objetividad y de soluciones prácticas ».

El análisis supone el desarrollo metódico del dato concreto. En todo el libro no se halla uno solo. El mismo autor lo advierte alguna vez: « Estoy discurrendo en general, por donde no tengo por qué detenerme en detalles y accidentes ».

¹ ALFREDO COLMO: *Política cultural en los países hispanoamericanos*. Ed. « Nosotros ». Buenos Aires, 1926.

Generaliza de veras. Nos habla de « nuestros países » sin nombrarlos jamás, sin delimitar la vaga expresión geográfica, ni distinguir diferencias regionales. Al fin, es cierto, recuerda que la República Argentina posee algunos rasgos propios; todo el « resto » parece ser una masa homogénea desde México al Uruguay y no sabemos si el Brasil entra o no en la cuenta. Se podría decir: a quien le venga bien el sayo que se lo ponga. Sin duda, pero llamarle a esto análisis es una hipérbole.

Así anda también la objetividad. Cuando, por ejemplo, se trata de las dictaduras que suelen surgir en los países hispanoamericanos, se les acuerda el beneficio de la explicación sociológica: son productos del medio. Esta ventaja no alcanza a quienes la combaten; éstos deben haber caído de la luna. Es que el autor dispone de dos criterios igualmente objetivos: uno para los hechos que le son simpáticos y otro para los que no le agradan. Quede a salvo su sinceridad subjetiva, pero el contraste entre sus intemperancias y sus alardes de objetividad no carece de sabor cómico.

En cuanto a las « consecuencias prácticas », citaremos este pasaje: « Bien se me alcanza que en más de un supuesto se hallará hasta ingenua, no ya solamente equivocada, alguna de mis soluciones ». Pudo decir todas. Sus conclusiones por fuerza habían de ser ingenuas; la realidad siempre se le diluye en una abstracción; nunca encara un caso determinado o circunstancias concretas. No ama lo concreto.

Relata todos los vicios de la política criolla que nos sabemos de memoria y acaba por renegar de las instituciones democráticas. En esta actitud no está solo. Los males de la democracia se han descubierto casualmente entre nosotros desde que las masas se han emancipado de tuteladas tradicio-

nales. Los desalojados confunden su propio fracaso con el fracaso de la república. En estas minucias no se detiene el autor; no nos dice si la evolución histórica puede torcerse y en qué sentido se ha de encaminar. Pasa a criticar las tendencias que llama comunistas y en las cuales engloba cosas muy diversas, para condenarlas también por antidemocráticas. ¿Será individualista? De ninguna manera, porque los derechos individuales son una quimera. Muy de paso demuestra alguna inclinación al sindicalismo, sin decirnos si es viable y cómo se adaptaría a nuestro medio. Reclama, ante todo, gobiernos fuertes, no sabemos si del tipo de Leguía o de Juan Vicente Gómez, porque prescinde de detalles. ¿Espera la realización de sus ensueños de algún cuartelazo? No es probable, porque repudia también al militarismo, si bien declara « que me siento incapaz de indicar los remedios inmediatos del mal ». ¿Y entonces?

Su crítica acerba de todo lo existente no se concilia con su horror a todo cambio eficaz. Conviene en la necesidad de la renovación y la rechaza en cuanto asoma. « Acción » quiere ante todo; lo repite tres veces. Desde su balcón nos dice: animémosnos y vayan. No descende hasta nosotros, cuantos en la calle nos afanamos en la prosaica jornada. « Hay crisis de hombres », exclama. Es cierto; hombres faltan y no proclamas. Baje de sus alturas, doctor Colmo, quítese los guantes, que en la fragua hay sitio todavía para un hombre. Luego hablará de soluciones prácticas, si no persiste en creer que la más práctica es quedarse en el balcón.

Este libro es un eco del Congreso de Lima: su objeto aparente es presentar reunidos los trabajos del autor. Más de la mitad del volumen, empero, la ocupa una desproporcionada « prelucción », a título de comentario y desarrollo,

destinado a dar a los diversos asuntos su unidad orgánica. Este propósito se ha malogrado.

Del Congreso dice: « Sin juzgarle en su organización y funcionamiento, que presentaron fallas nada singulares, debidas sobre todo a lo poco firme o armónico de la situación interna del Perú, país encargado al efecto, cabe apuntar que entrañó sin limitación todos los defectos inherentes a Congresos así. Las representaciones propiamente científicas de cada país fueron pobres en calidad y cantidad. En consecuencia, las actividades se resintieron en igual sentido: resultaron un tanto unilaterales y hasta individuales. No he sabido de ninguna discusión elevada. Bien frecuentemente se ha llegado a lo canónico. Y así resultan las conclusiones votadas: muchas de ellas ingenuas; otras meramente teóricas y sin virtualidad; no contadas son mera repetición de otras anteriores; y son bien plurales las que se resuelven en una recomendación más o menos concreta de fines sin indicación de medios ni formas ».

Después de tan acertado juicio sobre la farándula limeña la conclusión se imponía. De ninguna manera la que espera el lector. El autor se declara encantado: « No es dable derivar la consecuencia de que los susodichos congresos son inútiles ». Y tras algunas razones convencionales: « Eso valdría para auspiciar, como auspicio, la celebración de los congresos ».

Toda la « prelusión » es una serie de incongruencias semejantes. El autor se complace en las afirmaciones más contradictorias; en su espíritu, sin duda, se han de conciliar en un solo concepto, pero esta síntesis no aparece en parte alguna. A pesar del estilo vivaz, de la suficiencia magistral, la exposición carece de claridad y precisión. A ciencia cierta no se

llega a saber cuál es el pensamiento dominante. Esta no es una impresión personal. En el Congreso de Lima el doctor Colmo presentó un trabajo, sobre el cual recayó un voto obsecuente, que decía precisamente lo contrario de cuanto se proponía el autor. Le habían entendido al revés. Mucho tememos que a todo lector le pase lo mismo.

« Nacionalización y culto de la cultura y del hombre », se intitula el capítulo esencial. *Cultura y Hombre* se convierten aquí en dos entidades místicas que es necesario alcanzar en un raptó intuitivo. El autor no se digna acudir en auxilio de nuestra deficiente comprensión. Y parece que lo hiciera adrede. Enredado en su propia declamación acaba por confesar: « No será esto claro o preciso para todos. Pero me interesa poco. El concepto hombre no se define propiamente, como no se define el concepto amor, ni el concepto acción, ni menos el concepto vida. Se lo siente, se lo vé, se lo adivina, se lo encuentra. Y lo que importa no es delimitar un concepto sino encontrar una realidad inmanente ». ¡Adelante con los faroles! Y esto lo dice un jurisconsulto cuyo oficio es precisamente distinguir y definir.

No es más afortunada la *Cultura* que el *Hombre*. Es « el valor de los valores ». « Es una suma o una resultante de manifestaciones espirituales ». Hay que ver también cultura « en los talleres de ciencia aplicada, en las usinas y fábricas..., en la construcción de caminos y ferrocarriles, en la desecación de pantanos insalubres ». Se aparta toda acepción restringida. Al fin cultura es todo, inclusive las obras del autor. Su criterio es de tal amplitud, que rehuye toda unilateralidad. Ciertamente, es tan amplio como vacío y trivial.

Si se exprime como una esponja la abultada amplificación, el residuo es bien modesto. El ideal de la cultura que se nos

ofrece es el ideal de la civilización yanqui con su pragmatismo utilitario. Tan sencilla solución no necesitaba de tantos circunloquios. Cuando el autor dice ciencia entiende la técnica, cuando dice arte y literatura entiende superfluidades nocivas, cuando dice filosofía se refiere a una nebulosa perdida en regiones metafísicas. Todo esto sin dejar de decir a vuelta de fojas, naturalmente, lo contrario. Lo volvemos a prevenir, para salvaguardar la lealtad de nuestras citas, que fácilmente se desvirtúan con otra cita.

Al apasionado culto de la cultura se agrega un no menos apasionado odio al verbalismo. El vilipendio del verbalismo es un estribillo constante. Es de sentir que sea tan abstracto. A nuestro juicio, hubiera sido más conducente elegir, para ejemplo, a un verbalista conspicuo y haberlo exhibido con todos los cascabeles. Pero el autor ama lo abstracto.

Por eso el concepto le vuelve a resultar demasiado amplio. Verbalismo es el abuso de la frase hueca; verbalismo es también toda opinión de la cual discrepa el autor. Verbalismo es hablar de libertad y de justicia. Sin duda, con cuánta frecuencia los altos conceptos se invocan en vano. Otro tanto podría ocurrir con el concepto de la *Cultura*; no por eso dejaremos de ver en ella el objeto de nuestros anhelos. ¿Acaso un argentino puede concebir una cultura sin justicia y libertad?

Se nos dirá: eso se sobreentiende. Pues también se sobreentiende que hemos de aspirar a la cultura. No necesitamos profetas para anunciarnos esta simpleza. En nuestro ambiente y sobre este punto nadie discrepa. Discutimos sobre el contenido de la cultura, sobre su orientación, sobre la manera más eficaz de realizarla, sobre la capacidad de los llamados a dirigirla y difundirla.

El autor prefiere teorizar sobre el verbalismo de los otros. No obstante — o por eso mismo — nos obsequia con un surtido de floripondios. Entre los muchos tomamos el más opulento, para muestra, y para aclarar, por fin, este oscuro problema de la cultura:

« Tales son los lineamientos esenciales de la positiva política de gobierno efectivamente social que a mi juicio cuadra en nuestros países: una política de eminente cultura, que es el valor de todos los valores porque es la canonización de lo más grande del espíritu humano. En tal virtud será posible por la difusión de la escuela a todos los ámbitos, y la consiguiente educación del cuerpo, de la voluntad y el carácter y de la inteligencia preponderantemente inclinada a cosas técnicas y de acción proficua, y mediante una obra higiénica y médica que prevenga o reprima en la raza cualquier factor de caducidad o degeneración, sobre la base previa de una tarea de nacionalización unificadora por virtud de caminos y vías de comunicación y el resto; así cabrá levantar a las masas al nivel que legítimamente les corresponde y preparar la eclosión de legiones de hombres que en ellas tienen su fuente más amplia y habrán de constituir los exponentes y propulsores superiores de un medio en que la paz, el trabajo, la ciencia, el arte, la filosofía y todo cuanto dice de valor social, están proclamando la vida plenamente autónoma en una amplia eficiencia del espíritu porque éste habrá de estar en comunión serena y fecunda con las actividades que crean y labran el bien y la misma grandeza. *Hoc opus, hic labor est*, puedo afirmar con sincera convicción ».

No está mal esto para un enemigo personal del ditirambo.

Y es acá, en esta tierra, en la patria de Sarmiento, donde se nos brinda este fárrago de lugares comunes como la solu-

ción de nuestros múltiples problemas culturales. « Educar al soberano », dijo el otro con vigorosa concisión. Lo dijo en su hora y en su oportunidad y puso manos a la obra. Hoy, nadie ignora estas nociones elementales; ni el normalista que enriquece con un tratado más nuestra copiosa literatura pedagógica, ni el periodista de provincia que brega en el terruño por sus cabales. Hasta nuestros diputados han oído hablar de cultura. También saben de ella « en nuestros países », desde Chile, donde escribió Letellier, hasta México, donde Vasconcelos hizo una obra no meramente libresca. ¿Era necesario dirigirse a la intelectualidad del país para comunicarle tan portentosa nueva? ¡Y con qué énfasis!

Una aversión tan intensa como al verbalismo se profesa en este libro al humanismo. El humanismo pervierte a todos los pueblos latinoamericanos. « Cuando, pues, nuestros regímenes educacionales — primarios, secundarios y universitarios — se resuelven en cosa preponderantemente humanista y clásica, según ocurre, es porque en ellas se mira bien equivocadamente lo que es humanismo y clasicismo y lo que requieren nuestros educandos y nuestros países ».

Después de leer esto y lo que sigue, hemos acudido a una guía para cerciorarnos si el autor vive en nuestra buena ciudad de Buenos Aires o en algún limbo. ¿Dónde diablos ha alcanzado a divisar este exceso humanístico, después que tres generaciones se han empleado en extirpar de la enseñanza todo resabio clásico, cuando apenas quedan uno o dos rincones donde todavía se estudian las fuentes de nuestra cultura greco-latina? No se alega ningún caso; el autor no ama lo concreto. ¿Supone que en la Facultad de Agronomía usan como texto las *Geórgicas* de Virgilio, que en la Escuela de Medicina recetan en latín, que en la casa gótica queda un

solo profesor capaz de leer las *Pandectas* en el original? ¿Ha oído decir que en los programas enciclopédicos de los Colegios Nacionales todavía impera Nebrija? ¿O que nuestras abnegadas normalistas lleven a la Escuela elemental un bagaje agobiador de erudición clásica? ¿Piensa asociarse al compañero Dickmann para pedir la supresión de la Facultad de Filosofía y Letras, último refugio de las disciplinas desinteresadas? Ojalá la ira del autor estuviera fundada en algo serio; precisamente lo que urge es acabar en nuestra enseñanza con el torpe utilitarismo que la deprime.

Falta lo más chusco: este libro antihumanista está mechado de un extremo al otro de citas latinas; podría dar envidia al más popular de nuestros latinistas.

La arremetida contra el no-existente humanismo se complementa con otra no menos violenta: contra el exceso de estudios históricos y más despectiva contra nuestro incipiente movimiento literario y artístico. Bello concepto de la cultura, íbamos a decir, cuando se nos ocurrió que en otro pasaje habría de decirse naturalmente lo contrario. En efecto, lo buscamos y lo hallamos; dice así: « Es el culto que tanto compensa en la adversidad de los azares políticos o profesionales, por lo mismo que nada ni nadie podrá quitarnos lo que es exclusivamente nuestro, sin arrebatarnos la personalidad, porque constituye el fondo y la esencia de nuestro ser y sólo puede aniquilarse con éste ».

Abandonamos al lector la ardua tarea de atar cabos.

El autor se cura en salud y anticipa sus quejas sobre la posible crítica. La obra de mérito, a su juicio, se acoge o con el silencio malicioso o con la diatriba. La simulada indiferencia no es tan grave; siempre es preferible al elogio convencional o al reportaje insípido. Por diatriba entendemos

el ataque que afecta a la personalidad moral. No tiene por qué temerla el doctor Colmo; su integridad y la honestidad de sus propósitos no pueden discutirse.

Pero, por lo mismo, no debiera haber dado el ejemplo de la diatriba, y, lo que es peor, de la diatriba pusilánime que se insinúa en términos generales, que se expande y salpica como un chorro de lodo. Es nuestro legítimo derecho disentir con opiniones y actitudes extrañas; el adversario es siempre inepto, pero no cuadra atribuirle motivos ruines cuando no se tiene el arrojo de señalarlo. Doblemos la hoja ingrata; quizás se trate de un lapsus impulsivo. O de la ponderada objetividad.

En general la crítica entre nosotros es benévola, como ocurre también en el caso actual. Pero hay autores difíciles de satisfacer. El nuestro no oculta el tamaño de su esperanza. A pesar de ser enemigo del autobombo — nos lo previene, — transcribe una de aquellas típicas epístolas de Max Nordau, harto conocidas. Con motivo de otra obra anterior del doctor Colmo, le escribe: « ...su libro es una obra monumental y representa un esfuerzo de una grandeza y un alcance excepcionales. Si los dirigentes o intelectuales de la América Latina le escuchan y toman a pecho sus críticas y consejos, según su mérito, usted habrá sido el mayor benefactor de ese continente y tendrá derecho a más estatuas que los San Martín, Sarmiento, Rivadavia, Bolívar y otros personajes celebrados en la historia latinoamericana ».

El avisado publicista que fué Max Nordau editó toda una obra en dos volúmenes para denigrar a Ibsen, Wagner, Nietzsche y la generación finisecular; luego descubrió « en nuestros países » una hornada de genios. No sospechábamos hallar entre los favorecidos al doctor Colmo y mucho menos

que se jactara de ello con tan persistente candor. No, decididamente; nos falta suficiente descaro para inferirle agravio semejante.

Hacemos pleno honor a la intención que dictó el libro y sentimos haber debido limitarnos a su crítica formal. Su fondo, si es que lo tiene, se nos escapa; tal vez por no estar habituados a la lectura de divagaciones trascendentales. Suspendemos el juicio; posiblemente las ideas del autor no diverjan tanto de las nuestras. Pero aunque mediara realmente una distancia mayor, siempre hallarían el homenaje de nuestro respeto, si fueran expuestas en un orden accesible y con alguna trabazón lógica.

1926.

EL PROBLEMA RELIGIOSO

I. — ESTUDIOS INDOSTANICOS

LOS ENSAYOS escritos al correr de la pluma en las horas del ostracismo han vuelto a editarse en un volumen y el sentimiento paternal del autor ha sido bastante intenso para amparar con su nombre aquellos frutos del azar¹. No deseamos que este nombre, hoy prestigioso, refleje su autoridad sobre un libro muy discutible.

Conocemos y apreciamos la obra revolucionaria, de proyecciones tan grandes, realizada por los dirigentes de México, entre los cuales se destaca dignamente el señor Vasconcelos. Con toda nuestra simpatía acompañamos al hombre de gobierno, pero si sus teorizaciones pseudo-filosóficas llegaran a ejercer alguna influencia la estimaríamos perniciosa. Surge una antinomia irreductible si quiénes en la acción concretan una obra positiva y afirmativa pretenden conciliarla con una ideología pesimista y negativa.

Sin duda, sería injusto considerar estos *Estudios Indostánicos* como un estudio de fondo y tomar al pie de la

¹ JOSÉ VASCONCELOS, *Estudios Indostánicos*. Edit. Calleja, Madrid, 1923.

letra el título. Conjunto de esbozos fragmentarios, de relatos inconexos, no cabe discutir su insuficiente información, su problemática cronología, su falta de discernimiento entre lo esencial y lo subalterno. Por cierto, cuanto repite el autor tiene su fuente autorizada. Pero el Indostán es todo un mundo. En su historia accidentada es necesario distinguir la serie de las distintas épocas: la invasión de los pastores arios, el conflicto con las razas aborígenes, el apogeo de la cultura propia, la perversión y decadencia de la misma, el agotamiento nacional y el dominio de fuerzas extrañas. Es peligroso confundir entre sí la evolución de los varios períodos por más que subsistan en apariencia elementos arcaicos.

Luego no hay que olvidar la extensión enorme del territorio, ni desconocer las características regionales y étnicas, que diversifican de manera tan extraordinaria aquel conglomerado de razas, pueblos y castas. Solamente la distancia puede simularnos una unidad histórica y geográfica que se desvanece al menor examen. Toda noticia y apreciación debe limitarse a determinada época, a una región circunscripta; las generalizaciones por fuerza resultan superficiales.

En realidad el señor Vasconcelos, con propósito catequizante, no ha querido darnos sino una síntesis de las ideas directoras de la cultura hindú y señalar las que debiéramos asimilar. Sin embargo, el intento se frustra y la exposición se vuelve difusa por no concretar el tema, por mezclar asuntos asaz heterogéneos y no limitarse al aspecto más alto de las doctrinas esotéricas

Es una obra impresionista que conserva el rastro de las lecturas ocasionales. El autor ha obedecido al impulso de un profundo interés intelectual y de una simpatía afectiva, pero ha dejado de lado todo espíritu crítico.

Falta sobre todo un nexo lógico, una posición filosófica central de la cual se deriven las conclusiones parciales. No es necesario encuadrarse en el viejo casillero de las teorías sistematizadas, pero es necesario poseer siquiera un concepto fundamental y claro. El señor Vasconcelos, y está en su derecho, asume una actitud mística, pero sin definirla ante los problemas de la vida. ¿La afirma o la niega? Su fe en el poder oculto de los faquires, en la magia de los yogis, en los duendes malignos y en la levitación, aún su vago sincretismo religioso, no aclaran esta cuestión y no suplen la ausencia de un pensamiento formal.

¿Cómo un hombre de gobierno, sin una explicación previa, puede extasiarse ante doctrinas que a un conjunto de trescientos millones de seres humanos han convertido en la mansa grey, explotada, van para mil años, por cualquier puñado de aventureros que han querido someterlos y, más aún que por los extraños, oprimidos por su propia tradición, por la superstición, el ritualismo y la resignación abúlica? ¿Quienes bregan por revivir las masas proletarias de su país y despertar en ellas la conciencia de la dignidad humana, acaso se han inspirado en la suerte del paria? Para eso pudieron ahorrarse la revolución.

Bien comprendemos el sentimiento íntimo que mueve el ánimo del señor Vasconcelos: es el tedio de la civilización contemporánea, labrada por un positivismo burdo, degradada por el materialismo económico, que, sin fe y sin ideales, dueña de una técnica excepcional, la emplea en satisfacer ruines concupiscencias. Comprendemos cómo este sentimiento se exacerba en la vecindad de un pueblo de presa, donde las lacras de la mentalidad europea se exageran sin los atenuantes de una noble cultura. ¿Pero es en el quietismo

de los pueblos orientales donde el siglo XX hallará su panacea?

Sin duda, después de conocerla a fondo, conviene romper el cerco de la cultura occidental y no ignorar las grandes creaciones del Oriente, pero no para importar artículos que en casa nos sobran y nos estorban. ¿Desea el señor Vasconcelos que las mujeres de México abandonen el culto de la Virgen de Guadalupe para prosternarse ante los símbolos de Siva? No, por cierto. « Al lado de los cultos públicos y de las doctrinas elevadas, persisten prácticas oscuras y preceptos turbios, que no tienen que ver directamente con las cuestiones trascendentes, sino con las costumbres y miserias humanas ». Persisten, en efecto, y no solamente en el vulgo.

Es en tiempos muy recientes que, por fin, asoman los síntomas de una renovación íntima y algunas mentes han alcanzado la libertad espiritual que para nosotros conquistaron los griegos y afirmó el Renacimiento. Porque no hemos de negar que en las altas esferas del pensamiento hindú existen virtualmente las posibilidades de semejante renovación. A condición de romper una cáscara muy dura y de invertir en un vuelco intenso su actitud espiritual.

La penetración y la sutileza, la capacidad especulativa de los hindúes, sin duda, es asombrosa, si bien siempre carecieron de mesura y de claridad. Si desentrañamos las ideas puras de los *Upanishads* y del *Vedanta*, del fárrago de doctrinas *exotéricas*, de metáforas y de mitos, de imágenes tropicales y de giros alambicados y ambiguos, nos encontramos con una alta concepción idealista, fundada en la comunión mística del Atman, en la identificación del alma y de Dios. Pero la exégesis de los brahmanes, en vez de exaltar

la chispa divina que reside en nosotros, no ha extraído de esta visión superior sino el aniquilamiento de la personalidad humana y la irrealidad del mundo, mera ficción que nos simula el velo de la Maya.

Y la gran teoría del Karma, la creación más original y poderosa de la filosofía hindú, que considera al mundo como una expresión de su valor moral y crea un nexo místico entre la culpa y el dolor, sólo se emplea en apartarnos de la acción. Es realmente una ética que está «más allá del bien y del mal».

Para el budismo, luego, la vida se identifica con el dolor, y, en lugar de invitarnos a afrontarla con entereza viril, nos propone anticipar el anonadamiento del Nirvana.

Y todavía afirma el señor Vasconcelos « que para entender y comprender la verdad cristiana es menester incorporar al cristianismo la tradición vedántica por el camino de Buda, que es el verdadero bautista ». ¿A qué albarda sobre albarda? ¿No bastaría tomar en serio, como quiso Tolstoy, el Evangelio, y vivir con arreglo al Sermón de la Montaña, afrentados en ambas mejillas? Porque el cristianismo también es una doctrina de renunciamiento y su ideal es ascético.

¿Cree el señor ministro, de veras, que con doctrinas como la de la no-resistencia va a detener el avance de sus amables vecinos, los asiduos lectores de la Biblia, que moran allende la frontera? ¿O también predica una cosa y hace otra? Profesar teorías que están al margen de la vida no es profesar la verdad.

No; estas santidades no han impedido en Oriente la degradación de las masas, ni en el Occidente el estallido de las pasiones más brutales.

Coincidimos con el señor Vasconcelos cuando afirma la existencia de un problema religioso que exige su solución.

El hombre se distingue de la bestia por la necesidad metafísica de vincular lo relativo a lo absoluto. Esta necesidad la razón la experimenta, pero sólo el sentimiento la satisface. No puede tampoco negarse que toda religión ha de descansar en la certidumbre de la experiencia mística.

Pero la salvación no está en remendar viejos moldes, sino en forjar nuevos. Las doctrinas del renunciamiento, de la humildad, de la resignación, responden al interés de castas dominantes, y o nos envilecen, o nos obligan a la hipocresía.

Si hemos de tener otra vez una actitud religiosa, que sea de la afirmación valiente de la personalidad autónoma, de la voluntad heroica, de la aspiración a la justicia por la acción. Y si el fervor místico vivifica esta actitud, sea en buena hora, para infundirnos la fe, que el aliento fugaz, por un instante alma de nuestra osamenta, no se ha de aniquilar en el vacío; que ha de perpetuarse como un integrante de la potencia creadora. Muy lejos estamos del optimismo trivial del burgués satisfecho. ¿Pero a qué hemos de dirigir la vista a estas concepciones pesimistas del pasado?

El mundo es malo, dicen a una brahmanes, budistas y cristianos; de consiguiente, huyamos, refugiémosnos en el claustro, en lo más intrincado del bosque, contemplemos el propio ombligo y recitemos la palabra litúrgica. A nuestro turno digamos, efectivamente, el mundo es malo; pues, renovémosle de *fond en comble*; amasemos esta bola de arcilla hasta darle la forma que nos cuadre.

Y téngase presente que si el mundo es malo nosotros no somos mejores. No recordamos si fué Platón o Darwin quien dijo que el hombre lleva en sí un animal; y bien, matémosle sin reparo, y librémosnos del mal compañero sin renunciar a los ideales humanos.

Enero, 1924.

II. — EL CRISTO INVISIBLE

PIDO a los católicos que no me condenen por hereje y a los herejes que no me desdeñen por supersticioso »¹. No abrigue ilusiones el autor; este pedido no será escuchado. Por una y otra parte ha de tropezar con la tozuda incomprensión. Una fervorosa actitud espiritual, emancipada de dogmas y de ritos, no puede ser comprendida por quienes reducen la religión a las formas verbales y a los actos rituales del culto externo. Tampoco la entenderán quienes con el culto ostensible se despojaron de los últimos residuos del sentimiento religioso si bien, en la hora oportuna, se reservan cumplir con alguna superstición convencional. Ofenderá también a cuantos han dejado a la iglesia para refugiarse en una capilla. Estos no atinan a comprender la actitud de quien deja de ser ortodoxo sin encasillarse en alguna secta. Y cuente que éstos no son los peores. Por lo menos, aunque en un plano achatado, todavía sienten el problema religioso pese a la « superficialidad del culto y de la vida en el alma argentina ».

Así es; la indiferencia predomina. Cuando más se escucha la reyerta chabacana entre algún sacristán y un tragafriles. Es, pues, un acto de valentía casi paradójico arrojar a este ambiente, donde nada repercute, un libro tan serio y tan anacrónico. Felizmente, el autor de la *Restauración nacionalista* sabe cuánto tardan las semillas en germinar. No renunciemos por eso a la siembra.

Ante una obra de tan recia estructura no vale la pena detenerse en su parte formal. Se desenvuelve en un tripartito diálogo que, según el autor, no es una ficción. A

¹ RICARDO ROJAS: *El Cristo Invisible*. Buenos Aires, 1927.

nuestro juicio, de los dos interlocutores uno está de más. El reverendo encargado de mantener la tesis dogmática se habrá distinguido por sus virtudes, no por sus entendederas. No por eso es menos respetable, pero sí menos interesante. Habríamos preferido durante la lectura entablar el callado diálogo con el autor, sin ser perturbados en tarea tan grata por las simplezas del santo varón. Doctores tiene la santa madre iglesia que tejen con más sutileza la trama de la fe ingenua.

La acción de presencia del segundo, y secundario, personaje el autor quizás la necesitaba para dar al desarrollo de su pensamiento la forma de una exégesis del mito cristiano. La *Imitación de Cristo* es también su anhelo, pero su Jesús es algo distinto al del cura de mi parroquia. Distinto también, diríamos, del Jesús histórico, si la historia no fuera la interpretación siempre renovada de hechos desconocidos en su esencia. Por eso precisamente no persiste una imagen idéntica del Cristo a través de todas las edades. Tampoco un concepto único. Persiste tan sólo una entidad fluctuante que la intención del creyente reviste con los atavíos de su propia visión espiritual. Hay mentes altas y mentes menos altas. Rojas pertenece a las primeras; por poco nos persuade.

En su estudio reciente sobre la religión, tan profundo, Max Scheler señala como un factor decisivo la personalidad ejemplar de los fundadores, arquetipos ideales, cuya acción se transmite como una fuerza viva hasta la posteridad más remota. En torno de estas imágenes sublimes enroscamos el propio pensamiento y lo adaptamos a la medida de nuestros anhelos místicos. La personalidad excelsa y compleja de Jesús, como ninguna otra, se presta a esta función mesiánica. Las actitudes más opuestas — la negación y la afirmación — se

han amparado con su nombre: la escueta rigidez de los bizantinos y la efervescencia demoledora de los revolucionarios contemporáneos. Nunca el genio fué simple; a todo maestro lo veneran los discípulos más heteróclitos.

También el autor de este libro cree posible conciliar un concepto propio, amplio y libre, con la doctrina del redentor. Lo hace con suma tolerancia, sin ofensa para ninguna actitud opuesta. Podemos aceptar la suya con leve restricción. Al simbolizar la obra de Jesús en el leño de su martirio, contemplemos el emblema vertical de los ideales, cruzado por la barra de la realidad infranqueable.

No es, pues, un desacuerdo fundamental el que nos obliga a una digresión casuista. La doctrina demasiado abstracta de los cultos orientales, según el autor, « lleva al nirvana y no puede servir para la cultura integral que nosotros perseguimos ». Es decir, el quietismo inerte, la negación de los valores, el desdén de la acción, la resignación pesimista, no son elementos adecuados a nuestra cultura. ¡Muy cierto Persiste el autor, sin embargo, en llamarse cristiano. ¿Acaso el cristianismo no es tan oriental como aquellos otros cultos? A pesar de la contribución que el helenismo decadente pudo aportarle, ¿no es también una posición negativa? No hay exégesis que pueda disfrazar este hecho.

Entiéndase que no hablamos del Cristo-Proteo; hablamos de la doctrina que lleva — o ha usurpado — su nombre. Esta doctrina jamás ha arraigado en el espíritu occidental, pues hablar de una civilización cristiana es un contrasentido. El filtro alevoso que socavó la grandeza imperial de Roma, tomado en serio, habría concluído con el impulso renovador de los bárbaros en una mansa domesticación. Nuestro ciclo cultural se ha desarrollado a pesar del cristianismo, en per-

petuo conflicto con la doctrina, cuya esencia íntima no es más afirmativa que la del budismo.

Ningún esfuerzo podrá coordinar el sentido incoherente de los textos canónicos, conglomerados de, por lo menos, tres versiones contradictorias. Toda adaptación es artificial y arbitraria. El Sermón de la Montaña dice lo que dice; somos lo que somos por no haberlo tenido en cuenta. Merece respeto el báculo de la flaqueza humana de cualquier madera que fuere; espíritus erectos no necesitan de su apoyo. La emoción de lo eterno puede estremecer con su fervor el alma, dignificar la conciencia humana, alzarla sobre las contingencias accidentales de la vida, en la comunión mística con la potencia creadora que en todo instante levanta un mundo de la nada. Amén.

Mayo, 1928.

TERCERA PARTE

C A R T A S

EPISTOLA ANTIPEDAGOGICA

SEÑOR Saúl A. Taborda. — Unquillo (Córdoba).

Si acaso usted, mi querido Taborda, se imagina que la lectura de sus *Investigaciones pedagógicas* es un esparcimiento ameno, muy a mi pesar debo desvanecer tan infundada ilusión. Se trata de una pieza seria, realmente seria. Pero la amistad impone deberes ineludibles. Y ahora me siento satisfecho de haber cumplido con el mío. Al fin acabo de pasar por percances más gordos, como ser la fenomenología de Husserl, la psicopatología de Scheler, la esenciología de Heidegger. Comparado con estas eclosiones del ingenio germánico, su libro es un edén.

El aire serrano de Unquillo, la bienquerida, lo tonifica, algún arroyuelo insidioso templá la aridez, la silueta lejana de las cumbres obliga a levantar la visión. Luego por ahí asoma el *genius loci*, el duende familiar del terruño, la disciplina severa del estudio, el amor a la controversia casuista, un dejo de rigidez dogmática, sustenta la densa trama de la obra.

Pero estas circunstancias son accidentales; pongámoslas en paréntesis. Lo esencial es la personalidad del autor. ¿Quién se aparta entre nosotros de la línea del menor esfuerzo? Elegir, consciente de su trascendencia, un problema tan grave, con el propósito de darle su pleno desarrollo en una

concepción orgánica, ya es indicio de intrepidez. Lo es mucho más aún haberse adiestrado hasta poner las fuerzas a la altura del arriesgado intento. Una labor de años se refleja en la riqueza de la información y en la madurez de pensamiento. Con la ecuanimidad del juicio, concuerda la preocupación constante de no descuidar los diversos aspectos del asunto. El mismo hábito de no silenciar opiniones adversas es ejemplo de probidad intelectual. Y no es el menor mérito la cuidada ausencia de toda declamación, de todas las enfáticas vacuidades de nuestros normalistas.

Con estos elementos parece ya posible apreciar la obra en su doctrina. Olvidaríamos, empero, un factor importante: recordemos también al lector. La suerte de un libro depende también de las manos en que cae, del ambiente que le acoge. Que pocos presten a una obra seria una atención seria. El peor de los lectores es el indiferente, incapaz de sacudir su pereza mental. No es menos pernicioso el otro, dispuesto a pontificar con fácil suficiencia sobre el fruto de una consagración abnegada. Pero no quiero hablar mal del lector en general; voy a limitar mi maledicencia al caso.

Desprovisto de todo talento especulativo, carezco—usted lo sabe—del don de la abstracción. Soy un visual exagerado. Sólo concibo lo concreto y eso en sentido un tanto pedestre. Un metro con setenta y seis centímetros, no más, se levanta mi cabeza sobre el ras de la tierra. Y al decir tierra no me refiero al planeta; me refiero a esta nuestra circumscripita tierra argentina. En cambio usted, al explayar su tema, lo hace con prescindencia de las contingencias de tiempo y de lugar. Parece afirmar un concepto universal abstraído a todas las relatividades. Imagine, pues, el efecto de su disquisición en menta-

lidad tan distinta. No desconozco, usted me hará la justicia de creerlo, el valor de las ideas. Lo que ocurre es que únicamente las concibo como inmanentes a la áspera eficiencia de las cosas. La perfección de los arquetipos me tiene sin cuidado. De ahí una incongruencia desastrosa. Mientras usted desenvuelve su teoría abstracta destinada a la salvación pedagógica de la Humanidad, yo evoco la imagen de una miserable escuela allá en Chinchigasta. Veo a la pobre maestra encargada de desasnar el hato de mocosos; recuerdo que se le deben diez meses de sus haberes y que el cacique del lugar la ha tomado entre ojos. ¡Como para seguir el vuelo del alto debate pedagógico o como para creer en la panacea de los grandes actos legislativos! Lo que me separa de usted no es una discrepancia, es una incompresión. Es la afirmación de una posición filosófica radicalmente distinta. Plantea el problema en otro plano. El plano en que usted se mueve con tanta holgura es superior. No es el mío.

Para que esta definición de posiciones opuestas no degenerare también en una abstracción, usted me permitirá citar algunos ejemplos de nuestra amistosa e irremediable divergencia. Suscita la lectura de su libro toda una gama de impresiones: la concordancia espontánea, la adhesión obligada, el disentimiento respetuoso, la protesta airada. Pero paso por alto los numerosos pasajes que estimo como aciertos. No abrigo la intención de halagarle el amor propio. No quiero tampoco ser extenso. Por referirse a puntos fundamentales, transcribo adrede las notas marginales menos deferentes.

«El reconocimiento de que los estudios obedecen al orden íntimo del proceso formativo entraña la afirmación de una actividad específicamente pedagógica, gobernada por leyes

propias e inconfundibles » (pág. 27). ¡Leyes pedagógicas! Empleadas en un sentido que probablemente no ha querido darles el autor, cuánto mal harán estas palabras. Hace cincuenta años que oigo hablar de leyes psicológicas, sociológicas, históricas. Además no he logrado conocer una de estas leyes, si es que *ley* ha de tener un significado estricto como la tiene en las ciencias físico-matemáticas. Y mucho importa cuidar la propiedad de los términos. Ahora, si *ley* expresa lo mismo una relación necesaria o una eventual, una relación que se cumple o que no se cumple, entonces es un vocablo hueco pero peligroso por lo sugestivo. Sorprende tropezar con esta reminiscencia del positivismo, con este resabio del determinismo cientificista. Es tiempo de distinguir la esfera de la actividad física sujeta a la categoría de la causalidad y la esfera de la actividad autónoma enderezada a una finalidad. Tan luego la técnica destinada a desarrollar la plenitud integral de la personalidad humana había de empezar por negarla. Sería éste un conato de mecanización de la enseñanza. No es éste el propósito del autor; convenido. Pero ya oigo a todos los normalistas proclamar a boca llena las leyes eternas e inmutables de la Pedagogía. De paso creerán que el arte pragmático de enseñar es una ciencia.

«La situación argentina es de una posibilidad virginal ofrecida a la historia » (pág. 33). A juicio del autor no tenemos tradición pedagógica. A mi juicio la tenemos muy arraigada. No estamos en presencia de una tabla rasa. Nuestra evolución histórica no carece de contenido ideológico. Y las ideas directoras de cada época, desde las fundaciones de los jesuitas hasta la fecha, han debido reflejarse en la enseñanza. Alberdi no ha vivido en vano; Sarmiento no es un mito. En la Escuela del Paraná nació una dirección pedagógica bien definida que,

a través de los Colegios normales, se difundió sin oposición seria. Respondía a una orientación de cepa nacional; asumió un carácter utilitario, positivista, determinista y pragmático. ¿Que esta creación del positivismo autóctono, ribeteada con alguna fruslería comteana o spenceriana, no le agrade al autor y a mí me parezca arcaica? En buena hora ¿Que es preciso superarla? Sin duda. Pero es una falta de visión histórica, es ingenuo negar su existencia. Los obstáculos no desaparecen porque cerremos los ojos. No desaparecerán tampoco por un decreto superior. Es necesario que sobrevenga nada menos que un vuelco en el alma nacional.

« Un proyecto de reforma general de los estudios debe referirse necesariamente a la concepción de la Escuela única. Aunque esta afirmación parece dogmática, es inevitable » (pág. 34). Esta escuela única el autor la concibe de un tipo uniforme y obligatorio para todo el país. Su plan ha de ser rígido hasta donde alcance la adolescencia.

El ideal de una uniformidad típica es un rasgo característico de la mentalidad latina. Fluye de la posición racionalista e implica la fe en el valor infalible de las construcciones lógicas. Los pueblos anglosajones y germánicos no padecen de semejante superstición. La complejidad dentro de la unidad no les repugna.

A mí me horroriza la idea de un molde nacional único e implacable, impuesto por el criterio de la oligarquía que casualmente nos gobierna. Semeja esta Pedagogía a un esperpento pavoroso que de las manos de la partera arrebatada al niño, le aplica sin piedad su cartabón, lo arrastra por el jardín de infantes, la escuela elemental, la escuela media, el colegio nacional, el colegio profesional, la universidad, y

no lo suelta hasta haber extinguido todo carácter personal. ¿Acaso Procusto fué el primer pedagogo?

Convengo en la necesidad de unificar la enseñanza. Pero la escuela unificada y la única son dos cosas muy distintas, aunque así no piense el autor. « Evitemos — dice Otto Boelitz, el gran ministro de Instrucción Pública de Prusia — evitemos falsear el espíritu de la escuela unificada considerándola un tipo escolar rígido. La mayor diversidad cabe dentro de la más absoluta unidad ».

Este ministro solamente se propuso resolver el problema concreto que como pedagogo y hombre de Estado se le ofreció. Así también dentro de la actualidad concreta tendremos que resolver el problema casero, sin subordinarlo al concepto de una coacción sino al más argentino de todos los conceptos: al de la Libertad.

Disculpe, estimado amigo, si estas observaciones han resultado demasiado agresivas. Quizás medie un malentendido. En todo caso no disminuyen en un ápice el valor de su libro. Deseo que lo complemente cuanto antes con la parte aún inédita; deseo, sobre todo, que encuentre en nuestro reducido mundo intelectual el debido aprecio. Este asunto tan apasionante usted ha sabido tratarlo con altura y reposo. A no juzgarlo así le hubiera acusado recibo con cuatro frases banales. *De minimis non curat pretor*. Lo digo en latín porque en criollo sería petulante.

Le envió el más afectuoso de los saludos.

La Plata, 30 de marzo de 1931.

AL Dr. ALBERTO ROUGES

ESTIMADO doctor y amigo:

En tren de preparar un nuevo número de *Valoraciones*, que entretanto habrá llegado a su poder, hube de escribirle a fin de solicitar venia para publicar su interesante carta de noviembre de 1925, suprimiendo naturalmente todo lo personal que estimo y agradezco como un testimonio de su benevolencia.

Desistí de mi propósito porque al releer la misiva filosófica no pude menos de advertir la necesidad de acompañarla con una engorrosa acotación. En efecto, usted me atribuye un pensamiento que no reconozco por mío. No me cabe duda, sin embargo, que yo mismo habré dado lugar al malentendido, o por deficiencia de mi expresión o por no recalcar de continuo en qué plano sitúo el problema.

Me dice textualmente: « Usted entrega el mundo objetivo al mecanicismo y ello es incompatible con la autonomía de la personalidad que usted quiere salvaguardar ». Luego agrega consideraciones atinadas sobre el determinismo con las cuales estoy completamente de acuerdo. Más aún; todo mi afán, en la modesta esfera de mi actuación, se ha encaminado a destruir la concepción determinista y mecanicista que la chatura pseudo-cientificista del positivismo y su realismo ingenuo, como una calamidad nacional, han infiltrado el ambiente.

¿Cómo explicar, pues, el equívoco? «El mecanicismo es una ontología de la identidad donde lo nuevo no tiene cabida », me dice usted. Muy cierto, pero yo no he tratado ningún problema ontológico. A lo menos, no he querido tratarlo, si bien la metafísica en ocasiones se nos cuele a pesar de todas nuestras precauciones.

Considero, del punto de vista teórico y didáctico, imprescindible separar la metafísica — es decir, el problema ontológico — de la apreciación de la realidad. La metafísica es, para mí, algo demasiado subjetivo, demasiado problemático para invocarlo como fundamento de una solución pragmática. El positivismo sólo puede ser batido en su propio terreno; es menester reconocerle la verdad relativa, que es su fuerza, y superarla en una concepción más alta. No hemos de borrar de la historia del pensamiento humano toda la segunda mitad del siglo XIX. Tenemos que aceptarla como un momento necesario en la evolución filosófica — deficiente, unilateral, monstruoso — pero explicable en su desarrollo genético como un corolario del apogeo de las ciencias naturales. La simple negación desconoce su raigambre histórica y el argumento ontológico no la alcanza.

En *La libertad creadora* he insinuado mi opinión sobre los « poemas dialécticos ». Con la *Lógica pura*, desvinculada del dato empírico, podemos construir el palacio metafísico que se nos antoje, tan legítimo, aunque no tan atrayente, el uno como el otro. Y en esto no hay nada de despectivo para la metafísica; cuando más puede haber la decepción de un amor no correspondido, perdonable en quien, año tras año, ha de enumerar las divagaciones metafísicas, desde Thales hasta Núñez Regueiro, filósofo rosarino, autor de la *Anterosofía*. Viejo alienista, no puedo olvidar que

hasta el paranoico sistematiza su delirio con impecable lógica.

He terminado en estos días una lectura metódica de la *Filosofía* de Rickert. En doscientas páginas de una exposición prolija, honesta y aburridora, protesta contra toda intención metafísica, trata de convencernos de que el valor, independiente de la valoración, es un objeto irreal, y luego en una página, a la vez trágica y ridícula, confiesa que no sabe cómo lo irreal actúa sobre lo real. Nos encomienda a la religión.

Husserl, a quien Ortega y Gasset ha proclamado el más grandes de los filósofos vivientes, también asegura no hacer metafísica y ayunta la lógica pura con una vaga intuición, en busca de la quiddidad esencial de las cosas. En tanto Max Scheler, su discípulo más destacado, acaba de refugiarse en el regazo de la fe católica. Para llegar a semejante puerto, hay caminos más breves.

Todo esto me interesa sobremanera; de la angustia metafísica, bien se vé, no se ha de librar la humanidad ni el más ínfimo de sus integrantes. No lo ignoro; pero, con Pascal, me limito a decir: *Il a des raisons que la raison ne connait pas.*

No racionalicemos, pues, lo alógico. Buscar por el análisis una síntesis es una empresa absurda. La filosofía se parece a la chica que a fuerza de manosear su querida muñeca, le saca los ojos, le arranca los brazos y las piernas y luego llora porque no puede volver a reunir los *disyecta membra*. Después de hipostasiar los conceptos abstraídos se maravilla de que no concuerden.

Considero prudente separar decididamente el problema ontológico de los problemas reales y no explicar la experiencia por lo que está más allá de toda experiencia posible. Eso

implica abrir una puerta demasiado ancha al desvarío especulativo y, lo que es peor, a una argumentación deleznable. La rigidez de la construcción lógica, tan eficiente cuando se aplica a los hechos intuídos, se amolda blandamente cuando sirve los propósitos de nuestra voluntad o la afirmación de nuestras convicciones. Lo mismo demuestra lo blanco que lo negro. Apenas abandonamos la sólida base de la experiencia, las categorías lógicas se desenvuelven en el vacío.

No se le ocultará que me acojo a la sombra de Kant y aun a la de un Kant un poco pedestre que, asimismo, prefiero a cuantos han tratado de superarlo, muy especialmente a la sofisticación audaz de los neo-kantianos.

No desconozco cuán distinta es la actitud espiritual de quien contempla lo efímero *sub specie aeternitate*, pero descontada la metafísica como ciencia — transmisible y enseñable — insisto en la conveniencia de reservarla al fuero íntimo de la conciencia y no mezclarla al debate de los problemas positivos.

Esta, mi manera de ver, no siempre habré logrado expresarla con claridad. Cuando entrego el mundo objetivo — o sea espacial — a la interpretación causal y aritmética de la ciencia, por fuerza determinista y mecanicista, no entiendo haber resuelto un problema ontológico ni me refiero a la esencia desconocida del proceso cósmico. Si luego atribuyo a la personalidad humana como finalidad la conquista de la libertad, tampoco entiendo referirme, como el idealismo romántico de los alemanes, a una libertad noumenal, opuesta a la necesidad fenomenal.

Tomo ambos conceptos, el de necesidad y el de libertad — sin hipostasiarlos — en un sentido relativo, no como inte-

grantes de la « realidad en sí », sino como integrantes de nuestra concepción de la realidad sin comillas. Pues, kantiano relapso, no identifico el Ser con el Yo aprisionado en los moldes del entendimiento humano. La realidad, reflejada en el tiempo y en el espacio, la concibo como un conflicto no como una armonía.

La *coincidentia oppositorum* la creo; y me permito el equívoco de confundir los verbos creer y crear. Pero lo inefable sólo se expresa en la metáfora poética — del Dante o de Goethe — en la obra de arte — la partitura de Bach, por ejemplo — o en la visión que los místicos balbuceantes intentan traducir al lenguaje humano. El raciocinio lógico, después de analizar su propia estructura, puede meter violín en bolsa. Confórmese con ser instrumento de nuestra voluntad.

Extremar los conceptos de necesidad y de libertad hasta darles un valor absoluto, importa tropezar con la tercera antinomia perpetuamente inconmovible. Son conceptos antropomorfos; no cabe atribuirles un valor ontológico. En el proceso mental de la conciencia, única realidad que conocemos, coexisten la necesidad y la libertad, expresión de un dualismo gnoseológico insoluble. En la supuesta unidad del más allá, estos conceptos carecen de sentido. Su síntesis se realiza en la acción: « en el principio fué la acción ».

Separo, pues, la conclusión gnoseológica de la ontología. La primera se limita a la realidad témporo-espacial y no prejuzga sobre su esencia. Mi filosofía — y empleo la palabra con recato por no disponer de otra — se encuadraría en este esquema:

Experiencia	{	Ciencia	
		Axiología	Metafísica = Ontología

En palabras casi sibilinas: el macrocosmos, el microcosmos y el metacosmos, o sea la causalidad, la finalidad y la síntesis mística de ambas, el alfa y el omega en su conjunción. La ciencia nos convence, la axiología nos persuade, la ontología nos consuela. Discutir un problema humano con argumentos ontológicos me parece aventurado; supeditar nuestra actitud a un principio ontológico, me parece el distintivo de un espíritu culto.

Me considero muy distante de ser un escéptico, pero rechazo todo dogmatismo. No he abandonado el dogmatismo científico para caer en un dogmatismo lógico o metafísico; mi fe es mi fe personal. Nadie posee la verdad absoluta ni puede concebirla. El pavor del enigma es lo único que nos es común.

La filosofía argentina se afirma tres veces en el segundo verso de nuestro himno nacional, acompañada del ruido de rotas cadenas. Humanizarse es aproximarse a la realización íntegra de nuestra libertad. Entiendo que eso es ser argentino. ¿Cuál es la vía? En las soluciones universales y perpetuas no creo. Los problemas se plantean dentro de su medio y de su época. La Voluntad — más o menos instintiva, más o menos consciente — impone la solución. De la vida surgirá y no de la cátedra ¹.

Estas consideraciones, ni originales ni novedosas, tienen por único objeto definir — ojalá — una posición determinada, de ninguna manera rebatir o conmover la que con mejor criterio usted haya elegido. Esto sí, aspiran a provocar, dentro de términos aclarados, una réplica que ha de ser una

¹ No quiero insinuar con esto ni remotamente que cualquier loco de verano ha de hacer filosofía.

contribución valiosa a nuestro indeciso movimiento espiritual.

Con el filosófico capitán Romero algunas veces lo recordamos a usted con íntima simpatía. Es el hombre mejor informado y que más amor consagra a los estudios de nuestra predilección, pero se me resiste con todos los pertrechos de fabricación germánica.

Le envío mi más afectuoso saludo. Considéreme siempre su obsecuente amigo y S. S.

La Plata, enero de 1927.

AL Dr. CARLOS COSSIO

MI estimado amigo:

Su tarjeta me ha proporcionado un placer excepcional, pues me ofrece la ocasión de agradecerle, no sólo sus términos bondadosos, cuanto también porque no se me han escapado repetidas y afectuosas manifestaciones anteriores. Me permito únicamente advertir que ni soy maestro ni tengo la petulancia de imaginármelo.

El artículo de usted en *Nosotros* ya lo había leído con el mayor interés por ser de usted y por ser el tema de mi predilección. No me he atrevido nunca a tratarlo en público porque pertenecemos a un pueblo que desconoce el problema religioso. Esta indiferencia tan característica, por lo menos en el litoral, nos ha ahorrado las graves luchas intestinas de otros pueblos hispano-americanos, y en este sentido no ha dejado de ser una ventaja en nuestra evolución histórica. En cambio ha contribuido a crear una mentalidad superficial, que con incorregible frivolidad se substrahe a todas las cuestiones serias y molestas. Quien no se interese por el problema religioso no puede tomar en serio ningún otro; el desenvolvimiento de la vida se vuelve un percance grotesco o trágico si no la dignifica la angustia metafísica que halla su expresión humana en el sentimiento religioso.

Envíole mis plácemes por haber abordado semejante

asunto, y eso en una revista que como reflejo de nuestro ambiente espiritual siempre ha sido reacia a ensayos de esta índole. Posiblemente éste sea un preanuncio de nuevos tiempos. « Amalaya ».

Como ocurre con toda disertación filosófica, también la de usted, a un lector no del todo ajeno a la materia, le sugiere discrepancias y concordancias. Hacer justicia a la labor previa, a la concentración íntima que exige un estudio como el suyo, entre nosotros, está demás. Créame que no ignoro las gradas que hay que trepar antes de llegar a esta altura. Concuero con usted en las conclusiones finales, cuando examina el concepto de la « religiosidad » y llega, a mi juicio, a la única solución aceptable. En graduaciones múltiples la religiosidad es nuestra actitud frente a lo absoluto; en sus formas más elevadas es la liberación de todas las trabas pragmáticas, dogmáticas o simbólicas por la unión mística de lo efímero y de lo eterno, experimentada en el fuero de la conciencia con la eficacia de un hecho evidente.

Como ejemplo nos cita usted a Francisco de Asís; en hora buena; si bien como hombre del oficio por mi parte habría citado a Plotino. Le confieso sin embargo mi mayor simpatía por Francisco, porque su misticismo heterodoxo, a pesar de resabios simbólicos, posee un matiz afirmativo. Plotino, traidor del pensamiento griego, es mucho más cristiano por su repudio del mundo sensible. Francisco de Asís, con su amor a la naturaleza, ya anuncia la alborada pagana del renacimiento, y con ella la soberanía de la personalidad.

Me encanta la leyenda de aquel Buda que, dueño de desvanecerse en la beatitud del Nirvana, prefería no redimirse hasta haber redimido la culpa y el dolor del último mortal.

Mi disidencia no es, pues, fundamental. Se refiere más al

procedimiento que al fallo. Plantea usted primero el problema de la conexión mutua entre el concepto religioso, el ético y el jurídico; y los deslinda usted con indiscutible acierto. No recuerda usted, y ha hecho bien, que la religión también ha sido cosmogonía, taumaturgia, higiene y ciencia absoluta. En estos casos el proceso de la diferenciación se halla tan avanzado que no hay por qué volver a la situación primitiva. Pero usted persiste, aún después de eliminar el concepto jurídico, en mantener una vinculación especial — hasta metafísica — entre la religiosidad y el principio ético. Por fin atribuye a éste una jerarquía superior. Entiendo ser ésta la tesis de su trabajo. La sustenta usted con razones lógicas a las cuales nada tengo que oponer. Sin embargo me atrevo a hacerle notar que la tesis contraria, la de la separación total del valor religioso y del ético, puede defenderse con raciocinio igualmente legítimo. Y es que no se trata de comprobar hechos, sino de apreciarlos. Usted quiere que el concepto ético ocupe un sitio preferente; ésa es su voluntad, y de consiguiente halla los argumentos destinados a apoyar su valoración.

Toda apreciación, empero, es subjetiva si usted no prueba o afirma previamente la existencia de valores objetivos. Este es un tema de discusión; para mí el valor no es separable de la valoración, es decir, siempre es subjetivo. Si acaso usted en lugar del concepto se refiere a su posible hipóstasis metafísica, habría sido conveniente fijar el plano en que se desenvuelve su pensamiento.

No se me escapa que usted determina su posición filosófica: el criticismo. Pero el criticismo carece de metafísica teórica. Con razón, pues, el problema para usted arraiga en la acción que es expresión de la voluntad. Y he aquí un primer tropie-

zo. Dice usted: « se puede definir la ética como la parte de la filosofía que estudia las determinaciones de la voluntad ». Supongo, ante todo, que por determinaciones, en este caso, entiende usted finalidades y no causas; el determinismo causal suprimiría la ética y con ella toda discusión ulterior. Asimismo la definición resulta ambigua. En el orden subjetivo, más allá de la voluntad, no queda término de referencia alguno. No determinan los fines a la voluntad; la voluntad afirma sus fines y la razón se los adoba. La axiología analiza y delimita estos fines y a un grupo especial califica de éticos. Usted mismo lo puntualiza cuando, más adelante, define a la ética como *la relación del Yo consigo mismo*.

La conjunción o el divorcio del concepto ético y del religioso — que es la relación del Yo con lo absoluto — es una cuestión taxonómica y se resolverá según nos aproximemos o nos alejemos de su raigambre común. Usted, de paso, menciona la « unidad de la conciencia »; de ella emergen y en ella desde luego se fusionan o se concilian las distintas fases de su actividad. Diré, también, de paso, que esta unidad de la conciencia, a mi ver, es un mito que la evidencia inmediata desmiente. La conciencia es un proceso dinámico complejo, que en último término puede reducirse a dos factores antagónicos, el sujeto y el objeto. Superar este dualismo es suprimir la misma conciencia consciente; la conciencia pura no está en la conciencia: es una abstracción.

Prescindamos de esta digresión; lo cierto es que suponemos, usted y yo, una fuente común de los valores. Si los conceptos del Bien y de la Santidad, el ideal ético y el religioso, poseen un mismo origen no es de extrañar que el análisis los separe y la síntesis los reúna. Estas operaciones de nuestra capacidad lógica nada quitan ni nada agregan a la realidad

intrínseca de los hechos. En el orden físico no nos sorprende si la misma corriente eléctrica engendra luz y calor; podemos distinguir el fenómeno óptico y el térmico y podemos ayuntar ambos en una unidad superior. Si la misma voluntad se propone las finalidades del Bien y de la Santidad, persigue dos objetivos que probablemente no se han de contradecir entre sí, o, en todo caso, la misma voluntad fijará sus relaciones recíprocas.

La coordinación jerárquica de los valores es, pues, a su vez una valoración. Usted no lo desconoce. Para que naciera y se desarrollara el concepto de la religiosidad con sus conceptos más o menos afines u opuestos, ha de existir el motivo, la finalidad común a la que tiende todo este esfuerzo de la acción humana. En este sentido podemos afirmar un concepto superior que contenga como integrantes todos los valores. Este concepto ha de ser fronterizo, ha de estar en el último límite de lo accesible, tocará ya el deslinde metafísico, pero ha de conservar, sin embargo, un contenido intuitivo si no queremos que se pierda en la vacua región de los fantasmas. A juicio de usted, si le he entendido bien, este concepto último es el principio ético, el imperativo categórico que la voluntad autónoma se dicta a sí misma.

No he de oponerle argumentos lógicos. Así será. Me limito a decir que yo lo intuyo de otra manera. El imperativo categórico es una abstracción escolástica sin contenido concreto, una ficción puramente formal. Me dice en todo momento que debo cumplir con mi deber, pero no me dice cuál es mi deber. Los actos que el hombre — con toda sinceridad — ha creído de su deber son los más contradictorios y heterogéneos posibles. Para adquirir algún imperio el imperativo categórico tiene necesidad de revestirse de alguna aureola nou-

menal o de ampararse en la fe religiosa. Solamente una hipóstasis que identifique platónicamente al Absoluto con el Bien permitiría subordinar la religiosidad a la ética. Yo concibo lo Absoluto mucho más allá del Bien y del Mal; nuestras categorías morales no lo alcanzan, como no lo encierran tampoco nuestras categorías lógicas.

La religión es una creación de la cultura humana. La cultura es una creación de la voluntad humana. En el proceso histórico — opuesto al proceso natural — se revela. Las finalidades implícitas del proceso histórico, el análisis filosófico las desentraña, las aísla de las circunstancias casuales, las reduce a conceptos y por último imagina haber hallado *a posteriori* los fundamentos apriorísticos de la acción humana.

Descalifica usted la teoría de Schleiermacher, que deriva la actitud religiosa del sentimiento de absoluta dependencia. No creo posible imaginar otra. Por mi parte despojo a la doctrina de sus atavíos románticos y en cambio la amplío y la extiendo al génesis de toda la cultura humana. No solamente la religiosidad: todas las manifestaciones de la voluntad humana son una reacción provocada por el sentimiento de dependencia, un esfuerzo para substraerse a la coacción extraña. Son una liberación. El animal se adapta, el hombre se emancipa — en la medida en que deja de ser animal, en cuanto adquiere la conciencia de una opresión.

En este empeño tropieza con el obstáculo físico, con sus semejantes, consigo mismo y con el pavoroso enigma trascendente. Traba la lucha, y cuando la historiamos y la encuadramos en esquemas, hallamos que ha forjado la técnica, la ciencia, el derecho, la ética, el arte y la religión. Y cuando preguntamos por las finalidades afirmativas de este proceso, abstraemos los conceptos de bienestar, de verdad, de

justicia, de bien, de belleza y de santidad. Todos ellos se subordinan al concepto de libertad, suprema finalidad ideal, último anhelo humano.

En el conjunto de esta empresa libertadora la religión ocupa un sitio especial. Al principio todo era enigma; luego toda actitud había de ser religiosa. A medida que el nudo se afloja, el dominio religioso se circunscribe; también se aclara su concepto. Por fin el dogma, los ritos, las prescripciones casuístas, pierden su autoridad; buscamos el concepto de la religiosidad.

Asimismo conserva su posición especial. En tanto que todas las creaciones del hombre, incluso la ética, se refieren a su actitud dentro de la realidad témporo-espacial, la religiosidad salva este horizonte para encararse con lo absoluto, con el residuo persistente del gran enigma. Con todo no logra substraerse al antropomorfismo. En el omnipotente, Señor del Universo y de sí mismo, el espíritu humano simboliza su propio anhelo, la libertad absoluta, la deificación de su existencia fragmentaria. La unión mística es una apoteosis y — paradoja inevitable — el aniquilamiento personal.

Entre la aberración del naturalista, que reduce al hombre a un rodaje del mecanismo universal, y la del asceta, que lo anonada en el seno de lo absoluto, no es tan grande la distancia. Uno y otro nos borran del mapa. « Hágase tu voluntad », es la expresión mística del determinismo.

Hagamos nuestra voluntad. La eterna no dejará de hacerse; nuestro consentimiento está demás. No como un término medio entre estos extremos, sino como una cumbre que lo supere, imagino al hombre creador de su propio destino, consciente de su soberanía, sin más ley que la de su propia conciencia.

Es absurdo decir al hombre: tú eres libre, pero es tú deber hacer esto o lo de más allá. Pero es lícito decirle que no dejará de ser esclavo mientras obedezca al acicate del instinto animal, mientras no domine su contorno biológico, mientras rinda culto a supersticiones ancestrales y la visión de lo Eterno no lo levante sobre las implacables antinomias de la vida.

Luego elija su actitud: niegue o afirme, renuncie o luche, Rancé o sea Fausto. Extrangule, como lo aconseja el místico persa, « al Yo, al tenebroso déspota », o yérgase sereno, frente a frente, ante el déspota absoluto. Según la doctrina esotérica de los Upanishad el alma individual y el universo son idénticos. Es, pues, indiferente afirmar el uno o el otro; la voluntad decida. Y, si nos place, construyamos una teoría dialéctica *ad hoc*, o conformémosnos con recitar un poema doloroso y bello.

No presumo haber conquistado su asentimiento. No me ahorrará usted el reproche del psicologismo y del historicismo, como yo, por mi parte, rechazo toda dialéctica ilogística y no reconozco al intuicionismo más que un valor subjetivo. Es lo de menos. Lo esencial es levantar el espíritu hasta estos altos problemas y ahondar y aclarar en un esfuerzo sincero el propio concepto. La interminable controversia filosófica no tiene otro fin. Convencer, sólo se convence a los convencidos.

Aunque he procurado hacerlo es posible que en esta ya larga epístola no haya tocado precisamente el punto que a usted más le interesa. Lo sentiría; pero la asociación de ideas en cada mente sigue su propia ley, y el lector, pese al autor, suele tomar por los cerros de Ubeda. Por si acaso discúlpeme y considere que la mayor satisfacción de quien

escribe es la de haber removido hasta el fondo el alma de su lector.

Pude haberle contestado con cuatro frases convencionales. Habría sido indigno de usted y de mí. Le ruego que estime la presente — así sea pesada y pedante — como un testimonio de mi amistoso afecto. Somos tan pocos los que perdemos el tiempo en asuntos de esta laya. Espero que no se llame a silencio y me transmita con franqueza sus observaciones y sus disidencias.

En tanto soy de usted seguro servidor y obsecuente amigo.

La Plata, mayo de 1937.

A P E N D I C E

ALEJANDRO KORN

ALEJANDRO KORN nació en el pueblo de San Vicente, provincia de Buenos Aires, el 3 de mayo de 1860; falleció en La Plata el 9 de octubre de 1936.

Era primogénito de Adolfo Korn, ex oficial del ejército prusiano emigrado de su país a consecuencia de su participación en la revolución del 48, y de María Verena Meyer, de origen suizo. Este matrimonio, constituido en la Argentina, se radicó en San Vicente, donde Adolfo Korn ejerció la medicina — que había cursado en Suiza —, al mismo tiempo que fomentaba el cultivo del trigo e instalaba el primer molino harinero que funcionó en la zona. Fué un ejemplar típico de extranjero *acriollado*, y falleció en 1902 rodeado del aprecio de sus convecinos.

Alejandro Korn aprendió las primeras letras junto a sus padres, y profesores alemanes particulares le inculcaron luego las nociones correspondientes al ciclo de estudios primarios. A los 12 años se trasladó a Buenos Aires, cursando sucesivamente el bachillerato y la carrera de medicina. Fué practicante en la Penitenciaría Nacional y se doctoró a los 22 años con una tesis cuyo título — *Locura y crimen* — anunciaba su inclinación por la psiquiatría, en la que descolló.

Durante sus estudios académicos reveló aptitudes literarias que, soterradas durante los años que ejerció la medicina, florecieron en el último cuarto de su vida en una prosa

ceñida y apodíctica, llena de dignidad y no exenta de elegancia. Sus familiares destacaban con preferencia sus juveniles aficiones poéticas, y aun cuando Alejandro Korn no publicó versos propios, han quedado entre sus papeles numerosas composiciones originales, en alemán, y algunas versiones castellanas de poesías filosóficas. Gran lector y dominando los idiomas básicos de la cultura occidental—leía corrientemente en latín y el alemán era para él una segunda lengua materna—, conoció en sus fuentes las corrientes literarias de su hora. Estuvo estrechamente vinculado al *Anuario Bibliográfico* de Alberto Navarro Viola, en el que publicó numerosas reseñas de libros y algunos artículos de actualidad. También tradujo varias novelas para la Biblioteca Popular de Buenos Aires.

Comenzó a ejercer la medicina en el pueblo de Ranchos, y allí contrajo enlace con María Cristina Villafañe, de la que tuvo siete hijos, tres de los cuales fallecieron en edad temprana. Fué presidente del Consejo Municipal de dicha localidad y luego se instaló en Tolosa, contratado por el gobierno de la Provincia. En 1888 pasó a La Plata como médico de policía, puesto que desempeñó hasta 1897, en que fué nombrado director del hospital provincial de alienados de Melchor Romero. Se jubiló en este cargo en 1916, abandonando entonces, en forma definitiva, toda actividad profesional. Como alienista produjo un centenar de informes que se guardan en los archivos del mencionado establecimiento, algunos de los cuales son documentos psiquiátricos de verdadera importancia. En otro orden de actividades profesionales, Korn fué de los iniciadores de la Sociedad Médica de La Plata y presidente de su comisión organizadora en 1910.

Simultáneamente con el ejercicio de la medicina, Korn

actuó en la docencia secundaria y superior. De 1888 a 1896 enseñó anatomía en el colegio nacional de La Plata. Estuvo alejado de las aulas por espacio de diez años, reincorporándose a la docencia en 1906 como profesor suplente de historia de la filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. A fines de 1909, por renuncia del doctor Keiper, ocupó como titular la citada cátedra, desempeñando, además, interinamente, las cátedras de ética y metafísica. Al crearse en la Facultad de Ciencias de la Educación de La Plata la enseñanza de la historia de la filosofía, Korn fué la persona obligada para impartirla. En 1923 fué nombrado profesor titular de gnoseología y metafísica en Buenos Aires, conservando las tres cátedras hasta que el poder ejecutivo nacional le concedió la jubilación en marzo de 1930.

En la vida académica de las universidades de Buenos Aires y La Plata tuvo una destacada actuación. En 1912 fué elegido consejero académico en la Facultad de Filosofía y Letras, cargo que desempeñó hasta mayo de 1918, en que fué designado delegado titular al consejo superior de la universidad metropolitana. El movimiento reformista del año 18 lo exaltó a la dirección de la Facultad de Filosofía y Letras, siendo el primer decano elegido con la participación de los estudiantes. En 1922 volvió a ser designado delegado al consejo superior.

En La Plata desempeñaba el cargo de vicedecano de la Facultad de Ciencias de la Educación cuando estalló la huelga estudiantil del año 1919, constituyéndose desde el principio en la personalidad inspiradora del movimiento renovador. Triunfante el mismo, Korn aparecía como el candidato más destacado para ocupar la presidencia de la universidad platense. Rechazó toda sugestión en tal sentido, pero fué desig-

nado delegado de su Facultad ante el consejo superior. En 1929 los núcleos reformistas de Buenos Aires lo proclamaron candidato al rectorado de dicha Universidad y el mismo año le fué ofrecido, por estudiantes y profesores, el rectorado de la Universidad de Tucumán, que rehusó. En 1930, retirado ya de las actividades docentes, se le ofreció unánimemente el decanato de la Facultad de Humanidades de La Plata, que tampoco aceptó.

En 1917 fué designado miembro de la Academia de Filosofía y Letras, a la que se incorporó con una disertación sobre *El momento actual de la filosofía*, que se publicó en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, tomo XXXV.

La influencia intelectual de Alejandro Korn se manifestó tanto desde la cátedra como desde las revistas y círculos culturales a los que estuvo vinculado. Ya hemos señalado su labor juvenil en el *Anuario Bibliográfico*. La revista *Nosotros* lo contó desde su aparición en el grupo de sus amigos y en ella publicó numerosas notas de actualidad y tres de sus ensayos filosóficos. En la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* y en los *Anales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, que dirigiera Juan A. García, publicó varios capítulos de su obra *Las influencias filosóficas en la evolución nacional*. Su ensayo capital — *La libertad creadora* — apareció en 1920 en la revista *Verbum*, órgano del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras.

Los grupos juveniles y de iniciación filosófica fueron los predilectos de Korn. El Ateneo Universitario de Buenos Aires, que editaba la revista *Ideas*, contó con su entusiasta apoyo y permanente consejo. Otro tanto ocurrió con la Asociación de ex alumnos del Colegio nacional de La Plata, en cuya revista *Atenea* publicó un breve y sugestivo ensayo — *Inci-*

pit vita nova — que vino a ser como el lema de la acción que su propio autor estaba realizando en el ambiente cultural argentino. El Colegio Novecentista — uno de los intentos más serios de estructuración filosófica realizados en el país — se fundó y desarrolló tutelado intelectualmente por Korn. Por último, el grupo de estudiantes *Renovación*, de La Plata, que seguía sus inspiraciones reformistas, inició en 1923 la publicación de la revista *Valoraciones*, cuya dirección desempeñó a partir del sexto número. Fué la época de mayor productividad de Alejandro Korn. En *Valoraciones* publicó su estudio sobre Kant (julio de 1924), *Esquema gnoseológico* (abril de 1924), *Croce* (enero de 1925), *Nuevas bases* (septiembre de 1925), *Bergson* (marzo de 1926) y *El concepto de ciencia* (1926), ya publicado con anterioridad en *Humanidades*, tomo XIII.

Hombre de su tiempo y de su medio, como él gustaba definirse, Korn no fué ajeno a las luchas públicas. Sentía una fuerte vocación por la política, e instaba a sus amigos — y en especial a los jóvenes que lo seguían — a no desdeñar la vida pública, ocupando cada cual el lugar que su conciencia le indicara como el más eficaz y decoroso. En su juventud, Korn se adhirió al radicalismo que sostenía el ideario revolucionario del 90. El gobierno provisorio que se constituyó en la provincia de Buenos Aires a raíz de la revolución de 1893 lo designó intendente de La Plata, cargo que desempeñó unos días solamente, pues el gobierno nacional intervino de inmediato la Provincia. Entonces fué elegido diputado provincial, cargo que desempeñó por espacio de cuatro años (25 de marzo de 1894-31 de diciembre de 1897). Las actividades profesionales lo fueron alejando de la política activa, a la que volvió en 1917 como militante del Partido Conservador.

Fué concejal y consejero escolar en La Plata y candidato a diputado nacional. En 1918 renunció su afiliación al conservadorismo, permaneciendo desligado de toda agrupación política por más de una década. Producido el movimiento de septiembre de 1930 se incorporó al Partido Socialista, que lo llevó sucesivamente como candidato a consejero escolar, a senador provincial y a diputado nacional. En 1934 fué elegido miembro de la convención reformadora de la constitución de la Provincia, cargo que renunció sin incorporarse a la asamblea.

Consagró sus últimos años a reajustar sus escritos doctrinarios y a examinar, desde las más diversas tribunas, las corrientes del pensamiento contemporáneo. De Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba y Rosario fué llamado a dictar cursos breves o conferencias aisladas sobre temas filosóficos. No desoyó nunca el llamado de las modestas instituciones culturales, y era frecuente verlo disertar en humildes salones suburbanos, ante reducidos auditorios de neófitos. No obstante, la Escuela de estudios sociales « Juan B. Justo » y el Colegio Libre de Estudios Superiores fueron las instituciones a las que dedicó sus postreras energías.

L. A.

INDICE

Pág.

PRIMERA PARTE

FILOSOFOS Y SISTEMAS

1. - SAN AGUSTÍN	9
2. - ESPINOSA	25
3. - PASCAL	33
4. - INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE KANT	47
5. - KANT	61
6. - HEGEL	75
7. - BERGSON	111
8. - BERGSON EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA	131
9. - CROCE	145
10. - EINSTEIN Y LA FILOSOFÍA	167
11. - H. KEYSERLING	179
12. - CORRIENTES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA	183
13. - EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA ACTUAL.	
La Regresión metafísica.	215
Problemas de la filosofía contemporánea.	231
Una posición argentina	251

SEGUNDA PARTE

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

PÁG

1. - HISTORIOGRAFÍA ARGENTINA	265
2. - SOBRE EL «ANTI-MARX», DE H. CALZETTI	273
3. - DON SEGUNDO SOMBRA	281
4. - POLÍTICA CULTURAL	285
5. - EL PROBLEMA RELIGIOSO.	
I. - Estudios indostánicos	297
II. - El cristo invisible	303

TERCERA PARTE

CARTAS

1. - EPÍSTOLA ANTIPEDAGÓGICA	309
2. - AL DR. ALBERTO ROUGÉS	315
3. - AL DR. CARLOS COSSIO.	323

APENDICE

ALEJANDRO KORN	335
--------------------------	-----

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

PRESIDENTE: Doctor Juan Carlos Rébora. - VICEPRESIDENTE: Doctor Orestes E. Adorni. - CONSEJO SUPERIOR: *Consejeros titulares*: Ing. agrón. Santiago Boaglio, ing. agrón. Santos Soriano, dr. Hilario Magliano, ing. Enrique Humet, dr. Eduardo F. Giuffra, dr. Emilio Ravignani, dr. Alfredo D. Calcagno, prof. Francisco Romero, dr. Angel Bianchi Lischetti, dr. Antonio G. Pepe, dr. Eduardo Blomberg, dr. Víctor M. Arroyo, dr. Orestes E. Adorni, dr. José Belbey, dr. Joaquín Frenguelli, prof. Milciades A. Vignati e ing. Félix Aguilar. - *Consejeros suplentes*: Ing. agrón. Juan C. Lindquist, ing. agrón. Juan B. Marchionatto, ing. Evaristo Artaza, ing. Antonio Escudero, dr. Leonidas Anastasi, dr. Carlos M. Vico, prof. Rafael Alberto Arrieta, dr. Trifón Ugarte, dr. Jorge E. Durrieu, dr. Abel Rottgardt, dr. Victorio Monteverde, dr. José A. Caeiro, dr. Walther Schiller y prof. Angel Cabrera. - *Representantes de los estudiantes*: sr. Alfredo Ungaro y sr. Ricardo Sangiácomo. *Secretario general y del Consejo superior*: Abogado Bernardo Rocha. - *Secretario de publicaciones*: sr. Emilio Azzarini.

**Este libro se terminó de imprimir el 28 de julio de 1939
en los Talleres Gráficos "TAMAS PALUMBO" - La Madrid 321-325 - Bs. Aires**

Talleres Gráficos "TOMAS PALUMBO"
LA MADRID 321-325 - 21-1733 • BUENOS AIRES
