

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

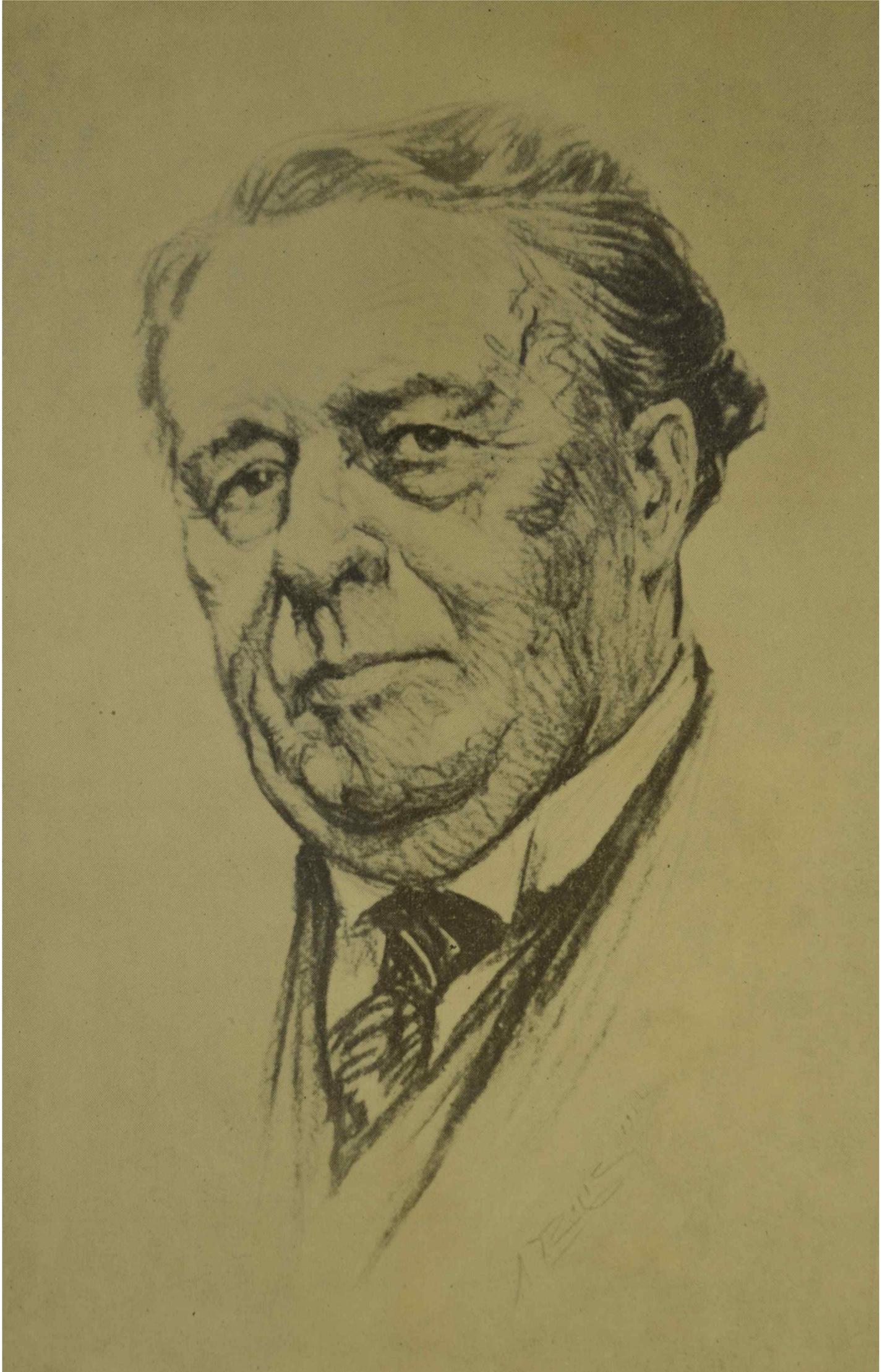
---

ESTUDIOS SOBRE  
ALEJANDRO KORN

HOMENAJE EN EL CENTENARIO  
DE SU NACIMIENTO



LA PLATA  
1963



**Alejandro Korn**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

---

ESTUDIOS SOBRE  
ALEJANDRO KORN

HOMENAJE EN EL CENTENARIO  
DE SU NACIMIENTO



LA PLATA  
1963



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**  
**CONSEJO SUPERIOR DE LA UNIVERSIDAD**

•

*Presidente*

Dr. José Peco

*Vicepresidente*

Dr. Constantino Brandariz

*Secretario General y del Consejo Superior*

Licenciado César Amilcar Dumm

*Guardasellos*

Dr. José Domingo Méndez

*Consejeros Titulares*

Ing. Agr. Edgardo Néstor Camugli, Dr. Germán Fernández, Dr. Santiago C. Fassi, Dr. Enrique M. Barba, Dr. Constantino Brandariz, Dr. Humberto Giovambattista, Dr. Roberto Ciafardo, Dr. Sebastián Guarrera, Cont. Ricardo L. Rosso y Dr. Reynaldo P. Cesco

*Delegados por los Profesores*

Ing. Julio J. Mulvany, Dr. Florencio Charola, Dr. Bartolomé A. Fiorini, Ing. Luis A. Bonet, Dr. Edilberto Fernández Ithurrat, Dr. José A. Catoggio, Dr. Ricardo R. Rodríguez, Dr. Raúl Adolfo Ringuelet, Dr. Raúl A. Granoni

*Delegados de los Graduados*

Ing. Agr. Julio César Ocampo, Ing. Rafael R. De Luca, Dr. Raúl M. Rimoldi, Prof. Septimio Tesone, Dr. Horacio López, Dr. Osmar Nudelman, Dr. Raúl Cafrune, Geól. Jorge Rafael, Adolfo Sturzeneger

*Delegados de los Estudiantes*

Sres. Atahualpa Centurión, Armando Real, Juan Angel Di Nardo, Ural A. Pérez, José F. Nondedeu, Luis María Torrenge, Angel C. Vega, Mario Alberto Hernández, Héctor R. Luna



El 3 de julio de 1959 el H. Consejo Superior de la Universidad de La Plata aprobó el dictamen de la Comisión de Enseñanza firmado por los consejeros Enrique M. Barba, José M. Lunazzi, Juan Sábato, Samson Leiserson, Pedro J. Aymonino y Juan M. Sadi que aconsejaba constituir una Comisión encargada de conmemorar el centenario del natalicio de Alejandro Korn. La Comisión fue designada por resolución del 15 de junio dictada por el Presidente de la Universidad Dr. Danilo C. Vucetich. Fue integrada por los señores Carlos Alberto Erro, Luis Aznar, Aquilino Carabelli y Jorge Giacobbe bajo la presidencia del Decano de la Facultad de Humanidades Dr. Enrique M. Barba. La Comisión decidió conmemorar el centenario del natalicio de Alejandro Korn preparando un volumen integrado por figuras representativas del pensamiento filosófico extranjero y de nuestro país.

LA COMISIÓN.



## ADVERTENCIA

La Universidad de La Plata no quiere desenvolver sus tareas específicas al margen de su propia historia. Sus organismos directivos han puesto siempre cierto énfasis no exento de cordialidad en mantener vivo el recuerdo de aquellos hombres que dieron brillo a la enseñanza y prolongaron la irradiación de su espíritu a través del libro. Y mucho más cuando la huella de su esfuerzo ha podido palpase en la formación cultural de las generaciones más jóvenes.

A ese propósito respondió, en su momento, la publicación en tres tomos de las *Obras*, de Alejandro Korn, pocos años después de ocurrido su deceso. Propósitos similares explican que la *Revista de la Universidad* haya recogido en sus páginas valiosos estudios sobre aspectos complementarios de la personalidad y del pensamiento de Korn, en sus números 10, 11 y 12. Y coincidiendo con el centenario de su nacimiento, celebrado en 1960, haya dispuesto, por el órgano de su Consejo Superior y con la colaboración de una comisión de homenaje, la publicación de un volumen de estudios que reflejan, en actitud crítica y de apreciación histórica, los rasgos salientes de su filosofía.

No es sólo el deseo de mantener encendida una tradición de cultura, que, en este caso, afecta muy de cerca a la propia Universidad, lo que justifica esta última iniciativa. En Alejandro Korn se aprecia primordialmente al maestro. En él se conjugaban las virtudes de la inteligencia y del carácter. No era una naturaleza teórica, entregada exclusivamente al deporte de las ideas, por grave y profundo que se lo imagine. Cultivaba la filosofía estimulado por un imperativo de claridad intelectual, y durante muchos años, sin duda los más fecundos de su larga vida, se entregó con fervor a la enseñanza en la Facultad de Humanidades. Varias generaciones de alumnos, que tuvieron el privilegio de asistir a su curso de Historia de la filosofía, reclaman el honor de considerarse sus discípulos. Pero las obligaciones docentes, que no terminaban por cierto en el número de minutos asignados a

sus clases, no le impidieron seguir con atención las vicisitudes de la vida argentina, en la acción inmediata y en los ecos que la historia patria traía del pasado. Y no se trataba de intereses divergentes, sino de una sola preocupación que se ramificaba en múltiples direcciones. La visión del pasado requería una lente que sólo la filosofía podía ofrecer: el conjunto de ideas a cuya luz era posible coordinar los resultados de una paciente investigación histórica. A su vez, la comprensión resultante del esfuerzo conjugado de ambas disciplinas había de permitir entender el presente y trazar el camino de una acción que contribuyera a resolver los problemas más urgentes, dentro del estilo de vida de la comunidad en que habían surgido. De ahí su adhesión a su medio y su militancia intelectual.

Este conjunto de intereses teóricos, históricos y prácticos, en el sentido noble del vocablo, unido a las condiciones personales del hombre, que respaldaba con su actuación las ideas profesadas en teoría, le valieron la consideración que se debe a los maestros. Por eso, la Universidad Nacional de La Plata, al adherirse a los actos preparados para celebrar el centenario del nacimiento de Alejandro Korn, y que distintas instituciones de cultura realizaron a la vez en varias ciudades del país, creyó oportuno contribuir con una valoración crítica de su obra, que tuviera en cuenta su actuación de muchos años en la ciudad que es asiento de esta casa de estudios, pero cuya irradiación se prolonga más allá de las aulas y más allá de la ciudad.

LA COMISIÓN.

## LA ESTETICA DE KORN

En mis años de adolescencia en La Plata — años que he novelado en *Vigilia* — tuve la suerte de poder arrimarme a dos grandes maestros: Alejandro Korn y Pedro Henríquez Ureña. Al lado de ellos me hice hombre. Les debo mi primera formación intelectual. Vacilaba yo entonces entre la filosofía y la literatura. Filosofía era lo que yo quería aprender con Korn; y literatura con Henríquez Ureña. La verdad es que todo lo fui aprendiendo de ambos por igual. Acabé por dedicarme a la literatura, y ahora que los amigos nos reunimos, otra vez en La Plata, para conmemorar el centenario del nacimiento de Korn, voy a repasar, de su pensamiento, el tema más próximo a lo que hoy es mi oficio: la teoría estética y el ejercicio literario. Aunque es el tema que me toca más de cerca, es el menos elaborado en la obra escrita de Korn.

Su sistema filosófico es un castillo bien edificado, con murallas, fosos y puentes levadizos, salas, corredores, escalinatas y torreones. Hay muy arriba en ese castillo, en la Torre del Homenaje — donde ondea la bandera de la Libertad Creadora —, espacio para una Estética. Korn nos dejó, sueltos, materiales para construirla. Juntando observaciones dispersas y a veces leyendo entre líneas es posible levantar la atalaya que él dejó a medio hacer. Es cosa de seguir el plan arquitectónico de su espíritu<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Las citas que hagamos se refieren a *Obras completas* (Buenos Aires, Editorial Claridad, 1949). Para que el lector que maneja otras ediciones pueda localizar los ensayos, los destacaré con iniciales, ordenándolos alfabéticamente y estableciendo sus respectivas fechas: A, "Axiología", 1930; AF, "Apuntes filosóficos", 1935; AUN, "A un neófito", 1920; B, "Bergson", 1926; BFC, "Bergson en la filosofía contemporánea", 1935; C,

## I. El conocimiento empírico de la realidad.

Un hombre singular, de carne y hueso, tantea su conciencia y entonces nota que se le desdobra en dos evidencias: la de su propio existir y la de una circunstancia. Existe el hombre, existe el cosmos; pero existen en esa concreta actividad psicofísica a la que llamamos conciencia. Tener una experiencia es conocer esa actividad psicofísica (que, dicho sea de paso, es común a la especie humana). Digamos, pues, que real es cuanto nos es dado en la experiencia e ideal aquello que imaginamos desvinculado de la experiencia. A la realidad sólo la conocemos cuando aquilatamos los contenidos de la conciencia: las cosas las percibimos por intermedio de los sentidos; los estados de ánimo, por percepción inmediata. Intuición es esta capacidad de darnos cuenta de los hechos de nuestra experiencia. La intuición sensible sólo nos suministra los materiales del conocimiento: con los conceptos — que son operaciones mentales para abstraer los hechos y relacionarlos — pensamos. La síntesis de la intuición y del concepto constituyen la experiencia, o sea, una imagen fragmentaria de un fragmento de la realidad. La experiencia queda configurada en dos formas ineludibles: en las categorías de tiempo (el medio de la sucesión) y de espacio (el medio de la coexistencia), categorías que son la condición y el límite de nuestra experiencia. La conciencia — que por su peculiar estructura lógica no puede pensar sin biseccionarlo todo en conceptos opuestos —

“Crocé”, 1925; CC, “El concepto de ciencia”, 1926; CFC, “Corrientes de la filosofía contemporánea”, 1917; DD, “Discurso del Decanato”, 1918; DSS, “Don Segundo Sombra”, 1926; E, “Espinosa”, 1925; EC, “Epístola al cocobacilo”, 1924; ECFA, “Exposición crítica de la filosofía actual”, 1935; EF, “Einstein y la filosofía”, 1922; FA, “Filosofía argentina”, 1927; FD, “La filosofía del Derecho”, 1930; FG, “Filosofía quichua”, 1922; H, “Hegel”, 1931; HK, “Herman Keyserling”, 1924; HM, “Hegel y Marx”, 1934; IEK, “Introducción al estudio de Kant”, 1923; IFEN, “Influencias filosóficas en la evolución nacional”, 1912-1936; K, “Kant”, 1924; L, “La logística”, 1925; LC, “La libertad creadora”, 1922; LP, “La psicología”, 1926; MI, “Del mundo de las ideas”, 1930; NB, “Nuevas bases”, 1925; P, “Pascal”, 1923; PF, “El porvenir de la filosofía”, 1919; PR, “El problema religioso”, 1924-1928; STV, “Sobre la teoría de los valores”, 1930.

La bibliografía sobre Korn es copiosa, presidida por las contribuciones de Francisco Romero. El presente trabajo continúa mis artículos “Alejandro Korn”, prólogo a Korn, *Ensayos críticos*, Buenos Aires, 1937; “La acción en Alejandro Korn”, *La Nación*, Buenos Aires, 26 de marzo de 1939; “Las dos evidencias de Alejandro Korn”, *Ensayos*, Tucumán, 1946; “El último discurso de Alejandro Korn”, *Sur*, Buenos Aires, 1960.

deslinda el yo y el no yo, funciones inseparables pero diferentes, recíprocas pero antagónicas. Nuestro yo se desenvuelve en el tiempo, mientras que aquello que está fuera del yo ocupa espacio. Esta realidad tempoespacial — el yo y el no yo, sujeto y objeto, el hombre de carne y hueso que íntimamente se siente soberano y el ámbito externo en que vive, el topetazo entre una actividad subjetiva y una actividad objetiva — es todo cuanto nuestro conocimiento empírico puede abarcar. Al universo lo colegimos, pues, como una realidad que se desarrolla en el tiempo y se extiende en el espacio, o sea, como un fenómeno mental. El hombre forma parte del universo, pero el universo sólo aparece en su mente; el hombre es la parte y el todo, recibe lo que el mundo le presta y al mismo tiempo interviene en el mundo mediante la acción eficaz. Este hombre, aunque no puede menos de atribuirse una existencia autónoma, sabe que ha surgido de una de las fases de la evolución biológica. Algo de animal hay en él, pero, en tanto hombre, es un inadaptado que choca con obstáculos físicos, con sus semejantes, consigo mismo, y pone el grito en el cielo. Su indócil voluntad funda la cultura, cuyas obras pertenecen a un proceso histórico opuesto al proceso natural. La conciencia humana, pues, no se plantifica ante el orbe en una actitud contemplativa. Quiere esto o aquello. El querer es la resultante última de una serie de sucesos psíquicos. En el acto de la volición se revela la personalidad individual como un ejemplar único. Esta persona sacude el yugo de la necesidad y se alza hacia la libertad, que es un estado de conciencia, una finalidad concebida como la ausencia de la coacción del contorno físico. Para alcanzar esa libertad la conciencia humana reacciona ante el mundo y promulga valores. Valoración es, pues, la reacción de la voluntad humana ante un hecho. Lo quiero o no lo quiero, dice. Y el valor es el objeto de una valoración afirmativa. Los valores aparecen en la conciencia como fines ideales de la voluntad: nacen negando impedimentos que nos molestan de cerca. Supeditado al imperio de los factores reales, el hombre los valora de un modo despectivo, pugna por desembarazarse, y mientras batalla anticipa el nombre de la victoria anhelada. Los valores de Belleza, Verdad, Bien, Justicia son dibujados a la distancia como corrección ideal a nuestra experiencia de lo feo, del error, de lo

malo, de lo injusto. Son valores subjetivos, relativos, mudables, válidos tan sólo para un individuo, un grupo, una época. Pero las valoraciones — indefinidas en número — emergen en verdad de una sola fuente y saltan al mismo fin. Certifican el albedrío de la personalidad. Sólo que la persona se comporta ante la vida de dos maneras: o se resigna o se subleva, rehuye o brega. El resabio animal que hay en nosotros nos hace afirmar la vida. La historia humana es historia de esta elección: hemos elegido, a todo trance, la vida, y con la voluntad tendemos a emanciparnos, desafiando las circunstancias y resguardando el impulso de la libertad creadora, lo más digno de nuestro espíritu.

Dentro de la realidad tempoespacial que conocemos empíricamente hay, repetimos, un sujeto y un objeto. El mundo del objeto — espacial, mensurable — trata de interpretarlo cuantitativamente la ciencia. El mundo del sujeto — temporal, prospectivo — lo explora la filosofía. Y como lo que explora son siempre las reacciones y fines de la voluntad, la filosofía viene a reducirse a Axiología. Tenemos, pues, una Ciencia y una Axiología. ¿Nada más? Nada más dentro de la realidad tempoespacial que conocemos empíricamente. Pero este conocimiento, por ser relativo, no satisface al hombre. La realidad que conocemos nos es problemática. La experiencia no nos basta. Entonces, con un principio absoluto, anhelamos resolver, fuera de la experiencia, los dualismos de nuestro conocimiento relativo: este es el afán de la Ontología, que viene a complementar, con un saber de otro orden — metaempírico, metafísico — las indagaciones de la Ciencia y la Axiología.

## II. Aspiración a lo absoluto.

Como la antinomia de un mundo objetivo y un mundo subjetivo en la misma conciencia perturba nuestra lógica, buscamos superarla. Para superarla nos salimos de la experiencia. En el orden subjetivo, más allá de la voluntad no queda punto de referencia alguno: pero nos esforzamos — y la metafísica es el resumen de estos esfuerzos — para que los conceptos mellizos con que razonamos se engloben en un concepto único. Este concepto único es una hipóstasis, un mito. La fe, no la experiencia, ha de aseverar ese principio absoluto. En la

conciencia lo absoluto se presenta sólo como predisposición hacia una finalidad que valoramos suprema, como síntesis última de la dualidad sujeto-objeto. Luego la fe — irracional, suprarracional, alógica — viene a adjudicar existencia a esa mera aspiración. Así, en una especie de comunión ideal, relacionamos el hecho singular con lo universal, lo relativo con lo absoluto, el fenómeno con el noúmeno. La relación entre nuestra realidad conocida y una realidad sospechada ya no es conocimiento empírico: es un gran enigma que nos desazona. Queremos saber el porqué del universo y de nuestra propia existencia, queremos soluciones no limitadas a la experiencia. La angustia con que nos asomamos al más allá — angustia metafísica, religiosa, estética — es un hecho psicológico e histórico: no cabe negarlo. Nos sobrecoge un misterioso sentimiento de dependencia de algo absoluto: el Ser, el Devenir, lo Eterno, y así por el estilo. Esta inquietud ante lo ignoto y lo incognoscible es muy humana; y respetable cuando no pretende una validez empírica. Es inefable pero suele configurarse en metáforas metafísicas, en mitos religiosos, en creaciones artísticas.

Korn se sentía hostigado por urgencias ontológicas, pero excluyó de su obra, por honradez intelectual, sus opiniones sobre el misterio. Leía a metafísicos, místicos, poetas; y con frecuencia los cita o describe sus procedimientos. Por su especial interés para el estudio de la Estética de Korn voy a reproducir un solo testimonio:

¿Cómo acallar la relación de lo particular con lo universal, de lo efímero con lo eterno, de la existencia con el Ser? De tres medios dispone el hombre para contestar a la interrogación más vehemente de su espíritu: la metafísica, el arte y la religión. Ninguno de estos medios excluye los otros; por el contrario, se apoyan mutuamente, y así como responden al mismo propósito, también parten de un hecho psíquico análogo. La metafísica ofrece sistemas que ya no son la expresión de lo comprobado, sino construcciones hipotéticas de la imaginación creadora. Son, pese al material con que se elaboran, obras de arte, poemas dialécticos, simbolismos ideales. Abrigan, sí, la pretensión de ser concepciones lógicas; pero esta es la parte formal. No nacen del raciocinio. Por un proceso psicológico muy complicado al cual no es ajena la volición, ante el problema obsesionante arraigan

en la mente convicciones que aparecen, unas veces como el resultado de una incubación lenta, otras como una inspiración espontánea. Son una especie de visión intelectual que se apodera del espíritu del autor y constituye la médula de su obra... Por esto los grandes sistemas metafísicos, a pesar de ser hijos de su tiempo y de factores étnicos y personales, perduran como las obras imperecederas del arte y son siempre una fuente de intensa emoción intelectual... A su vez, el arte la satisface [la necesidad metafísica] al conciliar en la emoción estética la oposición del mundo subjetivo y del objetivo. La poesía, y sobre todo la música, que dispone de un material de expresión más abstracto, sumergen el accidente aislado en el regazo de lo universal y contemplan en lo concreto lo eterno. También la obra de arte tiene su génesis en una visión íntima, que luego el artista actualiza en los límites de su capacidad creadora... Por último existe la solución religiosa... Su fundamento no es, como suele pretenderse, la revelación sobrenatural, sino un estado emotivo que puede llegar hasta el éxtasis y da lugar a la visión mística... La experiencia religiosa, en todos los países y en todos los tiempos, contiene siempre el mismo hecho: la *coincidentia oppositorum*, la superación del dualismo de la conciencia en la plenitud del arrobamiento, la unión mística en la identificación del individuo y del Ser eterno. La visión íntima — intelectual, estética o mística — no es la intuición inmediata que nos da la evidencia común. Es un fenómeno complejo que, si bien sugiere convicciones profundas, no puede darles más que un valor subjetivo. (LB. 241-243.)

### III. Intuición y visión.

Aspiramos a lo absoluto pero ¿qué valor cognoscitivo tienen nuestras aspiraciones? ¿Acaso hay algún órgano, alguna función del conocimiento que nos ayuden? Repárese en el distingo que se hace en las últimas líneas de la cita anterior entre “intuición” (que es percepción sensorial de los hechos de nuestra experiencia) y “visión” (que es una proyección ideal de nuestra conciencia). Para Korn, como para Kant, “la intuición es siempre tempoespacial, pues carecemos de intuición intelectual” (H. 439). Korn usa el término “intuición” en el mismo sentido de Kant; y a eso que los no kantianos llaman “intuición”

Korn ha de llamar "visión". No confundir. "A objeto de ahorrar equívocos excluyo de mi concepto de la intuición al fenómeno psicológico llamado intuición intelectual, para el cual reservo, en un sentido figurado, el nombre también histórico de visión" (LC. 220). "Desgraciadamente el término intuición se usa también en una acepción figurada y se aplica a la visión ideal. Se habla entonces de intuiciones intelectuales, poéticas o místicas. Estas son procesos mentales muy distintos y al equipararlos a la intuición propiamente dicha se da lugar a ambigüedades deplorables" (AF. 303-304). Para Korn, pues, visión es la creación simbólica con la cual coronamos nuestra concepción del mundo, allí donde nos abandona el conocimiento cierto (LC. 245). Nos habla de la "visión intelectual" de quienes quieren forjar la síntesis del dualismo sujeto-objeto (C. 413).

Como este tema es tan importante en la discusión de las teorías estéticas contemporáneas hay que detenerse en él, y distinguir la intuición de Korn de la de otros: sean Croce y Bergson, dos de los filósofos que más ascendiente tuvieron sobre él y que, además, han influido extraordinariamente en las teorías estéticas de hoy.

A primera vista Korn parece aceptar la diferencia que establece Croce entre el conocimiento intuitivo de lo particular y concreto y el conocimiento racional de lo universal y abstracto, siendo el primero condición del segundo (C. 405). Pero de ahí no pasa, y se niega a acompañar a Croce en su idealismo absoluto, según el cual ambas formas del conocimiento retornan a confluir en el desenvolvimiento dialéctico de una única realidad, el Espíritu, de donde se habían bifurcado; o sea, se refunden en un metafísico Concepto de lo universal-concreto (C. 406-407). Korn se vale de la crítica gnoseológica de Croce, pero no de su total Filosofía dello Spirito (las actividades teóricas — Estética y Lógica —; las prácticas — Economía y Ética —; y su interpenetración en la Historia). Por lo tanto Korn no desplegaría el término "intuición" en el gran abanico de sinónimos que ofrece Croce. Para Croce, nunca para Korn, hay intuiciones que pueden conocer sin necesidad de integrarse en un concepto, intuiciones que ni siquiera entran en las categorías de tiempo y espacio.

Frente a la intuición bergsoniana Korn tuvo una ligera vacilación. Hasta por lo menos 1927 Korn cree que la intuición de Bergson es sólo una visión intelectual que nuestra experiencia no puede verificar: Bergson "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" (B. 422); "es discutible [en Bergson] la falta de delimitación entre el conocimiento real y la visión metafísica, la tentativa de calificar la intuición mística como una actividad cognoscitiva" (FA. 36). En 1935, en cambio, Korn parece admitir la posibilidad de que la intuición bergsoniana sí sea un conocimiento empírico: "Esta metafísica no es metaempírica... El conocimiento intuitivo de Bergson no es alguna especie de intuición mística... 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, el impulso creador antes de entregarlo a la sistematización" (BFC. 432-433). La vacilación de Korn es aparente: se debe a su modo de exponer, en estilo indirecto. Lo congruente con su propia filosofía era la primera definición: la intuición de Bergson como visión intelectual (cfr. CFC. 353-354; ECF. 484-495; H. 450).

Lo que de esto se saca en limpio es que para Korn la Estética explícita de Croce y la implícita de Bergson se cimentan en una visión intelectual, no en un conocimiento empírico: visión, en un caso, de un Espíritu absoluto, universal y concreto, que procede dialécticamente; y, en otro, de la evolución creadora de un espíritu que, a través de la vida, tira hacia la libertad. Estas visiones, sin duda, son capaces de explicar la génesis de la obra artística; pero las obras de arte son lo que son, obras de arte, ni más ni menos (B. 423), y no ofrecen un conocimiento de lo absoluto. Pueden ser metafísicas, así como las metafísicas pueden ser artísticas. Pero la verdad, tanto del arte como de la metafísica, no es de orden lógico.

#### IV. El arte.

A veces Korn usa el término "arte" como equivalente de técnica. Nos dirá, por ejemplo, que el hombre, en lugar de amoldarse al am-

biente, "suple con arte su flaqueza, opone su hoguera y su hogar al rigor de la intemperie" (A. 269). O que "el técnico se complace cuando la utilidad de su artefacto se concilia con una presentación hermosa" (A. 286). O de un "arte médico" (A. 292). Concebido así, el arte es uno de los medios del progreso humano, desde las prehistóricas pictografías hasta las prominencias de la cultura de hoy (AF. 314): "De peldaño en peldaño la humanidad, en su penosa marcha, se aleja de los umbrales de la animalidad, no sin arrastrar el fardo de sus atavismos... El arte educa la sensibilidad y la afina" (AF. 319-320). En todas las direcciones de la cultura encontramos empeños artísticos, a veces al servicio de experiencias no puramente estéticas. "El balbuceo primitivo se transforma en palabra articulada" (AF. 320), y en un grado de cultura avanzada, al querer comunicar sus razonamientos, el hombre de ciencia o el filósofo deben sacar partido del arte de la exposición: enunciar con precisión un concepto "cae ya en los dominios del arte" (AF. 305). "Aun la misma ciencia positiva no ignora el encanto de las formas bellas. Es conmovedor oír hablar a los matemáticos de la elegancia de sus fórmulas" (A. 286). "El filósofo siente la insuficiencia de sus medios dialécticos y tiende en último caso a emanciparse de la coerción lógica para insinuar con arte la visión implícita en sus conceptos" (A. 286). Al historiador se le ha de exigir "la capacidad creadora del artista" (AF. 335).

Más notable es la asistencia artística a los vuelos de la religión y la metafísica. Ya hemos visto cómo definía Korn estas fugas a lo absoluto. De acuerdo con Schleiermacher, Korn deriva la postura religiosa del sentimiento de absoluta dependencia (PR. 641); y agrega que al querer plasmar sus mitos se beneficia de las artes: "Luego las artes nacen y crecen al servicio del sentimiento religioso. Le dan expresión estética en la mole del templo, en la imagen plástica, en el himno, en la sinfonía y hasta en el ritmo de la danza" (AF. 317). "Véase cómo el sentimiento religioso en sus formas depuradas no logra manifestarse sino por medio de los valores estéticos. Apela a la arquitectura para construir sus templos, llama a la escultura y a la pintura para que los decore, a la poesía y la música para expresar su emoción, a la elocuencia para predicar su doctrina, y aun admite

el movimiento rítmico de la danza. ¡Cuán poco restaría de la emoción religiosa sin el concurso del arte!” (A. 285). La imaginación poética contribuye a engendrar hipóstasis — esto es, entidades extrañas a la realidad tempoespacial, pero con armazón racional —, y así la reflexión lógica retoca las hechuras de la fantasía y nos brinda poemas metafísicos. Aunque el mito metafísico se distingue del religioso por el predominio de los elementos racionales, también acude a las artes, como cuando Schelling versificaba sus visiones (HM. 549; CFC. 354). Más aún: “la metafísica no es ciencia; luego es otra cosa. ¿Qué es? Es arte, no puede ser sino un poema dialéctico. Poema, es decir, poesía, en el sentido etimológico de la palabra, que significa creación” (PF. 600). “Se comprende... que la metafísica sea una especie de poesía dialéctica, y ya Schopenhauer la calificó de arte” (A. 286). “El consejo [de Croce] de leer a Hegel como se lee un poeta, es decir, 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” (H. 452).

Puesto que para Korn ni la religión ni la metafísica nos proporcionan verdades comprobables, tampoco el arte religioso y metafísico nos proporciona una verdad. En todo caso, una veracidad sin validez universal y objetiva. “Si la metafísica es ficción carece de verdad. ¿Por qué? ¿Acaso la obra de arte puede prescindir de la verdad?... La verdad ideal de la obra de arte es la única adecuada a la metafísica; ella eleva el hecho singular a un significado genérico, ella dignifica lo concreto y transitorio con el reflejo de lo eterno. Nos da la verdad universal pero solamente con valor subjetivo” (PF. 601). La obra de arte ostenta, pues, cierta veracidad. Si convenimos en llamar exactas a las conclusiones matemáticas y ciertas a las científicas, acaso podamos llamar “veraces a los elementos racionales de las obras de arte” (PF. 601). Pero así y con todo, “la obra de arte... ¿qué otro valor ha de tener que el que le presta nuestro asentimiento?” (A. 289). A pesar de sus aspiraciones a lo absoluto, el arte permanece en la esfera de las valoraciones humanas.

## V. Los valores estéticos.

Ya hemos expuesto qué son para Korn las valoraciones: son el resultado de un complejo proceso psíquico, reacciones concretísimas de nuestro querer ante la realidad tempoespacial en que nos toca vivir. Las valoraciones emergen de la total personalidad humana, se superponen a cuanto les resiste, agudizan la conciencia de cuál es la coerción que nos oprime y cuál el camino que nos conduce hacia la libertad y, finalmente, culminan en un acto: nos batimos o capitulamos. Negamos las cosas reales y tangibles que percibimos, y llamamos valores a los fines ideales que escogemos como normas de nuestra vida individual. "El Bienestar es la negación del malestar que nos acosa, la Dicha se opone al dolor que nos agobia, el Amor a la hostilidad que nos rodea, la Justicia a las incongruencias de la organización social, el Poder a la sensación de nuestra flaqueza, el Ideal ético al imperio de nuestros instintos, la Belleza a la fealdad que nos ofende, y la Verdad es la negación del error y de la ignorancia que nos limitan" (A. 292). Los conceptos axiológicos — justicia, verdad, belleza —, "por tratarse de finalidades no alcanzadas aún, se proyectan en el porvenir y se diseñan como vagas aspiraciones ideales, miraje último que flota sobre el perpetuo vaivén de su realización histórica, parcial y deficiente" (A. 270). Como las valoraciones son innumerables y matizan todos los relieves de la reacción volitiva, el filósofo necesita de conceptos generales para distinguirlas, agruparlas y, si es posible, sintetizarlas en un solo lance del ánimo. Un modo de estudiar las valoraciones es atender a su génesis. Puesto que las valoraciones son contraataques de la voluntad, podemos mostrarlas en las situaciones sucesivas de la vida histórica del hombre. En la lucha con la naturaleza se propone el dominio técnico, en la lucha con sus semejantes se propone la organización adecuada de la convivencia común y en la lucha consigo mismo se propone la autarquía personal. Lo más apremiante es la preservación individual, la conservación de la especie, la sociabilidad eficaz; después el comprender teóricamente el mundo y por último tomar posesión de sí mismo. Obtendríamos así un cuadro de nueve valoraciones cada una con su par de conceptos

opuestos, una finalidad ideal, un valor histórico y su sistematización filosófica. (Véanse los cuadros, con leves modificaciones, en A. 271 y AF. 340.) Estas nueve valoraciones se jerarquizan en tres grupos: las biológicas (económicas, instintivas, eróticas), las sociales (vitales, sociales) y las culturales (religiosas, éticas, lógicas y estéticas). Las valoraciones estéticas, pongamos por caso, se polarizan entre el concepto positivo de lo bello y el negativo de lo feo, se proponen como fin ideal la belleza, se realizan históricamente en el Arte y dan lugar al movimiento filosófico llamado intuicionismo.

Sería inaceptable, dice Korn, que partiendo de las génesis histórica de las valoraciones estatuyéramos un escalafón de honores. ¿A qué valoraciones hemos de conferir la hegemonía? ¿A las biológicas, puesto que de allí se desarrollan las demás? ¿Al último orden de la gradación, por ser las más civilizadas? Si los valores son individuales y relativos, la preferencia que tengamos por unos o por otros será también individual y relativa. "La subordinación jerárquica de los valores... es a su vez una valoración" (A. 286). El haz de las valoraciones crece en la personalidad libre, y que todas se estiren hacia la libertad las dignifica por igual. Son solidarias, y en su subida se ayudan unas a otras. De aquí que Korn aplauda, en los grandes hombres, la armonía de sus valores: "Nos es un ejemplo porque [Pascal]... no separó su verdad del Bien y de la Belleza" (P. 378). "Lo moral y lo bello no siempre se identifican; su divorcio, cuando se produce, nos apena como una disonancia" (A. 286). Sin embargo, Korn parece conceder la preeminencia a las valoraciones estéticas. No sólo prevalecen en su cuadro, sino que, al cuestionarlas, las saluda con excepcional cortesía. En efecto, en *Axiología* pasa revista a la historia de los movimientos filosóficos que han otorgado la supremacía a esta o aquella valoración específica. En cada caso hace oír la voz de una posición filosófica y, en seguida, la voz que la refuta. Argüir y redargüir. Sólo hay dos excepciones. Al examinar las valoraciones éticas, además de los argumentos contrastados de A y B, tercia una posición C, que es la propia; y al examinar las valoraciones estéticas, después de oír la vehemente defensa del esteticismo que formula A, el interlocutor B asiente con dos palabras: "Así sea." Este amén, que es un callar ante

las pretensiones del esteticismo ¿implica un asentimiento, de parte de Korn, o una irónica suspensión del juicio? Como quiera que sea, aquí es donde deberíamos detenernos para construir la Estética que Korn dejó a medio terminar, la atalaya en la Torre del Homenaje de su castillo filosófico.

La sistematización que con el auxilio de conceptos generales imponemos a las valoraciones acaba por instituir "las teorías axiológicas: el derecho, la ética, la estética" (AF. 338). Es lícito, pues, que, a falta de una disquisición especial sobre la Estética, la armemos con los comentarios que Korn dedicó al Derecho o a la Etica. Prolongando a la Estética las líneas del pensamiento de Korn sobre "la filosofía del Derecho" (465-472) tendríamos, por ejemplo, las siguientes conclusiones. La investigación de los principios fundamentales de la Estética varía de escuela a escuela. Una es la teológica, que define lo bello como una emanación de Dios. Otra es la metafísica, que admite la capacidad humana para interpretar una Belleza absoluta. Otra es la Estética como ley natural: deriva de la condición inherente al hombre como producto de la naturaleza; las normas de lo bello nacen con nosotros, y por ser comunes a todos pueden formularse exactamente. Otra es la sociológica, que relaciona los fenómenos estéticos con los factores económicos y políticos. Otra es la historicista. Y así otras escuelas por el estilo. La Estética, pues, es problemática: cada posición filosófica aprehende lo bello a su modo. Sin contar el problema de si es legítimo referir la totalidad de la Estética a los mismos principios universales: ¿no tendrá cada arte principios, medios y fines propios? Y dentro de cada arte ¿no habrá géneros con procedimientos independientes? Korn se inclina a la solución axiológica, que reduce la Estética a una teoría de los valores que la mente humana afirma. A la definición corriente de Estética como "teoría de la belleza" Korn opondría, pues, una definición más o menos así: la Estética es, dentro de la Axiología, el estudio de las valoraciones que niegan lo que estorba el acceso a lo bello (o sea, lo feo) o que afirman lo que nos parece bello. El valor Belleza es el objeto de una valoración estética afirmativa. Ese valor no existe fuera de la experiencia humana. Más allá de nuestro querer no hay una Belleza: el hipostasiarla en un

concepto abstracto es un acto de nuestra imaginación. La idea de una Belleza que existe sin que el hombre la conciba o la estime es un fantasma irreal, una creación poética más. De esta noción de una Belleza perfecta lo único que podemos conocer son las aserciones precarias que se reflejan en las artes de un período histórico, de un conglomerado social, de una persona. Cada valoración es individual y relativa: sobre gustos estéticos no hay disputa y no sólo en la historia de las artes, sino también en la biografía de los artistas, observamos su perpetua trasmutación. Cada quien es juez de sus propios valores, y juzgar si esto es bello o no se circunscribe al dominio de lo subjetivo. No hay preceptos ni autoridades; no hay tampoco un progreso abstracto, a extramuros de la conciencia de cada quien: el hombre es siempre el mismo (“un poeta lírico contemporáneo no se expresa como Horacio, pero no inventa sentimientos nuevos”), y las diferencias entre uno y otro son de genio, no de altura histórica (“[Emilio] Berisso no es superior a Esquilo”, PF. 600). Afirmar un valor de Belleza tiene como fin la realización de nuestra libertad. Si logramos expresar nuestra reacción estética experimentamos la dicha de la liberación. Si, por el contrario, nos abruman feos intereses y experiencias antiestéticas, sucumbimos a la esclavitud de estilos ajenos o buscamos el mero prestigio de la moda, nos afligirá y envilecerá la conciencia de nuestro fracaso expresivo. No hay otra sanción que la de la conciencia. El grado de aciertos, en la libre expresión de nuestras intuiciones estéticas, mide nuestra dignidad de artistas. Privarse del placer estético es una degradación; la actividad artística, por el contrario, acrecienta la conciencia de la libertad actualizada. Es en relación con el ejercicio de la libertad — y con la aspiración a lo absoluto — que las valoraciones estéticas ganan, en el cuadro de Korn, su prerrogativa. Veamos algunos de los reclamos del esteticismo, a los que Korn ha contestado con un “así sea”:

En la obra de arte la cultura humana halla su expresión objetiva más perfecta. La emoción estética transporta el ánimo a una región donde las antinomias de la existencia se desvanecen en la armonía de la unidad esencial. . . Es la belleza el valor más alto. Todos los demás valores quedarían reducidos a la cate-

goría de la utilidad si un reflejo de la belleza no las libertara de su burdo materialismo. Cuanto más bella una obra, un acto, un gesto, tanto más inútil, tanto más humano y libre... La idea estética, producto de la imaginación, sin disponer de un concepto adecuado, sugiere, sin embargo, al pensamiento, lo que ninguna lengua sabe expresar en su totalidad... En realidad, en las grandes obras de arte la intuición estética, sin el auxilio racional de los conceptos, expresa con mayor eficacia el sentimiento más hondo del alma humana... El valor estético continúa inseparable de la valoración subjetiva, o sea del complejo proceso psicológico que la engendra. La historia del arte, desde los dibujos rupestres en adelante, atestigua como un hecho universal, por una parte, el constante esfuerzo del hombre por someter la materia a la forma; por otra, la multiplicidad heteróclita de sus arbitrios. En este impulso creador se aproxima a su más alto ideal, la personalidad libre (A. 285-286).

En otras palabras: que todas las valoraciones manan de una profunda unidad: de un hontanar común — la personalidad individual e histórica del hombre — ascienden hacia la libertad. Y si Korn estima las valoraciones estéticas como superiores ha de ser porque con ellas el hombre se zafa de la malla de la realidad que lo enreda. Una vez que el hombre se ha desatado de las más premiosas necesidades — la primera, sobrevivir —, se reconcentra en sí mismo, se enfrenta con su intimidad y da libre juego a su fantasía. Con la fantasía ha servido otros actos de su voluntad: ha pensado, ha creado hipóstasis y mitos. La fantasía, cuando se hace cómplice del deseo de dar razones a lo que no puede corroborarse con la experiencia, pierde su nobleza (MI. 511). Pero ahora, en la valoración estética, la fantasía es gloriosamente inútil, se complace a sí misma y se desliza por los meandros de la intimidad hasta tocar el límite con lo absoluto. "La Libertad, o es un hecho vivo de la conciencia o no existe" (IEK. 385), pero si bien el noúmeno, la cosa en sí, escapa a nuestro conocimiento, el principio que mueve al artista hacia la expresión de su personalidad libre es un principio noumenal (IEK. 383; K. 391). La intuición estética es gratuita y libre: supone el previo enseñoramiento del mundo. El artista es también un hombre de empresa, pero aparta la vista de

los males empíricos, se autocontempla y expresa la belleza de lo que ve en el fondo de sí mismo. "El placer estético no es objetivamente útil" (LC. 229). Razón de más para apreciar lo bello. Por el lado de esta estimación de lo bello asediamos el misterio de una realidad trascendente. La personalidad del artista es, dentro de lo empírico, un término último. Pero "sus raíces penetran en el fondo metafísico de las cosas y la realización íntegra de la libertad nos identificaría con lo absoluto" (A. 295). "Sin duda por esta vía [la del conocimiento empírico] no se ha de penetrar hasta la envidia de las cosas; el enigma del Ser y del Devenir no se ha de develar. Pero por esta vía afrontaremos heroicamente la realidad. Si sentimientos e impulsos, cuya existencia psicológica e histórica tampoco se ha de negar, nos acosan apelemos a otros medios para callarlos. Afirmemos con valentía los valores que nuestra propia voluntad escoge para guía y norma de la vida. Y en las altas creaciones del arte, en la poesía, en la música sobre todo, hallaremos la expresión de lo inefable que ningún concepto puede captar" (MI. 511). La gradación en las valoraciones estéticas que se advierte en las últimas líneas citadas responde a la medida en que expresan la vida interior del hombre: "la poesía... y la música... medios más adecuados para expresar los estados de ánimo que las artes plásticas" (IFEN. 136) dice, más cerca en esto de Schopenhauer que de Kant. Korn apreciaba la espontaneidad con que en el arte el hombre se revela: "El hombre reclama los fueros de su personalidad, la capacidad de la acción espontánea, como si volviera a animarle aquel *nus poietikon*, la razón activa y creadora que el viejo Aristóteles juzgaba el timbre más alto de la especie humana" (DD. 655); "la intuición del artista... su más alta manifestación psíquica" (CFC. 360); "el poeta obedece a su propio y espontáneo impulso" (ECF. 498); "recordemos, ante todo, que el ser no es sólo acción, sino acción creadora...; tengamos el coraje de... expresar en la obra de arte nuestro sentir espontáneo" (CFC. 361). Si Korn justiprecia tan alto los valores estéticos es porque acusan un caso extremo de independencia. Con ellos "aumenta la libertad interna del hombre" (STV. 736). El místico también subordina su vida a valores sobresalientes, pero lo hace descalificando la vida. Niega, se retrae y, si no es artista,

se sume en el silencio. En el artista, en cambio, hay una negación de la actualidad que lo constriñe, pero su libertad está ejercitada activamente: el arte es acción, libertad en acción.

En la exposición de las valoraciones estéticas (A. 285-286) se oye como un eco de las ideas de Kant y de Schopenhauer. Allí mismo cita la *Crítica del juicio* de Kant, con quien parece estar de acuerdo por lo menos en la descripción del juicio estético como desinteresado, inútil, espontáneo, sin reglas ni autoridades, libre, universal en su satisfacción, placentero pero no sensual, contemplativo pero no cognoscente, subjetivo pero necesario, concebible pero alógico, forma de sensibilidad y entendimiento que no tiene más fin que el de la misma representación o, dicho en palabras del mismo Kant, "una finalidad sin fin". En cuanto a Schopenhauer, uno de los filósofos favoritos de Korn, el eco trae palabras del tercer libro del *Mundo como voluntad y representación*: la desinteresada contemplación estética como descanso, como escape de todos los males que nos acosan. El otro camino de salvación, supremo para Schopenhauer, era la completa negación de la voluntad, la quietud definitiva. Korn, al descaperuzar esta divisa de la disolución de la personalidad humana, parece dejar, allá en la cabeza, la otra liberación, la del Arte.

## VI. La literatura.

Todo lo dicho vale también para comprender la actitud de Korn ante la literatura, puesto que ésta es una de las bellas artes, sólo que a las valoraciones estéticas las cristaliza mediante la palabra. Reanudemos el hilo. Para Korn la especie humana, al proferir sus estimaciones, se desencadena de la naturaleza e ingresa en la historia. La cultura, producto de su voluntad, traza la trayectoria histórica de nuestra especie. Es una historia penosa. Poco a poco el hombre pasó del balbuceo a la palabra articulada y con el poder simbólico del lenguaje tomó posesión de sí mismo y del orbe. Si no fuera por la palabra no podríamos ordenar el desbordante caudal de sensaciones, el caos de los hechos particulares (AF. 304). Pero "la palabra no pasa de ser un deficiente símbolo, estrecho en demasía para captar la realidad"

(A. 272). Ahora bien: a los hechos los intuimos con los sentidos; y abstrayéndolos de nuestra experiencia los agrupamos mentalmente en conceptos. La intuición nos depara una experiencia concreta de lo particular y con el concepto pensamos relaciones generales. "Al decir «árbol» pocos se percatan que semejante objeto no existe, que es una abstracción... Si quiero individualizar un árbol real he de decir... «la primera palma de la avenida»" (AF. 305). Pero así como no hay intuiciones puras, desprovistas de elementos discursivos (LC. 219; B. 422), tampoco hay, en nuestro conocimiento empírico, conceptos vacíos de elementos intuitivos. "El concepto en su origen, próximo o remoto, siempre arranca de hechos intuidos. Por eso al surgir en nuestra mente lo acompaña una representación intuitiva más o menos clara o borrosa" (AF. 306). Al enunciar los conceptos en palabras esta impureza se patentiza aún más. "En rigor se debería separar el concepto de la palabra, lo significado del signo. A causa de la unión tan estrecha entre ambos poco reparamos en esta dualidad. Acaso acabamos por tomar cualquier verbalismo por un concepto. El concepto es una operación mental, la palabra sólo su enunciado. Pero como no podemos transmitir directamente nuestro pensamiento, nos hemos de valer por fuerza de un vehículo, muchas veces deficiente. Cae ya, en los dominios del arte hallar la expresión adecuada" (AF. 305). "Es que los términos rara vez son unívocos. Siempre comprenden acepciones y matices múltiples, difíciles de deslindar; luego se emplean ya en su sentido literal, ya como metáforas" (AF. 301-302). Como en Bergson, en la filosofía del lenguaje de Korn hay un costado negativo: la crítica a la falsificación que el lenguaje conceptual estampa en la comprensión de la vida como duración (B. 416). Puesto que "el lenguaje, construido sobre el molde del realismo ingenuo" (LC. 214), traiciona nuestro afán ¿deberíamos inventar un nuevo lenguaje? Korn se muestra escéptico ante las "proposiciones" de José Ingenieros sobre un vocabulario filosófico exacto (PF. 601); y, con palabras de Croce, rechaza la nueva filosofía del lenguaje — y la nueva estética que le sigue como una sombra — que nos propone la Logística (L. 624). Para Korn la vaguedad del lenguaje es irremediable (AF. 302): siendo la cultura un impulso dinámico, cada época

ha de acuñar su expresión idiomática (AF. 302) y cada uno de nosotros ha de comunicarse con "el idioma de nuestro siglo" (C. 413). Una lengua viva tiene una forma interior, una perspectiva desde la que el hablante se asoma al mundo. A veces la gramática de una comunidad obliga a torcer el pensamiento en cierto sentido: graciosas, en este sentido, las observaciones de Korn en "*Filosofía quichua*" (719). El hábito de referir el verbo a un sustantivo o a un pronombre puede forzarnos, por ejemplo, a hipostasiar el concepto de sustancia (LC. 238); para ser lógicos deberíamos "escribir con verbos sin emplear un solo sustantivo" (LC. 223), dice Korn sonriéndose como si presintiera que alguien podría escribir un cuento fantástico sobre unos hablantes de otro planeta (cuento que lo escribirá Borges en "*Tlön, Uqbar, Orbis tertius*"). Korn no va a soñar con una lengua utópica. Acepta la situación lingüística de su comunidad: "No hemos de modificar el léxico del vulgo ni el de la Real Academia. Pese a Copérnico, el sol sale y se pone" (CC. 255). Lo mejor que podemos hacer es ser puntuales en el uso de las palabras que seleccionamos de la lengua vernácula o que inventamos adrede (AF. 301). Porque el hablar de las gentes, generalmente equívoca, ambigua, puede — y debe — adquirir precisión. Dar precisión a la palabra es un arte, y por eso, cualquiera que sea la actividad en que estemos empeñados, puede ser artística. Hay un arte de la prosa a las órdenes de la ciencia y de la filosofía. Pero además de dar voz al concepto, la palabra es capaz también de dar voz a la intuición. Las palabras enuncian conceptos y los conceptos llevan un fondo intuitivo. Es posible, pues, arreglar una serie de palabras de manera que recalquen las intuiciones. Intuiciones que transparentan hechos singulares, únicos, sea que los hayamos experimentado en el espacio ("cuerpos") o en el tiempo ("estados de ánimo, individuales o colectivos") (AF. 303). Gracias a esa intencionada serie de palabras que no se alejan de sus fuentes intuitivas es posible, pues, devolver a los hechos sus características peculiares. El artista intuye los hechos primarios: "los vemos o no los vemos... ni las palabras pueden suplirlos" (LC. 236); pero tiene que franquearse con palabras; entonces se apoya en el lado intuitivo, no conceptual de la palabra, y así "el arte, sin emplear con-

cepto, ligará siempre lo concreto con lo universal" (AF. 322). (Aquí Korn está siguiendo más la *Crítica del juicio* de Kant que la *Estética* de Croce.) El poeta operará con las intuiciones más que con los conceptos. En vez de erigir teorías dialécticas se conforma "con recitar un poema doloroso y bello" (PR. 643). "Al embate de los agentes extraños, el poeta opone, con lírico anhelo, las tribulaciones propias: su queja, su júbilo y su rebeldía" (LC. 243); esto es, la intuición de sus estados de ánimo, hechos de su experiencia. Los conceptos que yacen en la obra artística se metamorfosean en elementos de la intuición: una idea, en boca de un personaje de Cervantes o de Shakespeare, está ahí no como un concepto, sino como una característica particular de esos personajes, tal como Cervantes o Shakespeare los intuyeron. El efecto total que produce *Don Quijote* o *King Lear*, por rico que estas obras sean en ideas, es siempre una intuición. Como las palabras, por ser genéricas, falsearían su intuición concreta, el poeta las usa metafóricamente. "Lo inefable sólo se expresa en metáforas" (C. 410). "Para expresar lo eterno, es decir, lo inefable, no tenemos palabras, apenas metáforas" (A. 290). "La intuición poética... con una metáfora feliz suele transmitir alguna vez el pavor de la eternidad" (H. 446). Estas metáforas son meras aproximaciones a la intuición original. Cuando más, son buceos en los abismos del alma para expresar lo inescrutable, ese más allá que se nos antoja cierto precisamente porque sentimos el límite de nuestro conocimiento empírico (IEK. 382). Aun en la expresión de los místicos las metáforas se cargan de experiencias no místicas, generalmente eróticas:

No nos engañe sobre este punto el lenguaje de algunos místicos. La experiencia mística, única e inefable, consiste en la comunión del yo con lo absoluto, en la unión de ambos, como la llama de dos cirios. No puede expresarse sino en metáforas. La elección de las metáforas depende del medio, de la tradición y sobre todo de la cultura disponible. El *Cantar de los Cantares*, un epitalamio sensual extraviado en el canon bíblico, ha ejercido una influencia perversa sobre muchos místicos cristianos. En Santa Teresa la expresión se conserva siempre discreta; San Juan de la Cruz, en cambio, abusa del símil lascivo hasta dar náuseas. Cuenta, empero, la literatura mística española con un

opúsculo poco conocido o citado, *De la unión del alma con Dios*, por la carmelita Sor Cecilia del Nacimiento, muy superior a las obras vulgarizadas. La autora, dueña de una dicción clara y vigorosa, logra su objeto sin emplear una frase burda. Con intencionada alusión dice de las visiones: "los que acá entendemos bajamente buscamos comparaciones con que las dar a entender. Y de aquí viene el no poder declarar del todo con palabras humanas, ni aun la menor parte" (LP. 611).

Ya se ha visto cómo la visión (o intuición intelectual) de una realidad trascendente, inalcanzable para nuestro conocimiento empírico, ha inspirado obras religiosas y metafísicas de valor literario o, al revés, una literatura con valor religioso y metafísico. Hay zonas mostrencas entre la religión, la metafísica, la filosofía y la literatura, y a veces sus géneros escritos se confunden. Korn abunda en ejemplos. En una ocasión señaló cómo podía estudiarse la metafísica con las clasificaciones y métodos de la crítica literaria (PF. 600). Tanta fruición le suscitaban los filósofos que nos habla del "deleite estético" de la prosa de Bergson (BFC. 434) y de un libro de Espinosa como "lo más hermoso que ha concebido una mente humana" (E. 400). Dechados para nuestro tema son las enérgicas criaturas que deponen literariamente sus visiones de lo absoluto. Korn ha estudiado respetuosamente a algunas: San Agustín, Pascal, Schelling, Hegel, Bergson. Con menos respeto ha desenmascarado a pensadores menores, que disfrazan sus intuiciones estéticas con un pretencioso aparato conceptual. Así en "las payasadas de Spengler" (NB. 200) o en los ensayos de Keyserling: "Jamás [Keyserling] nos habla de un hecho sino de su reacción ante ese hecho... La clave... de tan complicada idiosincrasia es una exquisita sensibilidad estética. Keyserling es un artista... Todo artista está reñido con la realidad real, pues en su mente forja un mundo ideal. La realidad nunca es bella... Tiende el temperamento del artista por fuerza a exteriorizarse. En este caso el vehículo es la palabra... 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. (HK. 394-396).

En cuanto a la literatura-literatura, es decir, la literatura que no se alquila a otras disciplinas sino que vindica sus propios fueros, Korn ha de celebrarla como un registro de la autognosis humana. El poeta — y llamemos poeta a todo hombre que sugiere, lingüísticamente, una imagen personal de la realidad — da forma a sus propias visiones del mundo, de la vida y de sí mismo. Siente que la historia humana es un conflicto para eximirse de la servidumbre. Canta, pues, la acción heroica; y a veces el trágico fracaso de los héroes: “El genio poético en todos los tiempos ha tenido la intuición de la titánica contienda y la ha evocado en sus grandes creaciones: Luzbel, Prometeo, Fausto” (CC. 261). Siente también el poeta el placer estético de sus respuestas a los enigmas y de sus descripciones de experiencias concretas. Los vistazos del poeta suelen ser más caladores que los de la filosofía: “En las obras maestras de la novela y del drama mejor que en los tratados de Psicología la intuición del artista refleja estas contingencias [las de la fortaleza o debilidad del ánimo personal, al promulgar sus valoraciones]” (AF. 336). “La creación poética o artística no por ser libre es arbitraria ni está reñida con la verdad. Precisamente ocurre lo contrario. Los personajes de Shakespeare poseen más vida que los fragmentos humanos de nuestro trato diario, y el *Otelo*, v. gr., ha podido prestarse a un análisis psicológico de los celos con mayor eficacia que un caso clínico vulgar” (LC. 242). “Recordemos un escritor de la talla, por ejemplo, de Maupassant. En cualquiera de sus breves cuentos la psicología es de mejor ley que en los voluminosos mamotretos de la cátedra” (LP. 608). “Penetre el análisis psicológico, armado de la intuición de un Dostoievski, hasta las honduras más recónditas del alma humana” (A. 287).

## VII. Formación literaria de Korn.

La Estética de Korn no se basa en una personal familiaridad con las artes. En una ocasión confesó carecer de oído para la música (PF. 598). Sus observaciones sobre el arte de la representación teatral son justas, pero limitadas (LP. 610). Aunque era “un visual exagerado”, y consideraba su filosofía de la libertad creadora tan intuitiva

y concreta que "se puede pintar", acaso con los colores alegóricos del Ticiano ("Épístola antipedagógica", 647), poco pudo conocer de las artes plásticas, no habiendo salido de su rincón argentino: hay referencias, sí, a los cuadros de Pedro Figari y a reproducciones que le servían como mera ilustración para exponer su pensamiento (CFC. 358; EAC. 725). En cambio, su amistad con la literatura fue asidua. "Pertenezco — dijo — a la generación que alcanzó los postreros destellos de la época romántica" (CFC, 357): y, en efecto, evoca risueñamente "los últimos románticos" que vio por las calles (IFEN. 135-136). Su orientación hacia una filosofía antipositivista, sin embargo, parece debérsela a ese movimiento de las letras que responde al apelativo de Modernismo:

Al declinar el siglo pasado se inicia en Europa un cambio que, para nosotros, se refleja primero en el movimiento literario. Las múltiples y opuestas escuelas finiseculares nos anuncian una revolución estética, violenta y abigarrada, al parecer inconexa dentro de sus tendencias... La sublevación lírica halló entre nosotros ambiente propicio y representantes destacados. Pocos sospecharon que este aspecto literario y artístico sólo podía ser parte de una intensa emoción espiritual, que por fuerza había de tener su repercusión correlativa en el dominio de los conceptos filosóficos. La trasmutación no podía limitarse a los valores estéticos (FA. 32).

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 (ECFA. 497).

Permitidme una digresión personal... Al recoger mi diploma universitario [1882]... 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*... (CFC. 347-348).

Entró así, "sin transición alguna, en un mundo nuevo", llevado de la mano por el *Azul...* (1888) de Rubén Darío; y también por obras de europeos vitalistas, irracionalistas, espiritualistas, simbolistas que sacudieron las bases de la sistematización científica del positivismo del siglo XIX. Korn se inspiró, pues, en literatos; si no los traía a colación a cada paso y, en cambio, prefería recordar solamente los nombres de los filósofos, fue por razones profesionales: "Más interesante sería examinar la infiltración de ideas por obra de publicistas que, con pertenecer a la literatura, rozan de continuo temas filosóficos. Así Maeterlinck, Unamuno, Romain Rolland, Bernard Shaw, Valéry y tantos otros. En nuestro ambiente ejercen una acción más inmediata que los filósofos de escuela, mucho menos leídos; el oficio y la prudencia me aconsejan sin embargo referirme únicamente a éstos" (FA. 35). Dedicado ya por entero a la filosofía, se complacía en mirar cómo la literatura iba dando un contracanto imaginativo al desenvolvimiento de las ideas. El vuelco espiritual del romanticismo empieza con los poetas y después trastorna la filosofía (HM. 540; H. 440). El pesimismo filosófico de un Schopenhauer "se refleja en sus grandes representantes literarios: Byron, Leopardi, Musset, Poe" (CFC. 354). Al bosquejar las tres etapas del positivismo añade: "Es fácil corroborar esta marcha con el sorprendente paralelismo de las corrientes literarias. Desalojadas en general las tendencias líricas, a la novela naturalista sigue la psicológica y a ésta las producciones paradójicas de espíritus extraños o desorbitados. El drama experimenta mutaciones análogas... De nuevo ha renacido la poesía lírica, pero con una intuición más honda del alma humana, con mayor sugestión emotiva, en formas más exquisitas. ¡Qué trayecto no media de Zola a Maeterlinck! (IVN. 210). El positivismo tiene su expresión literaria en la novela experimental de Zola (CFC. 348). "La mayor 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" (ECFA. 481). Korn, que también escribió versos, para insinuar lo que se le desbordaba de la prosa, solía interrumpir sus conferencias sobre historia de la filosofía con recitaciones poéticas: así, en su conferencia sobre Es-

pinosa, cita de memoria unos versos de Heine (E. 397) o recita a Schelling (HM. 549; H. 443). Lo mismo en sus prosas filosóficas: se interrumpen para intercalar versos de Dante (EF. 370), de Goethe (AUN. 717) o del autor, que no he tenido tiempo de identificar, de "Salve llama creadora del mundo" (CFC. 354). Usaba versiones poemáticas del Rig-Veda y hasta poemas quechuas (FQ. 720-721). Sus lecturas literarias eran mucho más amplias y variadas de lo que muestran sus citas (véase el índice alfabético de autores citados, en sus *Obras completas*). De la Argentina estimaba a José María Paz, Sarmiento, Groussac y, sobre todo, a José Hernández. Creía que la cultura era una emanación histórica, nacional. Una obra no está determinada por el medio (se burló del positivismo, que pretendía equiparar "la creación de la *Divina Comedia* al crecimiento de un hongo sobre un tronco de árbol", (A. 269), pero sí creía que "un pueblo con personalidad... ha de hallar una expresión propia" (208). "Si el pueblo argentino posee voluntad propia, si tiene conciencia de los valores que afirma, sabrá expresarlos" (A. 298). Por este valor nacional saludó inmediatamente, con una aguda reseña, el advenimiento de *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes (DSS. 626-627).

### VIII. Estilo de Korn.

A Korn le tironeó una temprana vocación literaria. Versificó en alemán y en castellano, tradujo novelas, compuso un cuadro de costumbres, reseñó obras literarias, dirigió una revista atenta al movimiento de las letras, conversaba de literatura. Esta vocación — más sus ideas estéticas y su familiaridad con la literatura — explican en parte la energía de su estilo. En 1935, mientras cenábamos en un bodegón de Buenos Aires, le pregunté, admirado por la prosa de sus *Apuntes filosóficos*:

—Ese estilo conciso, de frases cortas, casi aforísticas, donde no hay ornamentos ni digresiones ¿le sale espontáneamente?

—No — me contestó —. Me cuesta escribir. Las ideas no me llegan solas. Hay que despojarlas de sus envolturas. Ahondar, ahondar en las palabras, en uno. Cuesta.

Esta tensión interior se plasmó en un estilo. Alguna vez habrá que analizarse los rasgos estilísticos de su prosa. Entretanto, sin espacio para más, he aquí un rápido hilván.

**Composición.** Algunos de sus ensayos muestran una rigurosa estructura formal. En los *Apuntes filosóficos*, por ejemplo, los capítulos tienen un movimiento de contradanza: cada capítulo es una definición; la última palabra de una definición se da la mano con la primera de la siguiente y encadenándose así crean la ilusión óptica de que el libro está avanzando con el alegre paso de un rigodón. La última frase cierra la obra con un gesto redondo, coreográfico.

**Impetu.** Por lo general sus ensayos parten de una actitud definitoria y terminan en una actitud declamatoria. En "Esquema gnoseológico", por ejemplo, de la primera frase, "Para entendernos es necesario, ante todo, emplear cada término con precisión y claridad y deslindar su esfera propia", a la última, que describe la rebelión humana para "imponer su señorío sin trabas, dueña victoriosa de sus destinos". Su pensamiento está construido hacia arriba, con diseño de escalera circular. Cada fragmento, enmarcado entre cifras romanas, va levantándose orgullosamente hasta rematar en un himno a la dignidad personal. Sus ensayos corren con ímpetu hacia la divisa de Korn: la libertad creadora.

**Concisión.** Garra de escritor. Puño, más bien, que aprieta cada idea hasta su último zumo. Al exponer tendía a la síntesis: un período, un autor, un problema quedaban reducidos a un mínimo esquema. Y a su propio pensamiento lo formulaba en definiciones. Prefería frases cortas, nerviosas, a veces elípticas. Entre una y otra el lector siente el salto inmanente del pensamiento.

**Aforismos.** El equivalente estético de esta concisión es el aforismo, acaso el rasgo más frecuente de su prosa.

**Imágenes.** A las abstracciones les imaginaba un cuerpo. "Nosotros amamos la metáfora", dijo (PF. 598). Y, en efecto, abundan en su prosa metáforas (que suelen fundir cosas del ambiente argentino): "Fuerza es intuir y pensar; si renunciamos a una de las dos funciones hemos de quedar meditabundos, como sobre una pata el marabú absorto e inmóvil" (L. 623). No sólo metáforas, sino mitos y alegorías.

Sobreentendidos. Alude a autores, a obras, a hechos históricos sin mencionarlos. Lo hacía por su desdén a toda pedantería y por respeto a la inteligencia de su público. Escribía para lectores bien informados; y cuando escribió para el pueblo se dirigió, no a la masa, sino a un pueblo ilustrado, políticamente organizado.

Humor. Riquísima la gama de su sentido de lo cómico: ironía, sarcasmo, chiste, retruécano, buen humor, donaire. Este solo aspecto de su estilo merecería un estudio especial. La fuente de su humorismo parece ser la observación de cómo el hombre, al querer formular con conceptos conocidos sus visiones de lo desconocido, cae despatarrado en el disparate.

Coloquialismos y argentinismos, diálogos alegóricos, uso de anécdotas, transposiciones artísticas, selección verbal siempre combativa para acentuar sus aprecios y desprecios, sintaxis sencilla con repentinos empaques oratorios son otros de los muchos rasgos que un análisis de su estilo podría tener en cuenta. Ya he rebasado el espacio que se me asignó para este estudio. Me remito, pues, a la caracterización general de su prosa que intenté en el prólogo a sus *Ensayos críticos*. Y puesto que comencé recordando a mis dos maestros, Korn y Pedro Henríquez Ureña, quisiera cerrar estas páginas con el juicio de Henríquez Ureña, al despedir los restos de Korn: "Su obra de filósofo y escritor, breve y concisa, original y profunda, se levantará con el paso del tiempo como uno de los faros dominadores de distancias".

ENRIQUE ANDERSON IMBERT

The University of Michigan  
Ann Arbor, Michigan

*Julio de 1960*



## KORN Y NOSOTROS <sup>1</sup>

Ante todo quisiera excusarme por el tono privado de las reflexiones que pasaré a exponer. En efecto, al hablar de Korn y nosotros, el abstracto "nosotros" se dirige, sin embargo, a representantes concretos: a un grupo reducido de amigos que han recibido una influencia semejante o, quizá, idéntica a la mía. No hace falta nombrarlos; sé que desde el anonimato del "nosotros" están aquí, idealmente presentes, otorgándome la aprobación de todo cuanto diga. En este caso, y ello es prerrogativa de la amistad, el "nosotros" y el "yo" se confunden, tanto que podré pasar de una expresión a la otra sin modificar en lo más mínimo la sustancia de lo que deseo decir.

Pero es difícil hablar en público de uno mismo. Tanto, que jamás me hubiese atrevido a hacerlo, y menos en una oportunidad como ésta, si no estuviese impulsado por muy hondas razones. Les pediría a ustedes que, de antemano, rechacen la idea de que doy semejante paso llevado por una intención de exhibirme con jactancioso narcisismo. Lejos de mí la arrogancia. Tan sólo respondo a una necesidad, que, en parte, es la siguiente: el recuerdo de Korn constituye, para nosotros, para nuestra generación, una peculiar experiencia, y las experiencias — que son acontecimientos vividos, forzosamente subjetivos — obligan a una expresión por igual subjetiva. La experiencia a que me refiero es única: sólo nos pertenece a nosotros. Ni los que vivieron antes ni los que vivirán después podrán decir lo que nosotros digamos hoy. Luego, debemos decirlo.

---

<sup>1</sup> Discurso pronunciado en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en el acto de conmemoración del centenario del nacimiento del Dr. Korn.

Y me apresuro a llegar al hecho primario y definitivo. Nuestra generación no frecuentó a Korn. Eramos jóvenes, y la juventud, unida, quizá, a cierta dosis de timidez, nos mantuvo alejados del pensador. Algunos — yo me encuentro entre ellos — pudieron verlo vivo, rodeado por los que tenían la dicha de ser amigos de él. Este círculo, privilegiado por el afecto del maestro, nos inspiraba un cuidadoso respeto por las distancias. La mayoría de esos amigos de Korn eran nuestros profesores. Semejante círculo, estrechado a su alrededor nos lo hacía inaccesible. Pensábamos que llegaría la época en que podríamos presentarnos ante Korn con algo propio, es decir, con un lastre de conocimientos que no nos hicieran indignos de un trato tan anhelado como imposible. Doble error de juventud. En primer lugar, actuábamos como si ignorásemos que la vida humana tiene límites en el tiempo. Las posibilidades de los años juveniles se proyectan, por lo general, en el prójimo, y nosotros no sospechábamos que la existencia de otra persona no puede prolongarse según los propios deseos, con el mero fin de esperarnos. La muerte no espera: llega, simplemente, y corta toda esperanza. Para nosotros, Korn hubiera debido vivir, por lo menos, diez o quince años más. Y ¿qué es una década para quienes todavía no habían alcanzado los veinte años? En fin, la muerte quebró nuestra esperanza de llegar a Korn.

En segundo lugar, nuestro error fue más grave: pecó de imperdonable ingenuidad. ¿Qué le hubiese importado a Korn encontrarse con jóvenes que todavía no habían leído la obra de Kant? ¿Para qué esperar a tanto? Por el contrario, si hubiésemos llegado hasta él recitando a Hegel o a Aristóteles, probablemente nos hubiera despedido como merecíamos: como inevitables candidatos a una futura pedantería. Pero nosotros no lo sabíamos. Tampoco teníamos una idea clara del respeto, que es un sentimiento extraño y ambiguo. No respetamos a cualquiera, sino sólo a quienes nos atraen. El respeto, como el amor, brota de la aproximación, del acto de acudir al llamado que otro ejerce sobre nosotros. Pero, al mismo tiempo, y a diferencia del amor, impone distancias. La persona respetada nos atrae y, al mismo tiempo, no nos permite, por así decirlo, "tomar confianza"; ella, la persona, nos mantiene — sin necesidad, por supuesto, de tener

conciencia, a lo lejos. Y nosotros no supimos estimar la primera faceta del respeto: Korn tan sólo nos impresionaba como una personalidad inaccesible, a la cual podían llegar, los que, en cierto modo, estaban a su altura. Nos faltó sensibilidad para percibir el otro costado: que el respeto supone un confiado dejarse llevar hacia quien encarna esa extraña atracción que, simultáneamente, es distanciadora. Sólo vimos lo que nos separaba, en cambio fuimos sordos al llamado que el maestro, hasta el último día, nos dirigía de modo cada vez más apremiante. Fuimos víctimas de un concepto del respeto, en sí mismo no falso, pero sí unilateral.

Por eso dije que nuestra posición con respecto a Korn, fue peculiar. La anterior generación estuvo constituida por los amigos, por los que escuchaban su palabra y asistían, en la intimidad de la conversación, a la gestación de ideas que, según sabemos, sólo en grado mínimo llegaron al libro. La nuestra, en cambio, tuvo la posibilidad de un trato directo; pero, en general, la perdió. De Korn nos quedó la letra escrita, aunque todavía atravesada por indudables estremecimientos vitales.

Los amigos, al leer al filósofo, reconocen a la persona. Casi me atrevería a decir que la fascinación de tan portentosa personalidad, se intercala entre el texto y la interpretación que ellos hacen del mismo. Nosotros estamos más desguarnecidos, en lo que se refiere a recuerdos personales, aunque no totalmente abandonados de ellos. Los amigos de Korn, es decir, nuestros profesores, nos transmitieron algo del fervor de un trato que los selló como un destino. Esto, unido a la imagen que pudimos tener de la personalidad viviente, nos impide la lectura fría y descarnada del filósofo. A cada paso lo reconocemos, y la letra de ciertos pasajes todavía nos permite reconstruir la escena y los actores que en ella intervienen. La generación que nos suceda, en cambio, está llamada a enfrentarse con el autor, con la obra que lo definirá como tal. Todo lo anecdótico y, por eso mismo todo lo vital, habrá desaparecido.

Semejante circunstancia nos obliga a hablar. No quisiera silenciar la responsabilidad que nos tocó en suerte. Considero un deber

decir hoy lo que Korn fue para nosotros, ya que las representaciones de los demás diferirán de las nuestras. Ni los amigos directos ni los lectores que nos sucedan en el tiempo, podrían decir lo que nosotros podemos referir. Luego, hemos de decirlo, aunque con ello defraude o defraudemos — es lo mismo — a quienes esperaran de mí lo que se exige, con derecho, a un expositor profesional de la filosofía. Pero en esto aparece una vez más nuestra anbigüedad, la de nuestra generación: sin haber sido amigos de Korn, al referirnos a él, no podemos, sin embargo, ser objetivos y, mucho menos, “profesionales”.

De él nos llegó una lección que, entre nosotros, se hizo carne: el horror al profesionalismo filosófico, al empleo de terminologías exóticas, a la tentación de arrastrar la cátedra por la vida, como si semejante esfuerzo atlético, comparable al de levantar grandes pesos, aumentara en un ápice a la condición humana. De Korn nos llegó el mensaje de la sensatez. A la cátedra le debemos entregar lo mejor de nosotros mismos, es cierto; pero durante su ejercicio. La vida la desborda, dándole sentido, y más importante es la comprensión de un alumno, necesitado ella, que pontificar sobre la vida desde la inerte indiferencia del sitial. Vale más la cordialidad amistosa, realista y concreta, que la declamación de levantados ideales los cuales, por lo mismo que se hallan en las alturas, somos incapaces de incorporar a la prosa doliente del momento. ¡Separar y, al mismo tiempo conciliar la cátedra con la vida! Difícil empresa; pero tarea impostergable. De otro modo, es posible caer en la caricatura del profesor, del que estudia para concursos, actuales o futuros. ¡Como si ganar concursos constituyera la finalidad de una vocación! Sobre este punto, Korn nos pertrechó con ideas y con sentimientos que hemos considerado definitivos. Ahora, desde la madurez, y con cierta experiencia universitaria, nos duele comprobar que algunos alumnos nuestros confunden el éxito, que miden por horas de cátedra, con el desinterés de la entrega a las satisfacciones del estudio, silenciosas y solitarias. Hemos visto vacilar más de una proclamada vocación ante el resultado adverso, por inujsto que haya sido el fallo, de determinados concursos. No compartimos la injusticia, pero tampoco entendemos la injustificada desazón.

No se nos escapa que nadie, como Korn, ha predicado la necesidad de la acción en todos los campos en que la juventud actúe; pero, sin embargo, no hemos desoído la palabra del profesor experimentado que, con severidad y amargura, amonestaba a quienes no emprendían la actividad universitaria con limpieza y, me atrevo a decirlo así, académicamente. Al referirse a la creación de la Universidad de La Plata, por ejemplo, Korn decía: "Sus ideales no se concretaron. Un profesorado trashumante y un alumnado ansioso de abreviar sus estudios, abandonados a sus propios impulsos, pronto transformaron la nueva casa en un mal remedo de la antigua universidad, situada a una hora de distancia". Y a los primeros reformistas supo señalarles con valentía los riesgos de lo excesivo. Korn no fue el demagogo que usara el incipiente movimiento de la reforma para conseguir finalidades personales, sino el director espiritual que, apoyado en inmensa e indiscutible autoridad, podía advertir a la juventud e indicarle caminos. "En los días de la reforma universitaria, nos confiesa Korn... pudo suponérsele a la juventud una comunión espiritual capaz de vincularla en una obra orgánica. En realidad — añade — dispersó sus inquietas energías en tendencias divergentes, se disgregó en círculos, careció unas veces de mesura, le sobró en ocasiones el instinto del provecho y siempre pospuso la tarea del día a finalidades remotas".

Nosotros asimilamos desde muy temprano estas ideas. Alguno de nosotros — siguiendo el ejemplo de los últimos años de Korn — no hemos participado en el gobierno universitario; otros, en cambio, lo han hecho o lo hacen. Entre nosotros se cuentan, en estos últimos cinco años, rectores de universidades, decanos, consejeros. Les ha tocado gobernar en momentos difíciles, con un estudiantado, en parte, desamparado, que no tenía otro recurso que no fuera el de apelar a los excesos señalados por Korn. Y, en todos los casos, unos y otros, han tenido paciencia y afán de comprensión. En honor de la verdad, debo decir que autoridades y estudiantes se han entendido en medio de discusiones a veces borrascosas y, en algunos casos, éstas — cuando perdían de vista el tono académico esencial para la vida de la universidad — originaron la renuncia a más de un alto cargo. Tales episodios no dejaron, sin embargo, resentimiento alguno. Fueron fe-

cundos e, indudablemente, contribuirán a la reconquista del espíritu universitario, hoy debilitado y maltrecho por la azarosa vida del país. Los veinticuatro años que nos separan de la muerte de Korn nos han enfrentado con una realidad dura y, en ocasiones, decisivamente hostil. Y nosotros seguimos creyendo, de acuerdo con el mensaje de Korn, que de una universidad orgánica, disciplinada y, sobre todo, vivificada por el espíritu que le es propio, surgirán las generaciones destinadas a elevar a nuestro país a la ansiada recuperación del sentido de la dignidad, del esfuerzo creador y de la libertad, que posibilita — y sólo ella — el equilibrio de las voluntades. Puesto que creemos en este ideal, lo queremos, y a ese querer hemos ajustado y ajustaremos nuestra conducta.

Pero volvamos a la época de Korn. Quisiera referir un episodio, por cierto de menguada importancia intrínseca, pero que, entre nosotros causó estupor, aunque, con el correr del tiempo, nos dejara el saldo positivo de una lección. Es el siguiente: En la Facultad de Humanidades existía un Centro de Estudios Filosóficos, a cuyas reuniones solía asistir Korn. En cierta oportunidad, un profesor de física se refirió a la influencia de las geometrías no euclidianas sobre la actual teoría del conocimiento. Había llevado consigo algunos cuerpos geométricos, y, ocasionalmente, señalándolos, hablaba de la proyección, en esas figuras, de la cuarta dimensión. Una vez que el físico hubo acabado de hablar, Korn, con expresión cómicamente desconsolada, se puso a examinar los objetos con afectada atención. Miraba los adminículos por todos los costados y, finalmente, cuando ya el silencio era audible, exclamó con desesperación: "Por más que busque la cuarta dimensión, no la encuentro por ninguna parte. Sólo veo cuerpos con tres dimensiones". Festejamos, como todos, la jocosa ocurrencia; pero nos desconcertó. Indudablemente, se trataba de una broma oportuna y divertida, y nosotros, por lo mismo que éramos jóvenes, sólo entendíamos la seriedad sin concesiones. ¿Acaso Korn no había perseguido, con ejemplar tenacidad, a los prejuicios que se derivan del realismo ingenuo, ese implacable enemigo del espíritu filosófico? ¿Y cómo explicarnos la repentina apelación a un argumento que, fuera de toda duda, se basaba en dicho prejuicio? Tenta-

dos estuvimos de llegar al mismo Korn; pero ni siquiera la curiosidad que nos había despertado tamaña ocurrencia del filósofo, pudo decidirnos a un acercamiento, cada vez más deseado y, al mismo tiempo, más postergado. Después, pudimos interpretar la salida ingeniosa de Korn, y cuando la comprendimos, adquirió el valor de un símbolo:

Llegamos a saber, adiestrados por la propia experiencia, que el realismo ingenuo no es lo mismo que el sentido común. Este último es un inapreciable don que el filósofo y, sobre todo, el profesor de filosofía, está constantemente dispuesto a abandonar. El profesor cree que sólo hay filosofía dentro del ámbito helado de la abstracción y, por lo general, con fingida pose, se permite ignorar lo inmediato, que no es digno de una atención como la suya, perdida entre las acogedoras nieblas de verdades absolutas, o tenidas por tales. Korn fue la réplica exacta de ese modo de pensar. "Desprovisto de todo talento especulativo — decía — carezco... del don de la abstracción. Soy un visual exagerado. Sólo concibo lo concreto, y eso en un sentido un tanto pedestre. En cambio usted — esta cita está tomada de una carta de Korn a Taborda — al explayar su tema lo hace con prescindencia de las contingencias de tiempo y lugar. No desconozco... el valor de las ideas — añadía. 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... Lo que me separa de usted — concluía — no es una discrepancia: es una incomprensión."

Y todas esas notas; apego de las ideas a la realidad, gusto por lo concreto y lo efectivo, desprecio por abstracciones generalizadoras, sin patria de origen ni ubicación en el tiempo, constituyen características esenciales del sentido común. Este no es, por cierto filosofía pero ¡ay de la filosofía que no se mida constantemente con la sensatez! Alimentada por la pedantería, no sólo será falsa o inútil, sino también extravagante y ridícula. Y cuando Korn, con estafalario cuidado buscaba, inútilmente, la cuarta dimensión, estaba señalando el posible abuso de una especulación que nos alejara de nuestro mundo tridimensional y, con ello indicaba el consiguiente peligro de la divagación. La imagen se nos ha grabado. Casi sentimos la misma repugnancia que Korn experimentaba ante todo lo que fuera rebuscamiento, es

decir producto de un virtuosismo efectista. Todo profesor sabe lo muy fácil que es adquirirlo mediante el ejercicio de la cátedra.

Ese es el último, y quizá el único recuerdo que nos queda de Korn viviente. Poca cosa, en verdad, e insuficiente para auxiliarnos en la lectura de obras que la generación anterior, la de nuestros profesores, leerá, necesariamente, de modo distinto al nuestro.

Pero conocemos a un pensador por el trato directo, por lo que escribe y además, de modo eminente, por lo que lee. Y tuvimos la dicha de que la familia donara la biblioteca de Alejandro Korn a nuestra Universidad.

Y, al llegar a este punto de la exposición, no me queda otra alternativa que apelar a la primera persona. Será por poco tiempo. Durante años enteros he leído casi todos los libros que Korn leyó: al principio, por la necesidad de consultar obras que sólo de ese modo me eran accesibles; pero después, con el consciente interés de conocer a quien no había conocido personalmente. Puedo decir que Korn me ofreció lo mejor de él mismo: sus solitarias horas de estudio, la lucha de una personalidad como la suya, capaz de hacer hablar a los libros mudos. Dialogaba con los autores, discutía con ellos, les prestaba fervorosa adhesión o los rechazaba con gesto nervioso, traducido en un signo de interrogación escrito al margen o con comentarios en que aducía argumentos en contra. Korn no fue un lector pasivo: subrayaba los textos, escribía los márgenes con menudísima letra y, por lo general, en alemán, de acuerdo con un corazón que, según propia confesión, era germánico. Y, al leer, no sólo aplicaba su inteligencia, sino también, y de modo principal, sus sentimientos, es decir, su vida misma. Yo copiaba algunas de ellas, cuando lograba descifrarlas, y luego sentía el placer deportivo de encontrarlas intactas en las obras publicadas. En efecto, muchos pasajes pasaron directamente del libro leído y comentado a la propia página impresa. Pero eso era lo menos importante.

No ser un lector indiferente significa llegar al libro con determinado interés, principalmente, con el de confrontar el propio pensamiento con el ajeno y, de tal suerte, someterlo a rigurosa crítica.

Y he aquí lo portentoso: yo, como mi generación, no me había atrevido a llegar al inalcanzable Korn, desnudo como estaba de conocimientos especializados y, sin embargo, después de muerto, y desde su biblioteca, me enseñó a leer. Que el discípulo no haya llegado a la altura del maestro, no importa. Quizá, y probablemente, todavía lea mal; pero el arte de descifrar un texto filosófico — arte difícilísimo, de cuyo dominio me encuentro muy lejos — se lo debo a Korn. a todas aquellas horas en las que, devotamente, copiaba sus observaciones marginales y las pensaba en la quietud de mis horas de estudio. Korn me enseñó a leer y, por tanto, a estudiar.

Cuando actualmente releo alguna obra estudiada en mis años juveniles, descubro, con emoción, el impacto de mis visitas a la biblioteca de Korn. Pues, ¿por qué no decirlo? El aprendizaje comienza siempre con la imitación. Felices quienes encuentran alguien a quien seguir. Nuestra generación, tan azotada desde otros puntos de vista, tuvo ese privilegio excepcional. Sea esto dicho como deber de gratitud a la familia que, oportunamente, se despojó con desinterés de lo que había sido más entrañable e íntimo del maestro: de sus libros. Ellos no cayeron en el vacío. Gracias a la generación anterior, a la de nuestros profesores que, entre otras cosas, nos inculcaron la disciplina en el arduo aprendizaje de idiomas extranjeros, tuvimos acceso a la interioridad más secreta de Korn.

Por mucho que nos tienta el deseo de hablar de ella, preferimos callar. Sería una apreciación forzosamente subjetiva, y es mejor que la guardemos para nosotros mismos, como un regalo inapreciable, pero inmerecido, porque lo ha descubierto una curiosidad hasta cierto punto indiscreta.

¡Cuántas veces he imaginado a ese lector disciplinado y severo que fue Korn! El sabía, como pocos, la responsabilidad que significa abrir un libro y estudiarlo. Se trata del encuentro de dos espíritus: uno de ellos — la letra impresa — mudo y menesteroso de la comprensión que lo volverá a la vida y lo sacará de su silencio; el otro, esforzándose por animarlo y por comunicarle la voz que le falta.

El mismo Korn tuvo conciencia de su naturaleza de lector. “La suerte de un libro — ha escrito — depende también de las manos en

que cae, del ambiente que lo acoge. ¡Qué pocos prestan una atención seria a una obra seria! El peor de los lectores — continuaba — 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”. Eso era un libro para Korn: el fruto de una consagración abnegada. Y ante esa consagración, su espíritu se inclinaba pleno de respeto, entregándole la propia vida, rodeado por el silencio de la soledad... Efectivamente, Korn nos enseñó a leer.

Otra lección, ésta a partir de los textos escritos, nos llegó de nuestro filósofo: la desconfianza por lo reciente, por las modas filosóficas, tan transitorias como cualquier otra. En nuestro país — felizmente —, en la actualidad con menor virulencia que en otros de América la adhesión a ciertas ideas, por el mero hecho de ser novedosas, constituye, hasta cierto punto, una plaga intelectual. En los casos menos graves se cae en el snobismo que, después de todo, afecta a grupos minoritarios y, en lo esencial, alejados de las cosas del espíritu; pero lo reciente actúa también de un modo hartamente más peligroso. Con frecuencia la falta de crítica o de serenidad en el examen lleva a la gente a creer que las ideas últimas resumen el estado definitivo de determinada cuestión, y se entregan al fanatismo. Tienen la ingenuidad de creer que el conocimiento filosófico es progresivo, como el saber técnico o el científico, y que basta con repetir tal o cual sistema novísimo para aquietar definitivamente la curiosidad filosófica. Demás está decir que tales novedades llegan, por lo general a destiempo, y de fuera, y las más de las veces, a pesar del fanatismo, también quedan fuera de quienes aparentemente se las han apropiado. De allí la increíble facilidad para cambiar posiciones, siempre extremas y dogmáticas, es decir, fanáticas. El existencialista de ayer es marxista de hoy; el vitalista de antes de ayer, mañana abrazará la filosofía científica... Todo eso delata cierta vacuidad espiritual y falta de personalidad. Korn decía: “Hasta nuestros intelectuales, en lugar de ejercer su misión directora, prefieren ser pregoneros de la última novedad”. Toda su obra abunda en pasajes de mordaz crítica a los que creen pensar repitiendo pensamientos ajenos. Vociferan lo pensado

por otros, y cuanto más estridente sea la grito, menor será la posibilidad de descubrir el engaño en que viven.

Algunos de nosotros nos hemos dedicado al estudio de la historia de la filosofía; pero jamás hemos desvinculado lo contemporáneo de la tradición viviente del pensamiento filosófico. Refiriéndose a su propia actividad docente, Korn decía: "Por fuerza he decidido frecuentar el trato del escaso número de los grandes pensadores y el excesivo de los subalternos. Admirable oportunidad de educar el sentido de las jerarquías, no la he desaprovechado". Y así, justamente, hemos entendido y emprendido el estudio de la historia de la filosofía: llegamos a ella por la necesidad de afinar la perspicacia crítica con el fin de poder distinguir lo genuino de lo espurio. Y lo auténtico ha de ser admitido, cualquiera sea la época de que proceda. En cuestiones espirituales, la cronología no tiene nada que ver con las jerarquías, y sólo éstas interesan.

En fin, nuestra generación, la generación intermediaria entre los amigos y los que necesariamente serán lectores de Korn, le debe mucho al autor de *La libertad creadora*. Nuestros mejores amigos lo han sido del pensador; nuestros mejores profesores con él se formaron. Sin exageración, pues, podría decir que esa influencia, al mismo tiempo cercana y remota, nos determinó a ser lo que somos.

Y ahora, sólo me resta lamentar muy sinceramente el hecho de que estas palabras no hayan podido transmitir el calor de la intención que las inspiraron. Fueron dictadas por el sentimiento, y el lenguaje es vehículo insuficiente para comunicar lo que sentimos. No en vano decía Schiller que cuando habla el alma, ya no habla el alma. Y en la presente conmemoración yo hubiera deseado lo imposible: que hablase el alma.

EMILIO ESTIÚ

*La Plata, 3 de mayo de 1960*



## UNA EVALUACION DE LA OBRA FILOSÓFICA DE ALEJANDRO KORN

El propósito de este ensayo es dar una evaluación de la obra filosófica de Alejandro Korn. No se presenta una exposición de sus ideas, sino una crítica de algunos aspectos de su filosofía. Una manera propicia de rendir homenaje a un filósofo incluye un análisis riguroso de su obra profesional. Es en tal espíritu que ofrezco la tesis que la obra filosófica de Korn tiene mayor significación en cuanto a su comprensión profunda de la historia de la filosofía, a su entendimiento amplio de la tarea de la filosofía, a su manera crítica de tratar problemas filosóficos, a su actuación didáctica, a su estímulo de un interés genuino en la filosofía, y a la dirección a las cuales señalaban sus conclusiones filosóficas que en cuanto a la manera particular en que estructuraba y justificaba sus propias ideas filosóficas.

¿Qué razones hay para colocar a Korn entre los filósofos más distinguidos en la América Latina? Al contestar tal pregunta vale la pena averiguar cuáles son los criterios mediante los cuales un filósofo llega a ser clasificado como distinguido. La razón primordial será que hace una contribución original y significativa al desarrollo de la filosofía misma. Una segunda razón será que llega a un nivel superior en su comprensión filosófica y en sus propios escritos filosóficos. Otra razón será que estimula obras creadoras entre sus estudiantes y colegas en el campo de la filosofía. Otro criterio será que su obra filosófica deja huellas en su propia cultura y su influencia se ve en la manera en que instituciones y personas se forman a la luz de ella.

La originalidad de Korn no consiste en formular un sistema completamente original. En su filosofía se ven desarrolladas las ideas de Kant, Bergson, Dilthey, y aún del materialismo histórico. Emplea a Bergson para criticar algunas de las ideas de Kant. Deriva de Dilthey su manera de distinguir en los órdenes objetivos y subjetivos de la conciencia. Utiliza el materialismo histórico para criticar facetas de la metafísica idealista y de valores convencionales. Lo que Korn hizo fue llegar a una síntesis en su propia filosofía de los aspectos de las otras filosofías que creía más capaces de perdurar. No era ecléctico sino que presentó en forma bastante consecuente un sistema propio. Lo significativo es que pudo realizar tal acontecimiento a pesar de que era auto-didáctico y que ya casi había terminado una profesión antes de principiar a dedicarse a la filosofía. Habiendo llegado a la edad cuando la mayoría de los filósofos dejan de producir y ya tienen bastante fijadas sus ideas, él manifiesta una curiosidad intelectual viva y sigue creciendo en su punto de vista filosófico. Comienza a escribir ensayos filosóficos de mérito crítico y superior, y promueve en su ambiente cultural un interés activo en la filosofía y en las causas sociales que su propia filosofía le muestra que tienen importancia primordial.

Aunque Korn no desarrolló en forma completa un sistema propio, es posible trazar sus ideas básicas acerca de problemas en la axiología y en la epistemología. Su punto de partida no le permitió desarrollar una metafísica propia, aunque está implícita en su perspectiva una metafísica basada en el devenir y sostenida por razones derivadas de la experiencia. Quizás carecía de un conocimiento amplio de la lógica moderna lo cual se manifiesta de vez en cuando en su manera de presentar sus ideas. Sin embargo, mostró una comprensión de algunos principios de la lógica moderna en sus discusiones de las proposiciones formales.

Korn hizo hincapié en la importancia del estudio de la historia de la filosofía para poder cumplir capazmente las actividades filosóficas <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> "Del Mundo de las Ideas", *Obras completas*, presentadas por Francisco Romero, Editorial Claridad, Buenos Aires, pág. 508.

Comprendió con buenas razones que no era posible entender las soluciones a problemas actuales de pensamiento sin ser relacionados a sus raíces históricas. Únicamente en esta manera era posible el progreso filosófico. El conocimiento histórico de la filosofía facilitaba al filósofo evitar errores ya expuestos y ver sus problemas en la forma más amplia. Al mismo tiempo Korn no se contentaba con un conocimiento de la historia de la filosofía que no estuviera fundado en la lectura de las fuentes originales. Se daba plena cuenta del peligro de seguir simplemente la exposición de los historiadores de la filosofía sin que se leyera a los autores originales. Los escritos filosóficos de Korn manifiestan una comprensión crítica y aguda de la historia de la filosofía<sup>2</sup>. Aunque no escribía una historia de la filosofía, tenía la asombrosa capacidad de trazar una idea tanto en sus fuentes originales como de sus últimas consecuencias en un sistema de pensamiento. Tenía la facilidad de sintetizar en palabras breves el punto de vista básico de filósofos históricos y relacionar clara y nítidamente sus ideas a lo que él quería decir. En este aspecto sobrepasó a todos sus contemporáneos latinoamericanos, con la posible excepción de Antonio Caso, quien es, quizás, su mayor rival en este asunto. Es probable que Korn haya manifestado su conocimiento más profundo en el área de la filosofía moderna y especialmente en la obra de Kant y del siglo diecinueve.

Korn no estaba satisfecho con el estudio de la filosofía histórica, sino que insistía que el filósofo capaz tenía que estar bien enterado de los movimientos contemporáneos filosóficos<sup>3</sup>. Para poder hablar a la mente actual era preciso estar informado críticamente de las propuestas soluciones filosóficas actuales corrientes. Aunque anhelaba el desarrollo de filosofías originales en las Américas, se daba cuenta de la necesidad de estar informado acerca de lo que los autores europeos escribían. No le era posible aislar el pensamiento filosófico a alguna región geográfica sin el estímulo y la crítica que filósofos en otras regiones podían ofrecer.

---

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, "Hegel y Marx", *Obras completas*, págs. 528-580.

<sup>3</sup> "Corrientes de la Filosofía Contemporánea", *Obras completas*, pág. 360.

Korn proponía que no era lo bastante para el filósofo el contentarse con la repetición y trasmisión de las ideas de otros<sup>4</sup>. Creía que el filósofo tenía la responsabilidad de contribuir a resolver problemas filosóficos. Este debía proponer soluciones adecuadas demostrando alguna originalidad tanto en el estudio sintético del problema como en la solución que recomienda. El filósofo debía sobrepasar las formulaciones previas y ofrecer nuevas soluciones y direcciones para la indagación filosófica futura. Este criterio separaba a los filósofos de los estudiantes de filosofía. Otra vez se ve que Korn tenía el buen juicio de comprender que la filosofía no podía alcanzar su meta si se la basaba en una perspectiva provincial. Las razones a las cuales apelaba como evidencia de sus conclusiones debían tener alcance general o universal<sup>5</sup>.

Aunque Korn reconocía de hecho que tales razones estaban en muchos casos condicionadas histórica y culturalmente, tales factores no significaban que el filósofo debía tratar de edificar su filosofía sobre tales bases. Mientras que se esfuerza en construir una filosofía aceptada universalmente, es casi inevitable que tales factores aparezcan en el punto de vista recomendado. Cuando cambian las condiciones históricas y culturales es más fácil reconocerlas. Si Korn sugirió que quizás la filosofía de Europa manifestaba señales de una cultura declinante y propuso que quizás en un país como la Argentina se necesitaba una renovación filosófica con perspectivas distintas, no lo hizo con el propósito de recomendar una filosofía limitada solamente a esta cultura. Quería animar a sus lectores a la posibilidad de que era posible que ellos participaran en una nueva formulación de la filosofía que sobrepasaría a la filosofía ya desarrollada en Europa<sup>6</sup>. El objetivo final de tal filosofía tendría significación en resolver no solamente problemas en su propia cultura, sino que también llegaría a tener una aceptación en otros ambientes y ayudaría a resolver problemas allí.

---

<sup>4</sup> Apuntes filosóficos, *Obras completas*, pág. 300.

<sup>5</sup> Véase. *Influencias Filosóficas en la Evolución Nacional*, *Obras completas*, pág. 44.

<sup>6</sup> *Axiología*, *Obras completas*, pág. 298. "Exposición Crítica de la Filosofía Actual", *Obras completas*, pág. 497.

El punto donde Korn manifestaba una superioridad significativa sobre casi todos los otros filósofos latinoamericanos contemporáneos era en su actitud crítica y su método riguroso de hacer la filosofía. En este sentido se mostraba un buen discípulo de Kant<sup>7</sup>. Mientras que otros como Ingenieros escribieron más obras, se nota mayor cuidado profesional de parte de Korn<sup>8</sup>. Los criterios de Korn para la filosofía eran tan estrictos que le colocaron en un nivel profesional más elevado que el de los mejores de sus contemporáneos del mundo filosófico. No me propongo decir que todos los escritos de Korn alcanzaron su propio ideal en este sentido, pero sí que se daba plena cuenta de lo que era la meta de un filósofo crítico y capaz. Korn ejemplificó este aspecto de su método en su crítica de la obra de Vasconcelos *Estudios Indostánicos* por carecer de tal base rigurosa<sup>9</sup>. En su tarea crítica no era suficiente que el filósofo declarara sus creencias como sentimientos. Tenía que presentarlas por medio de evidencias de tal índole, que otras personas pudieran examinarlas y comprender la manera en que sus conclusiones estaban relacionadas a su evidencia. Para Korn el filósofo competente tenía que respaldar sus conclusiones con razones buenas y consecuentes con la experiencia.

No hay duda de que Korn estaba deseoso de promover y despertar un interés genuino en la filosofía por parte de sus estudiantes y colegas. También el hecho de que ellos han continuado escribiendo obras filosóficas y promoviendo la discusión filosófica, así como participando en otras facetas de su vida cultural, es evidencia sólida de su superioridad como filósofo. En este sentido es difícil proveer un juicio acertado para clasificar a Korn entre contemporáneos en otras partes de la América Latina. Argentina y Méjico han sido los mayores centros de actividad filosófica y Korn hizo una contribución a tal actividad en su propio país. Desde el punto de vista profesional, es posible sostener la posición de que Korn apoyaba a la filosofía no solamente para el desarrollo de sus temas técnicos, sino también para

---

<sup>7</sup> "Introducción al Estudio de Kant", *Obras completas*, pág. 380. "Carta al Dr. Alberto Rougés". *Obras completas*, pág. 264.

<sup>8</sup> Véase, "El Porvenir de la Filosofía". *Obras completas*, pág. 599.

<sup>9</sup> "Estudios Indostánicos". *Obras completas*, pág. 635.

sus efectos prácticos. La mayor parte de los filósofos principales de la historia han tenido intereses sociales que esperaban ser afectados por su filosofía. Esto se nota en Platón, Hobbes, Locke, Kant, Hegel y Dewey. Siempre existe un peligro para el filósofo cuando éste procura formular sus ideas filosóficas con el propósito de resolver problemas tirantes en su ambiente social general. Puede ser que la solución deseada para el problema social condiciona su análisis de los hechos y su manera de estudiar y resolver el problema teórico. Es decir, que la teoría puede ser deficiente a causa de una perspectiva demasiado restringida al principio del estudio. No sería justo decir que Korn cometió este error. Al mismo tiempo, su énfasis acerca de una filosofía encaminada a resolver ciertos problemas en la vida argentina de su tiempo, casi podría ser interpretado así por un lector descuidado<sup>10</sup>. A su modo de ver, era preciso incluir las experiencias distintas halladas en el nuevo mundo en una filosofía social para permitir un análisis adecuado y una solución propicia en la resolución de los problemas allí existentes.

En una evaluación de ciertas ideas específicas y filosóficas de Korn, es preciso recordar que algunos de sus escritos no pretenden estar en un nivel puramente filosófico. Mientras que por un lado él escribió filosóficamente, empleando los criterios indicados para esto, por otro lado escribió y habló a veces como un polemista, procurando animar a sus lectores u oyentes que se esforzaban en incorporar en la vida institucional de su ambiente, ciertas metas y valores que él consideraba dignos de ser alcanzados. La polémica más aguda de Korn se dirigía en contra del determinismo positivista<sup>11</sup>.

Es interesante notar que en la filosofía de Korn hay un rechazo formal de la metafísica como una tarea filosófica, una posición que históricamente se suele identificar con el positivismo<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, "Exposición Crítica de la Filosofía Actual", *Obras completas*, pág. 499.

<sup>11</sup> Mientras que se suele llamar a sus antagonistas positivistas, es mejor, como Francisco Romero señaló, identificarlos con el cientismo o con alguna forma de naturalismo filosófico.

<sup>12</sup> "El Porvenir de la Filosofía", *Obras completas*, pág. 600.

Al mismo tiempo, los llamados positivistas como Ingenieros, contra quienes Korn peleaba, desarrollaban una metafísica, una posición contraria a la tradición positivista histórica. Korn rechazó la metafísica por razones distintas del positivismo. El positivismo histórico procuraba hacer, sin éxito completo, que la solución de los problemas metódicos no dependiera de metafísica alguna para poder alcanzar el nivel de una ciencia exacta. Korn quería independizar los problemas de la teoría de los valores de la especulación metafísica para darles una posición más digna de confianza <sup>13</sup>.

Por esta obra Korn contribuyó en una forma significativa a la vida cultural de su ambiente. Tuvo éxito en minar la perspectiva de los positivistas deterministas por la fuerza de sus intelectos (o ideas intelectuales) y por su capacidad como líder de la oposición. Con razón veía que tal determinismo sofocaría la plena actividad del espíritu humano y que perjudicaría sus esfuerzos creadores. Se daba cuenta de que las premisas de ellos dejarían la vida moral y la obra creadora de la mente humana sin base adecuada y sin estímulo propicio para lograr sus debidas metas.

No es posible ofrecer un juicio justo de esta posición de la significación de la obra de Korn en la Reforma Universitaria. Son de alabarse sus deseos y esfuerzos para renovar la enseñanza universitaria, para hacer que ella contribuyera más eficazmente al desarrollo intelectual, científico y cultural de su país. Korn demuestra un espíritu verdaderamente liberal en lo que procuraba lograr en esta área de la actuación.

Al mismo tiempo es posible que algunas de sus recomendaciones en esta esfera estaban provocadas por otros extremos que quería corregir. Cualquier estructura de organización de instituciones públicas tiene sus propias limitaciones. Ninguna estructura obra por sí misma y las personas que las encabezan determinan en una

---

<sup>13</sup> Korn empleó argumentos más críticos que sus adversarios. Autores como William Rex Crawford se equivocan al considerar tales autores como José Ingenieros como de mayor significación que Korn en el pensamiento argentino, puesto que Korn estaba mejor enterado de los fundamentos filosóficos, ejercía más discreción en tratar con las fuentes primarias, y fundaba sus ideas en una base más sólida y consecuente que aquéllos.

manera significativa el grado de éxito ~~que~~ logran. Korn reconoció la tensión inevitable entre la libertad creadora de una parte y el orden por otra <sup>14</sup>. Demasiado esfuerzo por parte de los representantes de la autoridad y el orden o de parte de los representantes de actuación libre sin reglas para proteger los intereses del bienestar público, puede perjudicar el logro de la libertad creadora a la cual Korn se dedicó tan completamente.

En este contexto de referir a la obra polémica de Korn, vale la pena examinar brevemente el empleo de Korn de la ironía. Usaba esta forma de argumento tanto en la obra filosófica como en la obra polemicista y a veces parece confundir los dos usos diferentes. Como Sócrates en el mundo antiguo y Bertrand Russell en la actualidad, Korn empleaba la ironía en forma legítima en sus discursos filosóficos para demostrar que la posición que criticaba era ridícula o absurda. En la polémica la utiliza a veces para apelar a las convicciones de sus partidarios. En tal caso se evita la necesidad de ofrecer razones críticas y sirve más bien para "convencer a los convencidos" y no a las personas que buscan evidencia seria para respaldar o rechazar un punto de vista. Siendo un verdadero maestro de esta forma de argumento, Korn lo aprovechaba a su ventaja máxima. Si Korn la emplea raras veces en sus escritos en una forma no filosóficamente legítima, guarda relación con Russell en este respecto. Los dos suelen incluir en medio de un discurso serio una expresión a la vez profunda, irónica y humorística.

Korn quería presentar su filosofía en tal manera que fuera posible colocar los problemas propiamente humanos en tal perspectiva que el estudio filosófico de la valuación contribuyera a su análisis y a su resolución adecuada. Su manera de interpretar la significación de esta tarea de la filosofía influyó en que descuidara ciertos aspectos importantes de la filosofía, tales como la lógica, la semántica, y aspectos de la filosofía de la ciencia. El hecho de que

---

<sup>14</sup> "Corrientes de la Filosofía Contemporánea", *Obras completas*, pág. 363 (Vale notarse que la última parte de esta selección no apareció en la primera publicación de este discurso).

El filósofo tiene que distinguir entre procesos históricos o culturales y los naturales, no significa que la filosofía se concierne solamente con aquél y no tiene nada que ver con éste. Sin embargo, Korn propone que el filósofo había de concentrar sus esfuerzos en los problemas de los valores y la manera debida de llegar a evaluaciones justas<sup>15</sup>.

Este concepto de Korn de la filosofía como teoría de la valoración no es adecuado. Esta perspectiva requiere o que la valoración incluya más de lo que suele significar o que una parte de la materia que pertenece tradicionalmente a la obra filosófica esté excluida por razones arbitrarias y no justificadas. Es decir, que en ciertos sentidos el concepto de Korn de la obra filosófica como la teoría de la valoración, tiene una significación que por un lado es demasiado ancha y por otro es demasiado estrecha.

Es demasiado ancha puesto que casi todas las ciencias se concierne con alguna forma de evaluación. Así, por ejemplo, la física se concierne en parte con el problema de valorar el significado de marcos agrupados en una lámina fotográfica en el estudio del problema de la indeterminación<sup>16</sup>. La economía también tiene interés en hacer evaluaciones entre la exportación de bienes y el bienestar de la economía de un país. Es demasiado estrecha puesto que algunas tareas filosóficas no son estrictamente de la índole evaluativa, tal como se ve ejemplificado en el desarrollo de lógica formal, o en el análisis de distintos sentidos posibles de la significación de una frase dada. En realidad Korn ha cometido un error semejante a los positivistas actuales pero en otra forma. Los dos han querido restringir demasiado la obra filosófica. Mientras que los positivistas han querido que la filosofía se ocupe casi exclusivamente de problemas metodológicos y semánticos, dejando a un lado otros problemas tradicionalmente filosóficos, Korn propone que la filosofía

---

<sup>15</sup> "El Concepto de la Ciencia", *Obras completas*, pág. 260.

<sup>16</sup> Quizás Korn insistiría que su definición de la valoración la restringe a casos donde está activa la conación. En tal caso, esta crítica tiene menos razón, pero surge otra en cuanto a la consistencia de Korn relativa al empleo consecuente de esta expresión con tal definición.

se ocupe casi exclusivamente de la teoría de los valores ignorando lo demás. Es interesante notar que ni la filosofía de Korn ni la de los positivistas actuales han podido limitar el estudio filosófico a lo que proponían hacer. En su filosofía Korn deja de hablar solamente de las valoraciones y varios positivistas dejan de hablar del análisis de palabras.

En el desarrollo de su teoría de los valores, Korn reaccionó con buenas razones en contra de teorías platónicas que proponían considerar tales valores como formas estáticas y rígidas<sup>17</sup>. También con buenas razones reconoció que no era posible aislar los valores del contexto social en el cual se desarrollaban. En este aspecto su teoría tiene aspectos semejantes a la teoría del contextualismo promovido actualmente por el Decano Louis Hahn de la Universidad de Wáshington en Saint Louis. Al mismo tiempo Korn dejó de aclarar dos problemas graves en la axiología. No mostró que el hecho de que un objeto de valoración en un sentido empírico es razón suficiente de hacerlo digno de ser valorado en un sentido normativo. No contestó a la pregunta de David Hume cuando éste pregunta por las razones para cumplir la transición entre el hecho de que un objeto sea deseado y el juicio de que tal objeto deba ser valorado. El "deber" en tal caso está añadido a la experiencia y necesita justificación racional. Korn propuso tratar con este problema por señalar que se criticaba un valor por otro pero siempre en un contexto empírico<sup>18</sup>. Le es imposible incluir en forma consecuente una obligación moral o valorativa si su discurso queda en el nivel empírico. Es preciso incluir en la discusión de valores normativos, frases de índole normativa, y a la vez justificar su inclusión en ella.

El segundo problema que Korn no aclaró en su axiología es el puesto de calidades o características objetivas en lo valorado mediante las cuales es posible defender el juicio valorativo. Cuando se quiere discutir si tal juicio merece confianza, razones emotivas que expresan los deseos de una persona no bastan, ya que se espera un acuerdo

---

<sup>17</sup> "Axiología", *Obras completas*, pág. 290.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pág. 295.

cerca de la aceptabilidad de él. No es decir que las respuestas emotivas al objeto valorado quedan irrelevantes a la valoración, sino que tales respuestas son insuficientes para respaldar el juicio cuando está sujeto a la crítica racional. Korn no dijo tampoco que tales respuestas emotivas en sí mismas justifican el juicio valorativo pero el hecho de haber tales constituye evidencia de que estaban valorados. Luego él procede a identificar lo bueno con lo deseado en vez de con lo digno de ser valorado<sup>19</sup>. Si hubiera distinguido las cualidades objetivas que hacen que lo valorado sea de hecho digno de ser elegido o elogiado, podría haber desarrollado una teoría más aceptable. Pero aún así no se quiere decir que tales razones en sí sean el significado completo de una valoración. Además de tales razones, la valoración propone recomendar o elogiar el objeto valorado. De ahí vienen los aspectos normativos de juicios valorativos. Si existen solamente las razones basadas en las cualidades del objeto valorado, el juicio comete lo que G. A. Moore ha llamado la falacia naturalista, la cual Korn comete en otra forma. Siempre será posible preguntarle a Korn, ¿son los objetos deseados buenos? Korn diría que tal pregunta carece de sentido, puesto que él define "lo bueno" igualmente que "lo deseado". Pero G. A. Moore tendría razón en rechazar tal respuesta, señalando que la cuestión no solamente tiene sentido, sino que también muestra en forma clara que no es posible identificar satisfactoriamente el significado completo de un término de valoración tal como "bueno" con algún hecho empírico atribuido al objeto.

En su tratamiento del sentido de "libertad" Korn hace hincapié tan sólo de una parte de ella. La libertad para él es la ausencia de la coerción<sup>20</sup>. Para tenerla es preciso que la persona autónoma esté en una posición para escoger, en un sentido vital, lo que hace. Es decir, que su decisión tiene que ser libre, sin que se cierren todas las alternativas, sino solamente una. Donde no hay más que una manera de actuar a causa de las fuerzas que operan en las circuns-

---

<sup>19</sup> "La Libertad Creadora", *Obras completas*, pág. 226.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pág. 236.

tancias, puede decirse que la persona actúa sin libertad. Tal actuación es coercitiva en un sentido y Korn tenía razón en insistir que no hay libertad en tal caso. Pero es preciso notar que esto es solamente una parte del significado de la libertad. La otra incluye algo más positivo: la capacidad de crear nuevas oportunidades de actuar, de crear nuevas posibilidades de escoger, de engrandecer las alternativas que se ofrecen. Es interesante notar que en su desarrollo del tema de la libertad Korn incluía esta segunda parte del sentido de la libertad. Pero lo hizo a pesar de su concepto original y no por ser consecuente con él. Este es otro ejemplo de la manera en que el buen sentido de Korn y su comprensión amplia del problema fueron causas suficientes para que él variara sus conceptos originales en el desarrollo del tema.

La solución de Korn en cuanto a la libertad ética deja de aclarar algunos problemas centrales relacionados con el desarrollo lógico de este tema. Korn consideró como estériles algunas discusiones históricas acerca del libre albedrío y el determinismo. Y tenía razón. Sin embargo, no es posible presentar una teoría adecuada de la libertad personal o ética sin que se contengan algunos problemas hallados en esta controversia. Por no haber desarrollado su posición con respecto a tales cuestiones, el punto de vista filosófico de Korn queda deficiente. Por ejemplo, propone que la voluntad humana responde en una manera espontánea y responsable a la vez, sin explicar cómo es esto posible<sup>21</sup>. La espontaneidad suele identificarse no con la responsabilidad sino con la casualidad. Si el determinismo no hace posible la construcción de una teoría ética adecuada, tampoco puede hacerlo una teoría que tenga la casualidad como su base. A veces Korn parece reconocer este problema y habla de una persona autónoma y auténtica que ejerce su voluntad en determinar sus actos. Pero en tal caso no depende más de una teoría de actividad espontánea para explicar la vida moral, sino que sigue

---

<sup>21</sup> "Bergson", *Obras completas*, pág. 426. Quizás esta crítica no se aplica a la posición total de Korn, puesto que favorece una auto-determinación en algunos casos y rechaza discusiones del problema de la espontaneidad de la voluntad en otros.

alguna forma de la posición de la auto-determinación<sup>22</sup>. Su sistema total apoya este punto de vista más que aquél.

También Korn propuso que la persona autónoma se daba cuenta en una forma directa de que tenía libertad en sus actos<sup>23</sup>. Pero no distinguió en una forma aguda entre los casos donde una persona tuviera libertad propia creyendo que la tenía y los casos donde no la tuviera a la vez que creía que la tenía. Un ejemplo de la última circunstancia sería el individuo que mintiera debajo de una compulsión de la cual no tiene conciencia. Si el sentimiento de la libertad no basta para afirmar su libertad actual en este caso, ¿cómo propone Korn distinguir entre el sentimiento sin confianza y el sentimiento verídico, si el sentimiento mismo es la única evidencia del hecho de que el hombre tiene libertad? De hecho, lo propuesto por Korn para ofrecer, como evidencia de la libertad, la conciencia misma del individuo, de la presencia de ella, no es evidencia verídica para establecer esta conclusión, sino que es un *petitio principii*. Mientras que podemos compartir con Korn su creencia de que el hombre tiene libertad en algunos de sus hechos y que tal libertad es necesaria para la responsabilidad moral, no es posible compartir con él su confianza de que tal conclusión tenga certeza incontrovertible por la introspección de los sentimientos de ella.

Lo raro es que Korn manifiesta una actitud tan escéptica acerca de tantas conclusiones filosóficas y no muestra esta actitud para con su propia posición acerca de la libertad. Si fuera consecuente en este sentido, y vale la pena notar que él sospechaba la consecuencia lógica cuando no tenía otros hechos para respaldarla, hubiera declarado que la evidencia misma no resuelve este problema, sino que las necesidades de la acción requieren que la persona autónoma afirme su creencia en la libertad como una condición necesaria para acercarse a la realización de sus ideales éticos y a la reconstrucción satisfactoria

---

<sup>22</sup> "La Libertad Creadora", *Obras completas*, pág. 233.

<sup>23</sup> "Apuntes Filosóficos", *Obras completas*, pág. 337.

de sus instituciones sociales<sup>24</sup>. Quizás la presión de la controversia con los deterministas era tan fuerte que Korn abandonó su cuidado intelectual habitual. Titubear en su afirmación de la libertad podía perjudicar la contienda en que estaba envuelto. Además hay que recordar que en esta controversia Korn no ocupaba el puesto de un filósofo desinteresado. Desempeñaba la función de un protagonista de una causa que creía tener grandes alcances en la vida cultural.

Hay otra posibilidad del significado de la libertad que Korn no discute en forma adecuada, pero no queda duda acerca de cuál sería su posición. Pero la falta de aclarar esta cuestión deja incompleta su posición. Me refiero a la distinción entre la libertad (a) en el sentido de poder hacer un hecho si lo escoge y (b) en el sentido del poder de elegir entre varias alternativas con el poder de llevar a cabo la alternativa escogida sin que los hechos del pasado determinen completamente lo elegido. Los que defienden aquella posición dicen que este punto de vista basta para la libertad aunque admiten que creen que el escogimiento sigue sin falta el motivo o deseo más fuerte. Así el acto, pero no la voluntad, es libre. La posición de Korn es consecuente solamente con la inclusión de las dos partes. La libertad creadora tenía como condición necesaria el poder o la capacidad para llevar a cabo un acto elegido, pero esto sólo no era suficiente para realizarla. Tal posición era consecuente con lo que mantenían los

---

<sup>24</sup> "El Concepto de la Ciencia", *Obras completas*, pág. 256. "Apuntes Filosóficos", *Obras completas*, pág. 341.

Algunos de sus críticos decían que Korn era escéptico. (Véase "Carta al Dr. Alberto Rougés", *Obras completas*, pág. 266). Tal crítica es muy superficial y con razón Korn la repudió. Quería insistir en la necesidad de tener evidencia sólida para establecer una posición filosófica. El dogmatismo filosófico o científico estaba en contra del espíritu de la actividad de ellos. Nuevos hechos se presentan, nuevas interpretaciones se desarrollan. Al negar que la ciencia o la filosofía alcance "verdad absoluta", Korn insistía tanto en la necesidad de la reconstrucción de ellas en la luz de la experiencia creciente como en la necesidad de proveer razones críticas por la posición que tenían la mejor evidencia para recomendarla. Si bien Korn escribió, "la duda es nuestro patrimonio intelectual", también dijo "la acción corta este nudo gordiano" ("Apuntes Filosóficos", *Obras completas*, pág. 340). Hay razones buenas para adoptar una alternativa de acción y no otra y tales razones se basan en la experiencia. Korn cree que si hay que evitar el dogmatismo por un lado, también es preciso evitar el escepticismo paralizante y negativo por otro. Es preciso distinguir tendencias escépticas basadas en un estudio cuidadoso y riguroso de la evidencia por un lado y un escepticismo puro o final en otro lado. Korn tenía aquél pero no éste.

deterministas. Korn insistía en que la persona responsable también podía escoger entre varias alternativas de tal modo que podía decir con razón, "Escojo ésta, pero dado todo el universo hasta el acto de decidir, yo puedo haber escogido aquélla". En este sentido amplio tenía la persona la libertad para Korn, y de ahí viene la posibilidad de la actividad creadora como expresión de la persona auténtica y autónoma. Es importante reconocer que Korn no quería decir que todos los actos de la persona se caracterizaban por tal libertad. De hecho, muchos de ellos estaban coercidos<sup>25</sup>. Aquí se presentan las circunstancias mediante las cuales la persona podía hacerse autónoma y auténtica. Tenía que resistir las fuerzas de coerción y lograr por sus propios esfuerzos la libertad creadora.

Un aspecto limitante de su teoría de libertad creadora es la carencia de criterios adecuados para poder reconocerla en todas sus ocurrencias tanto en la vida personal como en la vida social. ¿Ofrece Korn un análisis suficientemente claro de esta libertad para que sea probable que cualquier acto sea clasificado como un ejemplo o no de ella? Es claro que por medio de su presentación es posible reconocer algunos de tales actos. Pero es significativo notar que por regla general ya pudiera haber sido posible incluirlos en tal clasificación sin la ayuda de los escritos de Korn. Se presenta primeramente este problema de clasificación en los casos más discutibles y es precisamente en este contexto donde Korn no habla con la precisión deseada.

Es muy importante notar que la importancia de Korn en su desarrollo del tema de la libertad creadora tiene grandes alcances en la influencia cultural derivada de su actuación personal y de sus escritos profesionales. Al mismo tiempo existe la posibilidad de que la frase llegue a tener o una significación superficial o una interpretación extraña a su intención original de parte de los no bien enterados en el espíritu de Korn.

Una dificultad que Korn confrontaba en tratar la libertad social y política (o económica) se presentó a causa de su epistemología. Aunque no es posible solucionar tales problemas cuando se les trata

---

<sup>25</sup> "Apuntes Filosóficos", *Obras completas*, pág. 337.

solamente con los métodos y presuposiciones hallados en las ciencias físicas, como Korn reconocía, tampoco es posible separarlos en una forma tan definitiva de las ciencias naturales en la manera epistemológica en la cual Korn lo propone hacer. Es decir, que al incluir los problemas de esta esfera dentro del orden subjetivo en la forma en que Korn lo hizo, se creaba otros problemas para sí mismo que no le era posible resolver dentro del método en que obraba. Es clara una de las razones que impulsaron a Korn a presentar el problema en esta forma. Quería proteger la actividad de esta esfera de la necesidad que caracterizaba su orden objetivo. Únicamente donde había la coerción y no la necesidad le era posible tener la plena libertad creadora, que podía esforzarse en contra de aquélla pero no en la misma forma en contra de ésta. La tensión que prevalece en sus sistemas entre el orden subjetivo y el objetivo de la conciencia, también caracterizaba hasta cierto punto la relación entre la libertad ética y la económica. Korn mismo estaba tan preocupado en guardar la libertad ética en contra de la coerción de la frase "económica" como estaba en guardar la libertad del orden subjetivo en contra del determinismo del orden objetivo.

Korn se distinguía por su esfuerzo en promover lo que Karl Popper ha llamado la sociedad abierta. Se manifiesta en su apoyo a procesos democráticos y en su oposición a dictaduras políticas. El gobierno necesitaba fuerza suficiente para garantizar el orden público y para promover el bienestar común. Sin embargo, había límites de su actuación. Korn reconocía que el énfasis sobre el orden podía llegar fácilmente al punto de sofocar la libertad creadora. Su filosofía no aclara los criterios mediante los cuales es posible reconocer el punto fijo donde los actos del gobierno o la autoridad quitan la libertad creadora en todos los casos. (Tampoco lo han hecho en forma completamente satisfactoria otros filósofos y este punto sigue siendo un problema central en la filosofía social contemporánea.) Al mismo tiempo Korn se daba plena cuenta de que la relación entre los actos del gobierno o la autoridad y el logro de la libertad creadora máxima era dinámica. En algún sentido no podía tener un punto fijo para

todos los tiempos y todas las circunstancias, lo cual representaría una relación estática y no dinámica entre ellos. Mientras que existe esta relación dinámica donde el orden es necesario para el logro de tal libertad y la libertad creadora se fija como una meta del orden, las condiciones necesarias para la libertad creadora ponen límites a la posibilidad de la actuación de los representantes del orden. No es extraño que ciertos representantes de orden excesivo quieran minar la influencia de Korn en tiempos recientes, y que Korn llegara a ser una fuente de animación para los que se esfuerzan en contra de infringimientos de sus derechos humanos, tales como el libre examen, la libertad de prensa, la libertad religiosa, y la cátedra libre. Esta es una de las razones por las cuales la filosofía de Korn vivirá en la historia de la América del Sur. Es un símbolo de libertad para los que quieren ser libres de la tiranía del orden institucional y una piedra de tropiezo para los que quieren sofocar tal libertad. Únicamente en la sociedad abierta es posible lograr la libertad creadora de Korn.

Si Korn hubiera aclarado más en su filosofía el problema de las proposiciones sintéticas *a priori*, habría conseguido una posición más amplia desde la cual podría haber desarrollado sus ideas importantes de la libertad creadora y a la vez criticado las ideas de los deterministas. El mismo reconoció el lugar significativo que este problema ha desempeñado en la filosofía moderna y particularmente en la filosofía de Kant. Criticó a los filósofos que dejaron de reconocer que proposiciones analíticas *a priori* no tenían contenido alguno en cuanto al orden objetivo. Korn propuso erigir sus ideas filosóficas por medio de proposiciones sintéticas. No se resuelve en forma satisfactoria el problema que surge en tal caso al tratar con proposiciones de alcance universal y necesario acerca del orden objetivo. Kant proveyó para tales proposiciones por medio del empleo de proposiciones sintéticas *a priori*. Aunque Korn rechazó la formulación de Kant con respecto a esta cuestión, no justificó adecuadamente en su propio sistema ejemplificado en *La Libertad Creadora*, la manera en que le era posible tal universalidad y necesidad a proposiciones referentes al

orden objetivo<sup>26</sup>. Es claro que rechazó cualquiera solución que convirtiera la universalidad y necesidad del orden objetivo en principios ontológicos, puesto que en su sistema las tuvo que limitar a la esfera de la epistemología. Este dilema sigue en pie para Korn. Las leyes de la ciencia en cuanto a su universalidad y necesidad rigen sin excepción en el orden objetivo<sup>27</sup>. Al mismo tiempo, es posible para él formular estas leyes únicamente sobre la base de la experiencia, pero la experiencia jamás puede alcanzar la universalidad o la necesidad<sup>28</sup>.

Otra manera tradicional de justificar tales proposiciones propone basarlas en postulados metodológicos. Korn creía que ellas tenían más significación y fuerza que meros postulados metodológicos. Si no fuera así, Korn no pudiera haberse justificado al decir en *La Libertad Crea-*

---

<sup>26</sup> Esta carencia de clarificación adecuada hace difícil una discusión de este tema en las obras de Korn. A veces propone que la necesidad y universalidad son características de categorías más generales mediante las cuales se organizan los conceptos de la conciencia. Tales categorías pueden ser modificadas. (*La libertad creadora, Obras completas*, pág. 219. El concepto de la ciencia, *Obras completas*, pág. 256).

En otras ocasiones mantiene que el orden objetivo (de la conciencia) se caracteriza por "normas necesarias o leyes". "En tanto el orden físico se actualiza, encadenado inexorablemente en efecto a su causa, sin propósito, sin finalidad, amoral e impasible". (*La libertad creadora, Obras completas*, pág. 224.) Frases de esta clase dependen de proposiciones sintéticas *a priori* puesto que son sintéticas sin que sea posible llegar a ellas mediante la experiencia. En este sentido son *a priori*, puesto que son anteriores a la experiencia.

Korn rechaza la crítica del Dr. Rougés sobre la base de que éste le acusó de una posición metafísica. Con razón hizo objeción a esta forma de crítica del Dr. Rougés. Es claro que Korn quería evitar referencias metafísicas en su sistema, aunque él mismo reconoció que algunas de sus frases llevadas de su contexto pudieran ser interpretadas en forma metafísica no pensada por él. Sin embargo, la crítica del Dr. Rougés puede ser extendida a otro nivel, es decir, a las bases epistemológicas sostenidas de parte de Korn. Le es posible defender el determinismo atribuido al orden objetivo (en *la Libertad Creadora*) solamente por justificar su empleo de alguna forma de proposiciones sintéticas *a priori*.

<sup>27</sup> "La Libertad Creadora", *Obras completas*, págs. 224-225. Después de volver a leer varios escritos de Korn para determinar si es justa esta crítica de él, es preciso reconocer que él no habla siempre con la misma confianza acerca de proposiciones universales y necesarias. Se nota particularmente en obras posteriores una tendencia a criticar "conceptos universales" como la universalidad y la necesidad de su orden objetivo. (*Apuntes filosóficos, Obras completas*, pág. 307). Quizás él mismo no estaba satisfecho con su solución anterior y se manifiesta una inquietud intelectual para resolver este problema difícil.

<sup>28</sup> "Esquema gnoseológico", *Obras completas*, pág. 247. Debe señalarse que Korn se daba cuenta de que Hume y otros han demostrado que es imposible llegar a conceptos universales y necesarios mediante la experiencia sensual o el método *a posteriori*. "Introducción al estudio de Kant", *Obras completas*, pág. 385.

dora que el determinismo era universal y necesario en el orden objetivo. También le hubiera sido posible señalar una falacia en los argumentos de los deterministas en haber postulado la universalidad y la necesidad, luego de haber probado el determinismo mismo — un *petitio principii*. Aparentemente Korn quería atribuir tales conceptos al hábito de la mente de formar conceptos y generalizaciones de índole cada vez más general hasta el punto de incluir todas las faces de la experiencia que se podían subsumir debajo de ellas. En tal caso surge el problema de nuevo. ¿Cómo se sabe que tal hábito de la mente forma conclusiones ciertas? Si él hubiera contestado tal pregunta por decir que se debía a causa de las formas mediante las cuales la mente construía su experiencia, habría sido consistente con la tradición kantiana y he ahí el sintético *a priori* de nuevo. De hecho, esta es una raíz de las tendencias escépticas que tendían a caracterizar una gran parte de la filosofía teórica de Korn, pero que aparentemente no la extendía siempre a proposiciones universales y necesarias del orden objetivo <sup>29</sup>.

Korn hubiera sido más consecuente con su sistema si hubiera propuesto la alternativa de considerar tales principios como la universalidad y la necesidad como postulados del método científico. En tal caso, el determinismo no hubiera caracterizado tanto el orden objetivo como la manera en que el cientista procuraba estudiarlo y llegar a una posición ventajosa para controlarlo y dominarlo. También tal solución le habría dado a Korn otras bases para criticar a los deterministas por señalar que el determinismo de que se trataba pertenecía a su manera de estudiar los hechos del orden objetivo y que no habían demostrado su tesis principal — que los hechos del orden objetivo como los del subjetivo estaban determinados. Debe acreditársele a Korn su insistencia en que los dos órdenes de su sistema tenían métodos distintos para llegar a los hechos dentro de sus esferas y que el éxito de un método en una esfera no era base para asegurar éxito

---

<sup>29</sup> "Kant", *Obras completas*, pág. 388. Vale la pena recordar lo que Korn dijo acerca de este problema en la filosofía de Kant. "Si esta fuera una deficiencia del pensamiento kantiano sola cabría deplorar que de tantos la han señalado ninguno haya logrado subsanarla". "Kant", *Obras completas*, pág. 392.

igual en otra. También vale la pena reconocer que este problema sigue en la filosofía actual sin que haya una conclusión satisfactoria para todos <sup>30</sup>.

A veces Korn parece acercarse a una solución a los principios sintéticos *a priori* propuesta por C. I. Lewis <sup>31</sup>. Este llama tales proposiciones pragmáticas *a priori*. Tales proposiciones crecían de la experiencia en una manera semejante a proposiciones acerca de normas éticas en Korn. Mientras que representan la mejor formulación a que la mente podía idear hasta el momento para solucionar sus problemas, carecían de rigidez. Si el cientista encontraba circunstancias en las cuales estas formulaciones no cabían le era posible modificarlas a base de la experiencia nueva y creciente. Korn permitía tal procedimiento en el orden subjetivo y en esta forma llegó a construir una teoría dinámica acerca de este orden. Aunque Korn utilizó hasta cierto punto el mismo principio en el orden objetivo si lo hubiera aplicado más consecuentemente, quizás habría desarrollado una de las teorías más satisfactorias acerca de "principios universales y necesarios" en la filosofía actual. Su deseo de reconocer las contribuciones aún en las teorías que rechazó, quizás influyó a que les otorgara más consideración de lo que ellas merecían.

Una limitación técnica que se halla a veces en los escritos de Korn es la falta de precisión en aclarar el sentido de varios términos principales. Algunas de sus definiciones suelen ser circulares. También deja de proveer en algunos casos los criterios adecuados para facilitar la identificación exacta de los casos incluidos o excluidos en sus conceptos. Por ejemplo, escribe, "Llamaremos valoración a la

---

<sup>30</sup> Parece que el científico práctico emplea proposiciones sintéticas *a priori* para llegar a conclusiones que tienen una necesidad y universalidad en tal caso. El problema sigue en el nivel teórico, ¿cómo es posible justificar proposiciones sintéticas *a priori*?

<sup>31</sup> *Mind and the World Order*, Charles Scribner's Sons, New York, 1929 (cf. Dover Publications, Inc., 1956) págs. 230-309. Hay buenas razones para creer que Korn se acercó a esta posición, y que quizás se anticipó a Lewis en el desarrollo de este punto de vista. No hay duda de que las semillas de este concepto fructífero están en los escritos de Korn. Por ejemplo, él escribe: "La necesidad práctica de su empleo [es decir de los conceptos como el espacio, la causa, la energía] como formas del conocimiento se impone, pero no llega hasta el punto de hacerlos irremplazables". *La Libertad Creadora, Obras completas*, pág. 219.

reacción de la voluntad humana ante un hecho. Lo quiero o no lo quiero, dice. Llamaremos valor al objeto de una valoración afirmativa <sup>32</sup>".

¿Son todas las reacciones de la voluntad humana ante un hecho valoraciones? Únicamente pueden ser así por una definición circular en la cual hace que la significación de la voluntad humana se limite a valoraciones. Por ejemplo, en la valoración estética, ¿no es posible que la voluntad misma esté quieta, dejando de querer en el sentido de Schopenhauer? Entonces, será una valoración que se caracteriza no por una reacción positiva, sino por el dejar de actuar de parte de la voluntad humana. También otra distinción se presenta entre el acto de responder al objeto valorado y la evaluación crítica que la persona hace del objeto mismo. En el último caso entran criterios intelectuales en forma más definitiva que en aquel caso donde la respuesta puede ser más emocional. Además, es de dudoso valor definir "valor" por el empleo de "valoración" para aclararla.

En Korn se encuentra una situación un tanto paradójica. Por un lado Korn manifiesta, de vez en cuando, una cierta impaciencia con discusiones semánticas detalladas. Por otro lado en algunos casos se ejemplifica un maestro superior en hacer distinciones analíticas entre términos básicos en una discusión. Por ejemplo, en su "Epístola Antipedagógica" al Dr. Saúl A. Taborda presenta una discusión de varios sentidos del vocablo "ley" y señala que el empleo equívoco de éste en literatura pedagógica, puede resultar en el uso de un "vocablo hueco pero peligroso por lo sugestivo <sup>33</sup>".

---

<sup>32</sup> Axiología, *Obras completas*, págs. 269-270.

<sup>33</sup> En este contexto es importante notar que la proximidad de la filosofía y "las letras" en las facultades latinoamericanas tiene varias ventajas, incluyendo la instrucción de los estudiantes de la literatura y de los idiomas en ideas filosóficas y viceversa. Si se hace al costo de un fuerte intercambio de ideas entre los profesores y estudiantes de la filosofía y los de las ciencias empíricas y formales, puede resultar en una enseñanza menos rigurosa en los aspectos analíticos y formales de la filosofía. Korn mismo estaba formado en la manera de pensar de las ciencias empíricas y quizás una parte de su acumen crítico se debe a este hecho. Ciertamente se daba cuenta de la necesidad del estímulo total de las actividades presentes en una cultura para el desarrollo relevante y máximo de las filosofías halladas allí. *Obras completas*, pág. 648.

Mientras que la filosofía no puede limitarse al análisis agudo de términos semánticos, como Korn bien comprendía, al mismo tiempo tal análisis se necesita para desarrollar nítidamente el tema que se discute.

Aunque Korn empleó agudamente el análisis y la lógica en varias partes de sus escritos, es posible que por su manera de criticar la manera de otros en usarlas que él haya creado una actitud no favorable en la mente de algunos de sus lectores en contra de este análisis detallado de la filosofía y de la lógica formal hasta el punto de no haber proveído el estímulo de este tipo de filosofar para el desarrollo completo de la materia filosófica.

Es interesante comparar la obra de Korn con la de Unamuno y de Berdjajev. En algunos sentidos Korn y Unamuno llegaron a conclusiones semejantes referentes a ciertos problemas en la filosofía religiosa. Los dos están de acuerdo en que no es posible resolver los problemas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma mediante las pruebas de la razón crítica. Unamuno procede a desarrollar su sentido trágico de la vida en la cual los sentimientos de la vida justifican la afirmación de su esperanza en la inmortalidad. Al mismo tiempo la agonía del alma con el anhelo de la inmortalidad provee las bases para señalar límites de las conclusiones posibles derivadas de la razón. Unamuno escribía como una persona atormentada por dudas racionales, pero insistía con Pascal que el corazón tenía razones de las cuales la mente no sabía. Korn no simpatizaba con tales tendencias irracionales como una parte integrante de una filosofía. Si no le era posible llegar a ciertas conclusiones mediante un método crítico de la filosofía, no era esa razón para atormentar el espíritu tratando de vencer la imposibilidad de llegar a ciertas conclusiones que el corazón anhelaba aceptar. Es significativo notar que Korn permitía el discurso de tales temas pero tal discurso no estaba en un nivel filosófico, sino en un nivel poético semejante a cuestiones metafísicas. Aunque la posición de Korn en cuanto a la metafísica es inadecuada debida en parte a su gnoseología, su actitud se muestra más filosófica que la de Unamuno. Korn se daba cuenta de que se necesitaban criterios rigurosos para justificar creencias filosóficas, y

que la práctica de Unamuno permitiría la entrada del irracionalismo en la filosofía. Desde el punto de vista de Korn, Unamuno tendría razón en desarrollar sus ideas como poeta, dando expresión a sus sentimientos, pero no como filósofo, puesto que abandonó una base crítica para expresarlas <sup>34</sup>.

El escepticismo de Unamuno concierne más a los problemas religiosos y metafísicos, mientras que el de Korn está dirigido a problemas técnicos, en la axiología y la epistemología, y en cualquiera solución que alegaba ofrecer fórmulas fijas y dogmáticas en su resolución de un problema filosófico. El escepticismo de Unamuno estaba encaminado a abandonar una filosofía rigurosa para tomar consuelo con sus sentimientos y el sentido trágico de la vida. Las tendencias escépticas de Korn le dirigían a las necesidades de llevar a cabo las metas de la libertad creadora. El escepticismo de Unamuno se enfocaba en cumplir con los deberes de esta vida de modo que la persona mereciera la vida inmortal. El escepticismo de Korn termina en esfuerzos para hacer que los órdenes de la naturaleza y de la sociedad se rindan más para el bienestar social y el adelanto moral y espiritual de los seres humanos en esta vida <sup>35</sup>.

Korn y Berdjaev afirmaron la importancia central de la libertad creadora en sus filosofías, puesto que la filosofía de ambos se edifica alrededor de este tema. Sin embargo, el método de justificar sus conclusiones se distingue en una forma radical. Berdjaev desarrolla una metafísica que Korn hubiera rechazado no solamente por razones críticas, sino también por haber envuelto el problema de la libertad creadora en discusiones no necesarias. Korn hubiera aplicado el principio del parsimonio de Occam, señalando que la base de la libertad creadora es más sencilla de la que Berdjaev propone <sup>36</sup>. Al mismo tiempo Korn se daba más cuenta de la importancia del orden en el logro de la libertad creadora que el punto de vista de Berdjaev per-

---

<sup>34</sup> "El porvenir de la filosofía", *Obras completas*, pág. 600. "Carta al Dr. Alberto Rougés", *Obras completas*, pág. 265.

<sup>35</sup> "Einstein y la filosofía", *Obras completas*, pág. 370.

<sup>36</sup> "La Libertad Creadora", *Obras completas*, págs. 225-236.

mitía. Mientras que Korn advocaba un esfuerzo constante en contra de las tendencias coercivas del ambiente natural y cultural para la realización de esta libertad creadora, insistía que la tensión entre la libertad y la coerción había de permanecer<sup>37</sup>. La libertad no debía aniquilar las fuerzas de la coerción, sino que debía dominarla y subyugarla para librar las fuerzas creadoras del espíritu humano. Korn hubiera criticado a Berdjaev no por la tendencia de su filosofía en llevar la libertad creadora, sino por sus tendencias casi anárquicas que hubieran destruido la libertad que él proponía sostener. Korn también tiene un punto de vista más sano en cuanto a las contribuciones pasadas de la sociedad en la actividad creadora. Berdjaev casi interpreta la sociedad como el enemigo de la obra creativa y como la fuente de la mediocridad y no de la creatividad. Mientras que Korn reconocía que la sociedad podía ejercer una fuerza coerciva sobre el individuo, quitándole sus tendencias creativas, al mismo tiempo se veía que en muchos sentidos la obra creativa no se desarrollaba en aislamiento del medio social sino que la sociedad proveía herramientas y un estímulo para tal obra<sup>38</sup>. Mientras que Berdjaev emplea más la imaginación en su manera de desarrollar la libertad creadora y su prosa es más estimulante, Korn emplea un método crítico con prosa más preciso.

Al terminar este ensayo es de reconocer que no ha sido posible presentar en forma completa o adecuada o las contribuciones de Korn al desarrollo de la filosofía o una crítica comprensiva de su filosofía total. Estas críticas técnicas no deben ser interpretadas de tal forma que oscurezcan o la calidad superior de la filosofía misma de Korn o su contribución fundamental a la renovación filosófica en su cultura, o la influencia y estímulo que su actuación filosófica ha tenido en su ambiente. Se las presenta en el espíritu de Korn cuando escribió al Dr. Carlos Cossio: "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

---

<sup>37</sup> "Croce", *Obras completas*, pág. 414.

<sup>38</sup> *Axiología*, *Obras completas*, pág. 296.

concentración íntima que exige un estudio como el suyo, entre nosotros, está de más <sup>39</sup>". En muchos casos queda la suerte de los filósofos más significativos que otros sujetan sus ideas a un examen riguroso y alegan errores en contra de los cuales ellos pudieran haberse defendido bien.

Korn está en la cumbre con los más capacitados filosóficamente en la historia de la América Latina. En él se ven combinados una filosofía del devenir y de la libertad creadora <sup>40</sup>. Reconocía la necesidad del proceso dinámico aun en las instituciones sociales. No cometió la falacia de creer que todas las estructuras previas padecían de defectos mientras que las estructuras recomendadas por él para corregir tales defectos del pasado, fueran capaces de perdurar para siempre. Al apoyar una filosofía del devenir, se daba cuenta de que los planes apoyados para su tiempo habían de ser sobrepujados por otros en el porvenir. Era completamente extraña a su perspectiva la idea de que habían formas platónicas, fijas e intractibles mediante las cuales la estructura de instituciones había de determinarse para siempre. Proponía un punto de vista que proveería la corrección continua de los actos del pasado a la luz de las necesidades del presente y de los anticipados para el futuro <sup>41</sup>. Sin embargo, este proceso de devenir aun en instituciones sociales, tenía ciertos principios para guiarlos dentro de límites estables. Primero entre ellos para Korn era la libertad creadora que había de lograrse tanto en la vida personal como en las instituciones sociales.

WILLIAM J. KILGORE

Baylor University, Waco, Texas

---

<sup>39</sup> "Carta al doctor Carlos Cossio", *Obras completas*, pág. 639.

<sup>40</sup> "La libertad creadora", *Obras completas*, pág. 223.

<sup>41</sup> "Nuevas bases", *Obras completas*, pág. 203.



## ALEJANDRO KORN ANTE EL PROBLEMA DE LA METAFISICA

Alejandro Korn fue un auténtico filósofo y el más eminente entre todos los fundadores de la verdadera tradición filosófica de Argentina. Alejandro Korn fue un antipositivista sincero, valiente y objetivo. Estas dos afirmaciones, estos dos juicios valorativos, que no podrán ser negados en serio por nadie, implican tanta esencialidad que pareciera nos fuese posible situar, sin más, su actitud ante el problema metafísico. Porque cómo podría afirmarse de un filósofo que es auténtico filosófico sin metafísica? Cómo sería posible afirmar de un filósofo que es antipositivista sin que se fundamentara en sólidas bases metafísicas? Al menos a primera vista, eso sonaría a un contrasentido. Sin embargo, palabras suyas son éstas: "...yo no he tratado ningún problema ontológico. A lo menos no he querido tratarlo, si bien la metafísica en ocasiones se nos cuela a pesar de todas nuestras precauciones."<sup>1</sup> Como se puede apreciar, Korn no se coloca en la misma línea que adoptaron otras figuras filosóficas hispanoamericanas, no obstante sus numerosas afinidades, como Deustua en el Perú, Vasconcelos en Méjico, Molina en Chile.

Pese a todo, es correcta la afirmación de que Korn es antipositivista, pero no es menos cierto que su pensamiento no se organizó al hilo de una controversia con el positivismo; más bien, al positivismo lo mira desde lejos y desde gran altura, como cosa superada y definitivamente fallada. Su filosofía no se contrae a ningún marginal "anti"; su filosofía tiene carácter positivo, es lo que es, y, porque es

---

<sup>1</sup> *Sistema Filosófico*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1959. (Siglas: S.F.); pág. 144.

lo que es, tiene que ser, como consecuencia insoslayable, no sólo antipositivista, sino también anticientifista, antiescolástica, antimaterialista, antirracionalista. Por consiguiente, lo que su filosofía sea no será descubierto por los sistemas que atacó, sino por lo que medularmente es. No ocurrirá lo mismo si la confrontamos con la metafísica; el examen de su actitud ante la metafísica puede eficazmente mostrarnos el valor innegable del legado filosófico de Alejandro Korn.

Nuestra exposición será directa y objetiva; se basará en las conclusiones que hemos sacado de la lectura personal de sus obras. Nuestro plan se ceñirá fundamentalmente a estos puntos: a) qué juicio le merecen a Korn los sistemas metafísicos que gravitan en la filosofía actual; b) cómo valoriza el problema metafísico en sí; c) cuál es la actitud personal que asume ante la metafísica.

Alejandro Korn se halla implantado en la tradición de la filosofía moderna plenamente; admite sin regateos las limitaciones del hombre, las limitaciones de la razón humana, iniciadas por el empirismo inglés y consumadas por Kant. Ni desborde ni disminución; su filosofía aspira a actualizarse dentro de la medida exacta de las posibilidades del hombre. Su sistema ha sido definido como un idealismo crítico; preferimos describirlo a colgarle una etiqueta esfumante.

Korn posee una doctrina clara, rotunda y sistematizada. Su estructura comprende tres dimensiones: la ciencia, que es estudio de los hechos, de la realidad objetiva; la filosofía que se identifica con la axiología, y la metafísica — la ontología — cuyo objeto sería la razón última del universo. La ciencia y la filosofía se fundamentan en la experiencia: la experiencia externa para la ciencia, y la experiencia interna para la filosofía. La metafísica no arraiga en ninguna experiencia eficaz por la cual pueda ser conocimiento universalizado. Los objetos de su meditación filosófica están perfectamente deslindados: la ciencia estudia el macrocosmos, la filosofía busca la comprensión del microcosmos y la metafísica apunta al metacosmos, o sea: "La causalidad, la finalidad y la síntesis mística de ambas, el alfa y el omega en su conjunción<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> S. F.: pág. 147.

Conviene que pormenorizamos el contenido que Korn confiere a la metafísica. En el sentido más amplio, la metafísica para el maestro argentino viene a ser "un proceso mental común a todos los órdenes de la actividad psíquica. Es parte integrante de la ciencia, del arte y de la religión"<sup>3</sup>. Y esto porque la metafísica apunta a un objeto que le es exclusivo, es decir, el principio absoluto sobre el que reposa una visión total del cosmos<sup>4</sup>. Para Korn, la metafísica, purificada de todo ingrediente extraño, señaladamente del religioso, es: o el conjunto de hipótesis de determinados conceptos a los cuales se remiten, para sostenerse, la experiencia externa y la interna, o bien el tratamiento especulativo de ese principio supremo, fundamento y razón del ser de los seres. En otras palabras, el objeto de la metafísica es para Korn el objeto tradicional; por influencia determinante de Kant, entiende Korn por metafísica lo que Kant entendió y lo que Kant declaró como racionalmente imposible.

Lo fundamental del problema metafísico estriba en lo siguiente: el concepto de lo absoluto implica una finalidad absoluta lo que engendra un hecho de conciencia que coacciona al hombre a hacerse la pregunta: ¿Esa finalidad se realiza en el individuo o bien cada uno de los individuos colabora en un proceso universal, supraindividual? Si se acepta esto último — que es lo más natural al instante metafísico de la naturaleza humana —, se presenta el problema de cómo explicarse la conjunción o participación de la particular con lo universal, de la existencia individual con el Ser. El hombre — afirma Korn — posee tres respuestas distintas, sin que exista contradicción entre ellas: la respuesta metafísica, la estética y la religiosa. No se excluyen ellas porque proceden de la misma raíz<sup>5</sup>. Esto nos revela el porqué de que la metafísica aparezca en la historia de la filosofía fuertemente mezclada con la religión. Más todavía; Korn, para caracterizar la metafísica, toma como punto de partida a la religión o mito

---

<sup>3</sup> *De San Agustín a Bergson*. Editorial Nova, Buenos Aires, 1959. (Siglas: A. B.), pág. 147.

<sup>4</sup> S. F.; pág. 51.

<sup>5</sup> *La Libertad Creadora*. Talleres gráficos, Olivieri y Domínguez, La Plata, 1922. (Siglas: L. C.); pág. 74.

religioso, manifestando así que el objeto de ambas es el mismo, lo cual lo registra como perteneciente a una opinión muy actual y poderosa. Aunque este punto ha de ser tratado más adelante, creemos es oportuno exponer aquí algunos aspectos. La diferencia entre la metafísica y la religión se halla en esto: cuando la razón se apodera de lo sobrenatural, la fe cede su lugar a la razón, a la reflexión lógica; la metafísica es una racionalización de los objetos metacósmicos regulada por la lógica. Sin embargo, la autonomía de la razón frente a la religión ha sido y es muy relativa; desde luego, durante muchas centurias la metafísica ha sido sumisa servidora de la religión, aunque desde el Renacimiento, por lo que hace al Occidente, ha venido operándose una clara emancipación. Mas esto de ninguna manera contradice lo que más adelante se expondrá en el sentido de que de hecho existe en muchos sistemas modernos una transferencia de la metafísica a la religión.

Korn se enfrenta contra toda manifestación o toda pretensión de construir una metafísica, o sea, la aventura de suprimir los insalvables dualismos inherentes a la conciencia del hombre. Para él existen cuatro tipos de metafísica en nuestros tiempos, si descontamos la pseudometafísica científicista a la que considera como un innoble epígono del positivismo: la metafísica racionalista, la metafísica dialéctica, la metafísica del sentimiento y la metafísica aflorada en la fenomenología hurseliana. La primera llegó a su fin por la crítica demoledora de Kant. Desde entonces, todo intento de hacer metafísica por medio de la razón ha tenido que abortar necesariamente. Korn acepta en todos sus extremos esta parte de la obra kantiana; en esto se confiesa kantiano ortodoxo: "Un siglo después — escribe — de la crítica de la razón pura, no debiera ser necesario demostrar la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Las tentativas post-kantianas, por atrevidas y geniales que hayan sido algunas, no han desmentido ni superado la obra fundamental de la filosofía contemporánea." <sup>6</sup> El razonar esta afirmación fue para Korn una idea obsesionante. En concreto, qué juicio le merecen los sistemas metafísicos

---

<sup>6</sup> L. C.; pág. 79.

que se han sucedido después de Kant? La lógica racionalista no puede resucitar ya, pero como la metafísica es una tentación persistente, ha renunciado a un modo para presentarse de otro y para ello adopta otro método. Es lo que hizo Hegel para quien Korn no escatima elogios; Hegel se inventa un nuevo método, el método dialéctico, y cambia de signo la metafísica: ya el problema central de ésta no será la del ser sino la del devenir, con el resultado deleznable de concluir en "un esquema del proceso histórico" <sup>7</sup>. Y sus discípulos no han adelantado un paso después del maestro; si éste fracasó, también fracasaron sus seguidores, inclusive Croce y Gentile <sup>8</sup>.

La metafísica apoyada en última instancia en el sentimiento, tiene como principal representante, según Korn, a H. Bergson. Para el pensador argentino Bergson es el principal representante de la filosofía actual y el que ha determinado la regresión de nuestros días a la metafísica, hecho que ya en sus postrimerías — el año 1935 — registró de muy vigorosa manera. Ve en Bergson el intento más serio post-kantiano para construir una metafísica, robando — digámoslo así — la vuelta a Kant, burlando el inexorable bloqueo establecido por la *Crítica de la Razón Pura*. Pero, si bien realizó su intento con mucha mayor originalidad que otros, el resultado de los afanes de Bergson ha sido tan desafortunado como el de los otros. Bergson — viene a decir Korn — establece una división en el seno de la realidad: lo inorgánico y lo vital. Este dualismo queda nulificado por la supresión de uno de los términos, porque, según el filósofo francés, la realidad no está constituida por lo material, sino que por lo espiritual. El espíritu o el impulso vital, que es lo único, forma la realidad verdadera; lo restante queda reducido a una mera representación mental. El órgano adecuado para alcanzar esa auténtica realidad es, no la razón, sino la intuición. La metafísica bergsoniana arraiga en el ímpetu vital, el cual será lícito identificarlo "con esa entidad vaga que llamamos Dios. Pero este Dios, este ímpetu vital,

---

<sup>7</sup> L. C.; pág. 50.

<sup>8</sup> *Ensayos Críticos*. Colección Claridad, Buenos Aires, s. f. (Siglas: E. C.); pág. 125 y sigs.

es necesario explicarlo: hay que vincular sobre todo al hombre, a la vida humana, con ese principio absoluto”<sup>9</sup>. Una de las originalidades que más acreditan el pensamiento de Bergson reside en que ha abandonado para la metafísica la razón y ha hallado otra facultad cognoscitiva para el vuelo metafísico: la intuición. Así lo reconoce expresamente Korn<sup>10</sup>. El sistema de Bergson engendró honda esperanza en sus discípulos por lo que se refiere a la metafísica, durante la primera fase de este sistema. Después de larga espera, llegó lo que podría denominarse su coronamiento metafísico: en 1932 apareció “Le deux sources de la morale et de la religion”; Korn, aunque no cita expresamente la obra, la ha estudiado y se refiere a su contenido en varios lugares. Y con manifiesta desilusión: toda su ética —viene a decir— se funda en el valor absoluto de los valores, valor absoluto implantado en la raíz de la religión: “Y entonces — escribe — nos encontramos otra vez ante el final trágico de toda la metafísica moderna... 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.”<sup>11</sup> Pareciera que con el fracaso de Bergson se terminarían para siempre las esperanzas de Korn.

Las aspiraciones de hacer metafísica que Korn creía ver en la fenomenología de Husserl, le producen un sentimiento muy vivo de repugnancia. Los fenomenólogos —resumimos los juicios de Korn— se han inventado también sus métodos para hacer su metafísica, y no titubean en definir al conjunto de sus conclusiones como “ciencia rigurosa”<sup>12</sup>. La intuición meta-empírica con la que pretenden captar esencias absolutas, no pasa de ser una triquiñuela. Hechas todas las reducciones que impone su método, lo que queda es “un fantasma irreal”. Esas esencias puras son irremisiblemente vacías. La pretensión de hacer metafísica, prescindiendo de la ontología, es una sinrazón<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> E. C.; pág. 108.

<sup>10</sup> A. B.; pág. 131.

<sup>11</sup> E. C.; pág. 108 y sigs.

<sup>12</sup> A. B.; pág. 88.

<sup>13</sup> S. F.; pág. 50 y sigs.

En el ensayo titulado "La regresión metafísica"<sup>14</sup>, escrito con un acento trágico y pesimista, nos ofrece el balance de lo que ha llegado a ser la metafísica en nuestros tiempos: Por la reacción, en principio muy justificada, contra el positivismo, se ha caído en el extremo, injustificadamente, de la metafísica. Y con falta de pujanza y originalidad intelectuales, absoluta; falta hoy el genio filosófico de potencia creadora; en lugar de genios, tenemos pobres epígonos, cuyo trabajo "se reduce a investigaciones metodológicas; a bases, fundamentos, fundamentaciones de una metafísica venidera"<sup>15</sup>. Todas estas tentativas implican una regresión pusilánime al pasado; de donde el lastimoso espectáculo que ofrece hoy la filosofía: el neorracionalismo, el neotomismo, el neoespiritualismo, el neokantismo...

El problema medular de toda metafísica es resolver el eterno dualismo que, siendo el mismo, reaparece en cada época en forma distinta. El dualismo que actualmente se hace presente a la aventura de la metafísica, es el dualismo con que se cierra el siglo XIX, representado por las ciencias físico-matemáticas y por las ciencias de la cultura; esto es: la necesidad y la libertad. ¿Qué ha logrado la metafísica moderna en este punto? muy poco o nada. Hoy se repite el hecho de siempre: o se sigue la vía trazada por el viejo racionalismo y se recae en el dualismo ontológico; o bien, manteniéndose dentro de la conciencia, se atiende al fenómeno y se resuelve el dualismo sacrificando a uno de los "mellizos", es decir, a la materia o al espíritu. Sumisos a las circunstancias impuestas por la lucha antipositivista, los filósofos han adoptado la moda de sacrificar la materia, considerándola como simple e ingenua ficción de nuestra mente. Ha fracasado, pues, la metafísica moderna como la metafísica de todos los tiempos. Y termina el ensayo, manifestando la esperanza de que el movimiento actual de regresión a la metafísica terminará pronto<sup>16</sup>. En resumen: ni la razón ni la intuición pueden alcanzar las regiones metacósmicas. Tal es la conclusión a que llega Korn. Empero, su

---

<sup>14</sup> E. C.; pág. 120 y sigs.

<sup>15</sup> A. B.; pág. 89.

<sup>16</sup> E. C.; pág. 136.

actitud frente a la metafísica no estaría descrita a cabalidad con lo que se ha expuesto hasta aquí; se imponen otras determinaciones.

La imposibilidad de la metafísica constituía una de las convicciones personales de Korn más fundamentales. Ya lo hemos dicho antes: el pensamiento del filósofo argentino se halla fundamentalmente anclado en la "Crítica de la razón pura"; por consiguiente, para él el problema del saber es previo al problema del ser; primero hay que determinar el ámbito y las posibilidades de la razón; sin esto, nunca pisaremos tierra firme. Precisamente en esto estriba el gran mérito de la obra de Kant; la exploración de nuestra capacidad cognoscitiva y la valoración de nuestro conocimiento, efectuadas por el autor de la Crítica son definitivas. Pero esto, "cuanto sabemos del universo, se encuadra en el *modus cognoscendi*; ignoramos el *modus essendi*". Lo ontológico, lo metafísico, se sitúa más allá de nuestros alcances esenciales<sup>17</sup>.

Acogido, pues, Korn "a la sombra de Kant y aun a la de un Kant un poco pedestre"<sup>18</sup>, parte de una determinada teoría de la conciencia, la cual puede resumirse así: La conciencia es el continente de lo objetivo y de lo subjetivo, del yo y del no-yo. Fuera de esta conciencia no podemos conocer ni intuir nada, ni siquiera la misma conciencia en sí; ella es inaccesible a sí misma; sólo conocemos a través de ella. La conciencia nunca es conciencia pura, sin contenido; es acción y acción concreta<sup>19</sup>. Tampoco es una entidad de índole sustancial; la conciencia, tal como aparece, "es un proceso, es el conjunto de su contenido actual, siempre es conciencia de algo, nunca conciencia pura"<sup>20</sup>. Más aún; nuestro conocimiento es relativo a nuestra conciencia y, por consiguiente, es un fenómeno psíquico. No podemos alcanzar un conocimiento absoluto. Korn identifica la verdad con el conocimiento; es la misma cosa con dos nombres: "Conocimiento y verdad son un dualismo verbal"<sup>21</sup>. Por otra parte, la realidad

---

<sup>17</sup> A. B.; pág. 77.

<sup>18</sup> E. F.; pág. 145.

<sup>19</sup> L. C.; pág. 30.

<sup>20</sup> L. C.; pág. 70.

<sup>21</sup> S. F.; pág. 77.

para nosotros queda reducida al acto psíquico; y, con toda lógica, declara que "existir es estar en la conciencia; el enigmático ser está más allá y constituye el problema ontológico de la metafísica" <sup>22</sup>. Para que haya conocimiento ha de existir experiencia; ésta es la condición absolutamente necesaria para que podamos conocer, sea lo concerniente a la ciencia, sea lo que se refiere a la filosofía o axiología. Y si así es, todo conocimiento estará condicionado por la índole de la experiencia. Korn se desprende de Kant en la medida en que se acerca a Dilthey; por influencia del historicismo, declara que nuestro conocimiento, anclado en la experiencia, ha de ser hijo de su tiempo; por consiguiente: trunco, limitado, fragmentario, pero "es el conocimiento más cierto, el único que puede ser transmitido y comprobado... La noción de espacio y de tiempo es, pues, a la vez, la condición de la experiencia y su límite" <sup>23</sup>. De aquí que, por necesidad lógica, niegue terminantemente la posibilidad del conocimiento de lo absoluto; éste se nos escapa de los límites de nuestra posibilidad de nuestro conocimiento, en cualquier forma que se presente: "Ninguna intuición, ningún dato empírico, ningún raciocinio nos esclarece el concepto de lo absoluto, aunque sea el complemento ineludible de lo relativo." <sup>24</sup> Con estas palabras Korn ha contestado de antemano al problema de los alcances de la función de la lógica.

La filosofía actual, se pregunta en una forma u otra, lo siguiente: ¿No es permitido el paso de lo experimentable por principio a lo inexperimentable por principio? En otros términos: ¿no podrá ser la lógica un criterio de verdad para los niveles supraempíricos? Naturalmente, Korn lo niega rotundamente. Para él, es inmovible el principio kantiano de que el concepto sin contenido intuitivo, es nada, es una vaciedad; es una abstracción simbólica, desprovista de toda realidad <sup>25</sup>. La tesis kantiana la ve Korn apoyada en la experiencia filosófica de todos los tiempos en que se ha filosofado; estaba singularmente impre-

---

<sup>22</sup> S. F.; pág. 77 y sigs.; L. C.; pág. 16.

<sup>23</sup> S. F.; pág. 29.

<sup>24</sup> L. C.; pág. 72.

<sup>25</sup> S. F.; pág. 23.

sionado por el espectáculo de los sistemas filosóficos basados en la pura abstracción; sistemas muy lógicos, muy coherentes, pero opuestos entre sí. Si siguen rigurosamente la misma lógica, ¿cómo pueden concluir en tales incoherencias? Korn no se cansa de ponernos en guardia contra los estragos del uso desapoderado de la lógica. "La razón — escribe —, que jamás ha negado sus favores a nadie, desempeña sus funciones lógicas, dispuesta a demostrar cuanto se quiera, sea una concepción genial, sea una patraña inverosímil." <sup>26</sup> Aun dentro de un rigor lógico irrefutable, la lógica "entregada a su impulso abstracto, desvinculada de la intuición sensible, remata en el absurdo" <sup>27</sup>. En su afán antirracionalista, Korn ahonda más en este problema: finge la hipótesis de un sistema metafísico rigurosamente, auténticamente lógico, en el que no haya interferido motivo espúreo alguno. ¿Aún desde el punto de vista de la lógica, quedaríamos satisfechos? No; jamás habría unanimidad ante los resultados. ¿Por qué? Esta es su respuesta: "Todo depende de la premisa que se elija o de la finalidad que se persigue... el mismo delirio de los insanos no carece de lógica." <sup>28</sup> Pocos filósofos han sido en este punto tan claros y vigorosos como el pensador argentino. Una de las lecciones mejor aprendidas por nuestro filósofo de Blas Pascal es la de que tenemos que desconfiar de la lógica especulativa porque "el raciocinio siempre obedece a impulsos ocultos de nuestro espíritu y se presta a servir todos los deseos" <sup>29</sup>.

La función auténtica de la lógica está reservada para otros menesteres; la lógica constituye un instrumento imprescindible con el que la mente ha de contar en cualquiera de sus actividades legítimas; es decir, todas las conclusiones que se alcancen por esta vía, han de recibir para su validez "la confirmación pragmática"; tal comprobación es indispensable para todo concepto filosófico. Y dentro de los siguientes límites: "La función lógica del raciocinio se limita

---

<sup>26</sup> L. C.; pág. 75 y sigs.

<sup>27</sup> S. F.; pág. 29.

<sup>28</sup> S. F.; pág. 49.

<sup>29</sup> A. B.; pág. 44.

a establecer relaciones entre los hechos sin poder jamás por sí afirmar la existencia de uno solo.”<sup>30</sup> Bajo estas condiciones, la metafísica como ciencia es ciertamente un imposible. Si no nos es dado trascender la conciencia por medio de la razón, o en otras palabras: si no podemos alcanzar un conocimiento seguro sino dentro de la conciencia, empleando la razón controlada por la experiencia, los dualismos no podrán sintetizarse en un solo principio que los absorba, como pretende con insistencia secularmente permanente la metafísica. Korn lo tiene por evidente: si los dualismos son inherentes a la razón; si son consecuencia de nuestra estructura mental, se necesitaría de otra razón de grado superior para efectuar esa síntesis. La esencia de los dualismos es, según Korn, psíquica y no ontológica<sup>31</sup>. Que donde no hay razón, no existe el conocimiento científico, es un principio de la filosofía de Korn que debe interpretarse con criterio empirista. Si la razón abandona el plano donde la experiencia es posible, se transmuta en otra facultad, ya no es razón. De aquí las tristes experiencias intelectuales que lamentamos: podemos comparar — viene a decir Korn — los productos de la verdadera razón, fuente de tantos progresos intelectuales, con los productos de esa pseudorazón, que es la razón de los racionalistas de cualquier género: Ahí tenemos a ese Dios, pensado como principio absoluto por la metafísica espiritualista, ese Dios que rige todo, que lo ha previsto todo y que, por lo tanto, el concepto de él no puede armonizarse con nuestra libertad; un concepto vaporoso frente a un hecho de experiencia inmediata en nuestra conciencia. Y si en este plano ocurre esto, no va mejor el servicio en el plano de esa otra metafísica vergonzante que encontramos en el positivismo, el cual, “vacilante y con reticencias”, llega a la energía universal: principio absoluto también<sup>32</sup>. Para que fuera posible, pues, la metafísica, el hombre necesitaría de una facultad sobrehumana, una supra-conciencia, que diera como resultado una metapsíquica, “para penetrar en lo super-consciente”. Pero el propó-

---

<sup>30</sup> L. C.; pág. 63.

<sup>31</sup> E. C.; pág. 129 y sigs.

<sup>32</sup> E. C.; pág. 129.

sito ni es hacedero ni es original; Plotino ya se lo había imaginado <sup>33</sup>. Así entendemos este pasaje de Korn, bastante enigmático, por cierto.

Supuesto que la razón humana, cuando despega de la conciencia, deja de ser razón, cabe preguntarse en qué facultad se transmuta. Korn contesta que en la imaginación creadora; ésta es la responsable de todos los sistemas metafísicos de que nos da noticia la historia del pensamiento filosófico. El recurso a la imaginación creadora responde a un proceso psicológico complicado: la volición engendrada por la angustia del problema metafísico, determinadas convicciones irracionales, condensan en el espíritu del filósofo la necesidad de la pregunta por lo absoluto. Pero los motivos determinantes de cada caso, no pueden ser universales sino particulares, personales, por las razones que se verán más adelante.

Hasta aquí hemos expuesto las razones que Korn aduce para cimentar su negación de la posibilidad de la metafísica como producto de la razón teórica. Korn no sospecha que la Crítica de la Razón Pura pueda ser superada en forma alguna; se cierra a toda instancia de este género.

Lo hasta aquí dicho, no nos da los alcances precisos de su negación; Korn no se alista en el realismo ni en el idealismo, pero tampoco es escéptico. Con negar que la razón, la cual sólo relaciona conceptos plenos de contenido intuitivo, sea capaz de la metafísica, no niega la realidad ontológica; antes bien, la afirma con frecuencia y con vigor, porque una cosa es el conocer metafísico y otra, muy distinta, el problema metafísico: se niega el conocimiento, pero permanece en pie el problema: "...si es fácil el negar el conocimiento metafísico, no cabe negar el problema metafísico." <sup>34</sup> Enfocada así la cuestión, Korn señala con meridiana claridad las proyecciones del problema, encarándolo con toda decisión. Resumen de sus medulares reflexiones filosóficas podrían ser estas palabras suyas: "Se impone una conclusión paradójica: la metafísica es necesaria, la metafísica

---

<sup>33</sup> L. C.; pág. 71.

<sup>34</sup> S. F.; pág. 53.

es imposible.”<sup>35</sup>. El problema, pues, estriba en que ella se impone, en que es necesaria; si la crítica de la razón falla contra la posibilidad del conocimiento metafísico, “ninguna crítica extingue la necesidad metafísica”<sup>36</sup>. Al tratar esta cuestión de la necesidad de la metafísica, Korn pareciera que tiene en mente las célebres palabras de Emilio Meyerson: “El hombre hace metafísica con la misma naturalidad con que respira, sin pretenderlo y, sobre todo, sin ponerlo en duda.”<sup>37</sup> Es una exigencia tan arraigada en nuestra naturaleza como la necesidad natural de saber: “Quien quiera unificar en una cosmovisión amplia las contingencias de la vida y del mundo, por fuerza ha de remitirse a un principio absoluto, ha de construir el mito adecuado. Hará metafísica aunque lo niegue, aunque no lo quiera, a menudo sin darse cuenta.”<sup>38</sup> Resulta innegable que la necesidad de la metafísica se intensifica conforme la razón teórica va ahondando en el conocimiento, porque el conflicto del dualismo se agudiza en las mismas proporciones. Entonces, la urgencia de la metafísica no sólo aparece en el corazón, sino también en la razón; el hombre entero, integral, está necesitado de lo absoluto; su aspiración por el fundamento ontológico de la realidad íntegra, le viene de su naturaleza, de su esencia existencial. Existe el deseo imperioso de explicar lo conocido por lo desconocido<sup>39</sup>, explicación que abarca las cosas, y muy señaladamente, al hombre. El hombre se halla comprometido con lo que desconoce por la razón, y sus limitaciones reclaman un complemento fundamentante: el absoluto. Si la metafísica siempre retorna, si esto adquiere caracteres universales, si es una exigencia psíquica de todos los hombres, si la humanidad padece de hambre de metafísica — aunque no baste tener hambre para tener pan —, todo esto constituye un hecho que “no se ha de disimular ni se ha de empequeñecer”<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> S. F.; pág. 51.

<sup>36</sup> L. C.; pág. 77.

<sup>37</sup> E. MEYERSON: *L'Explication dans les Sciences*; I, pág. 6.

<sup>38</sup> S. F.; pág. 51.

<sup>39</sup> L. C.; pág. 70.

<sup>40</sup> S. F.; pág. 51.

Dilthey ha hecho posible una actitud serena ante los sistemas metafísicos verdaderamente representativos; actitud que comparte ampliamente Alejandro Korn. Los sistemas metafísicos que han de ser considerados como hitos en la historia del pensamiento, son respuestas, pese a sus pretensiones de implicar lo eterno, a las exigencias de sus propias épocas; están condicionados por las culturas en que florecieron. Ninguno de ellos monopoliza la verdad — afirma Korn —; ni uno es más cierto que otro; pueden ser, eso sí, más o menos ingeniosos, más o menos geniales. Sobre esta base, nuestro pensador está capacitado para valorarlos con un criterio imparcial, y, sobre todo, para registrar su vertiente positiva. De ellos se han derivado considerables beneficios culturales; ellos han aclarado — y no es poco — la naturaleza y los alcances del “problema” metafísico. Su estudio nos muestra los antagonismos de la realidad, aclara los horizontes del destino humano en el devenir universal, establece los límites de nuestro poder; favorece la comprensión de los hechos singulares y, por él, nuestra ignorancia simple se convierte en docta<sup>41</sup>.

Descartada la razón y su producto: un real saber, tenemos como sustituto de la misma a la imaginación creadora, que se contrapone tanto a la razón como a la voluntad creadora. La imaginación creadora es, pues, la verdadera facultad del quehacer metafísico. Por consiguiente, las conclusiones a que llegue la metafísica poseerán la misma naturaleza que las obras de arte; serán “poemas dialécticos, simbolismos ideales”<sup>42</sup>. La imaginación creadora empieza por crear hipóstasis. Si bien el pensamiento de Korn no está muy claro siempre en lo que atañe a la naturaleza precisa de la hipóstasis — y este punto es de una importancia decisiva —, pues en algunos pasajes hipóstasis aparece como equivalente a simple ente de razón, sin embargo, en otros, los más directos e intencionados, la hipóstasis se distingue del ente de razón. Esto significa que para apreciar el pensamiento metafísico o mejor, la actitud ante la metafísica del filósofo argentino, se impone analizar lo que entiende por hipóstasis.

---

<sup>41</sup> S. F.; pág. 53.

<sup>42</sup> L. C.; pág. 75.

La hipóstasis es un concepto carente de contenido intuitivo, de signo platónico, perteneciente al mundo inteligible, como contraparte del mundo empírico o científico. Hay que advertir, empero, que la hipóstasis no ha de ser necesariamente una entidad arbitraria: "algún antecedente lógico ha de tener" — afirma Korn —. Sobre este cimiento lógico actúa la fe, la cual impide que la hipóstasis degenera en una simple abstracción o aun en un absurdo ridículo. Por otra parte, la fe es imprescindible y ningún mortal — ni siquiera el sedicente escéptico — se substraerá a su imperio. Más todavía; la fe es la base de la metafísica: "No me basta eso de finalidad, yo forzosamente necesito creer en un Ser. Usted es dueño, pero eso es un acto de fe." <sup>43</sup> Y como ella se define "creer en lo que no vimos", su objeto siempre será una hipóstasis. En el acto de fe alienta siempre el impetuoso deseo de la razón suficiente para las entidades contingentes. Cuando el hombre se encuentra en el borde de sus limitaciones intelectuales o morales, "imagina por su propia autoridad un hecho fingido o una relación supuesta; creará un complemento a su saber. Esto es una hipótesis" <sup>44</sup>. El nivel, como se ve, de la hipótesis es inferior al de la hipóstasis porque en aquél falta la fe. Cala tan hondo la fe, que no se detiene sino hasta personificar las últimas hipóstasis que alcanza la imaginación creadora, llegando a la creación del mundo mítico. Una hipóstasis no se vivifica por medio de una operación lógica, sino por el fuego de la fe o de la creencia. Y este particular no siempre se ha tenido presente cuanto se ha juzgado de los sistemas metafísicos. La mitad del esfuerzo filosófico de Korn se dirige, en una forma u otra, desde un ángulo u otro, a demostrar el siguiente fenómeno: Toda la fuerza, toda la validez con que se han presentado o bien se han mantenido los sistemas metafísicos, proceden de hecho, no tanto de su trabazón lógica, cuanto de la fe que en ellos se ha depositado. El deslinde entre la lógica y la fe en el plano metafísico constituye la tesis central de la obra de Korn; para él es irritante la extraña ilusión de atribuir a la lógica

---

<sup>43</sup> L. C.; pág. 70.

<sup>44</sup> S. F.; pág. 33.

lo que en justicia se le debe a la fe. Por esta razón se comprende el desprecio que a Alejandro Korn le merecen determinados engendros con que nos obsequian los sistemas metafísicos. Un ejemplo de lo que acabamos de afirmar: el problema de Dios tal como lo juzga a través de esos sistemas. Tanto el Dios de la metafísica racionalista como el Dios de la metafísica intuicionista es un concepto similarmente vacuo e incoloro. Si del Dios, producto del racionalismo, se trata, afirma: "Por otra parte, ¿cabe concebir algo más triste que un Dios cuya existencia es menester probar? Un silogismo lo mataría."<sup>45</sup> Apreciaciones semejantes se repiten con frecuencia. El Dios, fruto del intuicionismo, el Dios de la metafísica de Bergson, en la que tantas esperanzas cifrara el filósofo argentino, se reduce a esa "entidad vaga que llamamos Dios", sin explicación, sobre todo, sin vinculación con el hombre, con la existencia humana<sup>46</sup>. Es la mística la que tiene que vigorizar el concepto metafísico; la mística que es la máxima actualización de la fe.

Mencionamos antes el claro reconocimiento que Korn manifiesta por los beneficios que se derivan de las concepciones metafísicas. A nuestro parecer, este reconocimiento estriba en una razón que él no la hace del todo explícita, pero que fácilmente puede suponerse bajo su pensamiento: Encontramos un deslinde perfecto entre ciencia, filosofía, metafísica y mística. Prescindamos de los dos primeros modos del saber y concretémonos a los dos últimos. Opuesto a lo que hacen algunos filósofos contemporáneos —F. G. Bradley, por ejemplo—, quienes sitúan el objeto de la metafísica más allá de la creencia, Alejandro Korn, como lo hemos visto, la creencia, la fe, es la que remata el objeto de la metafísica. Esto nos conduce a la conclusión de que la metafísica, de cualquier signo que ella sea, hace posible la mística. En otros términos: la metafísica, según Korn, no puede confundirse con la filosofía, pero tampoco —tal es nuestra interpretación— con lo que él denomina arte; podrá afirmarse que ambas son del mismo género, pero nunca de la misma especie. Según queda determinado en sus

---

<sup>45</sup> S. F.; pág. 50.

<sup>46</sup> E. C.; pág. 108.

obras, la metafísica, en su acepción tradicional, no se ha desprendido de la lógica o de la dialéctica; por consiguiente, ella es un camino — el verdadero camino natural — hacia la síntesis de los opuestos. Creemos que esto aclara en mucho la posición de Korn ante la metafísica. Sin embargo, tenemos por cierto que para él el mantenerse en el camino que es un medio, es imposible, es una pretensión estéril. O no se emprende el viaje y se queda dentro de la intuición tempo-espacial, o, si se decide, hay que llegar al fin. Ya se ha repetido que la vocación humana es llegar a ese fin.

Llegado a la meta, el metafísico se transforma en místico. Juzgamos decisorias las palabras siguientes: “En la mente del filósofo surge luego con lógico apremio, el hondo problema, que reclama la síntesis paradójal, del hecho necesario y del acto libre y la conciencia del dolor humano, en la emoción mística del apóstol, sugiere la certeza de la redención final”<sup>47</sup>. Los últimos resultados de esto se resuelven, pues, en términos religiosos ya que, si la metafísica ha tenido vigencia sobresaliente en la historia de la humanidad, esa vigencia se cimienta en el sentimiento religioso. Sería imperdonable minimizar la influencia religiosa so pretexto de que las religiones son supersticiones: “Ellas existen y son una energía y una fuerza psíquica considerable”<sup>48</sup>. Por esta razón, el hombre, no sólo hace metafísica, sino que tiene que hacerla, porque con ello llega a la fuente de energía de su acción. De aquí, como consecuencia lógica, el desprecio y la alarma que le causa a Korn la metafísica cientifista, la pseudometafísica, que no tiene otra categoría sino la de un embrollo o un parásito de la ciencia misma y de la filosofía. El gran metafísico es para Alejandro Korn, el gran místico; el tipo de éste lo describe con gran vigor y lo personifica en Pascal porque “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... el místico halla la sensación de la libertad, se siente identificado con lo absoluto, con la esencia misma de lo increado”<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> L. C.; pág. 80.

<sup>48</sup> E.C.; pág. 132.

<sup>49</sup> A. B.; pág. 47.

Oportuno es que ahora abordemos el problema de la objetividad. Qué valor posee, según el filósofo argentino, la verdad de este saber metafísico? Antes de responder a esta cuestión, conviene, para entendernos, saber en qué sentido preciso toma la palabra verdad. Distingue él entre exactitud (la de un cálculo astronómico), certeza (la de una composición química) y la verdad (la de un drama de Shakespeare). Ahora bien: "La verdad ideal de la obra de arte es la única adecuada a la metafísica; ella eleva el hecho singular a un significado genérico, ella dignifica lo concreto y transitorio con el reflejo de lo eterno" <sup>50</sup>. Esta verdad, no sólo es relativa como todo conocimiento humano, sino que también es subjetiva, es válida para la persona que la comparte; la verdad científica es impersonal, la metafísica es personal, carece de evidencia común o universal; y ha de ser así porque la fe es subjetiva, la cual puede estar hoy vigorosa y mañana débil o muerta. Por otra parte, la metafísica no puede hurtarse a la ley histórica que preside la vida de todas las culturas; ella también está esencialmente vinculada y depende de las demás concepciones coetáneas; responde a una situación histórica. Por esta razón, concluye Korn: "No debe verse en los sistemas metafísicos sino creaciones históricas" <sup>51</sup>. Tal es su valor intrínseco y al mismo tiempo la razón por la que haya que atribuirles cierto poder de universalización: si responden a las exigencias íntimas de una época, se producirá el fenómeno de que un número de personas, más o menos numeroso, participe de esas concepciones por asentimiento más que por intuición personal apoyada en determinados prolegómenos lógicos. Toda esta doctrina descansa en su negación de toda clase de realismos y también del idealismo absoluto: "Que cuanto es, sólo existe en una conciencia, no implica de por sí que la realidad misma sea únicamente un fenómeno mental. Quiere decir tan sólo que en esta forma se nos presenta y en ninguna otra. Sin embargo, bien pudiera nuestro conocimiento ser el reflejo de una realidad distinta" <sup>52</sup>. No niega la realidad, lo que niega es que las hipóstasis correspondan a esa realidad.

---

<sup>50</sup> E. C.; pág. 25.

<sup>51</sup> S. F.; pág. 52.

<sup>52</sup> L. C.; pág. 11 y sigs.

Alejandro Korn es hijo de la *Crítica de la Razón Pura*, salvo divergencias accesorias, y rehusa seguir a Kant por los caminos de la *Crítica de la Razón Práctica*; no ve en ésta ninguna posibilidad, no contempla desde el sistema kantiano los horizontes que otros "con todos los pertrechos de fabricación germánica", han visto y siguen viendo. De aquí su incommovible decisión: supuesto que no poseemos los medios de hacer una metafísica, hay que renunciar a ella. Y renuncia a ella porque personalmente no admite la transferencia a la creencia o a la fe. Lo confiesa textualmente: "Bien; los que poseen esa fe quizá se sientan satisfechos con semejante resultado, pero los que no la tenemos, . . . no podemos seguir a la metafísica en esto . . ." <sup>53</sup>. No quiere, pues, emprender el viaje.

Si se nos permite una opinión, que responde a la atenta lectura personal de sus obras, hemos de confesar que Korn carecía de esa angustia que impulsa a seguir de alguna manera por los caminos metafísicos. Por ejemplo, el tema de la muerte está ausente de su reflexión filosófica; personalmente no cree en la inmortalidad del alma, como sin rodeos lo confiesa: "El postulado grotesco de una inmortalidad del individuo, fue una consecuencia forzosa de la interpretación trascendente" <sup>54</sup>. Por lo tanto, niega, no sólo el hecho, sino también la posibilidad de que este problema de la muerte pueda presentarse al filósofo. Por otra parte, los alcances que confiere a la angustia — principalmente a su angustia — son bien modestos: "La angustia de la vida es un hecho real, pero plantea ante todo problemas empíricos y no metafísicos" <sup>55</sup>; en otras palabras, la categoría de la angustia es intrascendente, lo que nos parece lógico desde su punto de vista personal. Le falta, pues, a Korn ese ímpetu sentimental — irracional, si se prefiere — que ha arrastrado a inteligencias notables por la vía metafísica.

En compensación, Korn traza el programa — que indudablemente era el suyo — del sabio actual, programa estoico, áspero y sincero,

---

<sup>53</sup> E. C.; pág. 131 y sigs.

<sup>54</sup> L. C.; pág. 42.

<sup>55</sup> S. F.; pág. 55.

pero programa para este mundo. Se queda sereno dentro de los límites de la experiencia; no se permite la fuga de la conciencia; si él lo hiciera, dadas sus convicciones filosóficas, incidiría en la grave falta en que caen muchos, no todos, que él reprocha con tanta insistencia: en una falta de probidad intelectual. Y esta falla que es también moral, es la tentación más improbable para la denodada entereza de Alejandro Korn.

Dentro de las limitaciones del hombre impuestas por la conciencia, existen auténticas y poderosísimas incitaciones para dar sentido definido y fecundo a nuestra vida bajo el signo de un optimismo sereno y grave. La vida tiene por esencia la acción; la vida es acción. La acción es la que realiza, dentro de la conciencia, la única síntesis aceptable racionalmente del yo y del no-yo: "La acción es la comunión del sujeto y del objeto, la conjunción de lo ideal y de lo real. En la acción se restablece la unidad psicofísica"<sup>56</sup>. Pero la acción no es producto de la imaginación creadora sino de la libertad creadora; ésta es la potencia raíz de la acción. A la imaginación creadora se opone radicalmente la libertad creadora, hija de la voluntad que, a su vez, queda casi identificada con el yo. Los horizontes que se abren ante la libertad creadora son espléndidos: el dominio económico y el dominio propio moral; el sometimiento progresivo de la necesidad a la libertad, y, como coronamiento de todo, el desarrollo de la personalidad<sup>57</sup>.

La libertad, cuando se quiere, cuenta con recursos inagotables sobre un porvenir infinito. Repite con Goethe: "Al principio fue la Acción". Pero rectifica el sentido del contexto evangélico y aclara que no es al principio de las cosas, sino al principio de la redención del hombre, de la autorredención — dicho sea más fielmente. Como motor de todo está la voluntad: de la voluntad sale la libertad, de ésta la acción y de la acción la cultura, "por la cultura persigue (el hombre) su emancipación de toda servidumbre"<sup>58</sup>. El pensamiento de Korn, después de

---

<sup>56</sup> S. F.; pág. 72.

<sup>57</sup> L. C.; pág. 73 y sigs.

<sup>58</sup> S. F.; pág. 74.

hacer la crítica de la ciencia, de la filosofía y de la metafísica, se asienta en la voluntad del hombre. Es un voluntarismo crítico el fundamento de su sistema. A través de Alejandro Korn comprendemos mejor a Argentina y, en general, a Latinoamérica.

TEODORO OLARTE SÁENZ DEL CASTILLO

Universidad de Costa Rica



## ALEJANDRO KORN

### I

Alejandro Korn fue lo que en un sentido amplio se conoce en nuestra cultura trasplantada de Europa, un gran pensador filosófico. Esto ya establece una categoría y una limitación. Como categoría, su obra está en la culminación de toda una serie de individualidades de destacable valimiento intelectual que se han entregado a la meditación y a la acción en nuestras tierras, precisamente porque esa obra es predominantemente filosófica. Como limitación, establece que ella más bien algo se aproxima, en muchos logros a ese ejemplar excepcionalísimo del pensar humano que es el filósofo. El filósofo en sí, puro, ineludiblemente condenado a ser nada más que un filósofo. Producto del helenismo, es recogido y prohiado por la filosofía occidental y se ha coronado con una aureola tan excepcional como dudosa, que todos conocéis o lamentáis. Posiblemente, Korn mismo no se consideró de tal arriesgada proge. Su inteligencia, su probidad y su modestia lo iluminaron en esto, librándolo de toda soberbia, y así aceptó con nobleza su colocación en lo pensante, declarándose remoto investigador de la verdad, tributario de una época y de un continente pródigo en promesas, pero no en sistemas originales.

Antes de filosofar, tuvo que actuar, lo que se llamó por los romanos *vivir*, y que puede ser naufragio, como disciplinante de una ciencia práctica, como profesional, como catedrático, dirigente universitario y político... Tuvo que hacer arder su capacidad especulativa en esa hoguera destructora y creadora a la vez, que se llama la acción. Tal vez no tuvo tiempo de elegir entre la acción y el pensar,

hasta muy tarde de su existencia. Aquella se le presentó como una comprometida proeza inevitable e insobornable, y él se entregó a ella guiado por su energía espiritual y su ética. Cuando entró en el pensamiento puro, nos dio la impresión de que lo hizo en una forma de sublime liberación y renunciamiento. Creo adivinar algo de este esfuerzo, en su declaración inicial del mejor de sus escasos tratados filosóficos: "La Libertad Creadora". "No escribo para quienes aún padecen de realismo ingenuo". "Difícil es emanciparse de este error congénito como lo fue el error geocéntrico o la concepción antropomórfica de la divinidad, y lo son aún innumerables prejuicios de los cuales ni siquiera nos damos cuenta, por ser elementos sobreentendidos de nuestro raciocinio".

La lectura de ese ensayo hace años, me desconcertó y me hizo mucho bien. En cierto instante, vino en apoyo de un idealismo filosófico que me seducía con sus primeras revelaciones. Me seducía estéticamente, ¿por qué no decirlo ahora? Al fin, cerca de nosotros, un pensador y un maestro nos defendía al enaltecer la posición filosófica más combatida en el siglo XIX y en el XX. La solución idealista ante el problema de la metafísica del Ser, venía patrocinada también por Korn. ¿Se arrojó a ella por una propensión mental racial, ya que sus antepasados alemanes le ofrecieron luminarias o signos ocultos, y lo libraron de las corrientes dominantes en la mentalidad finisecular, y lo salvaban de esa incapacidad manifiesta de ciertas inteligencias para concebir, sustentar, manejar ideas, intuir o conceptualizar ideas, madurar ideas, pulir y hacer circular ideas como monedas sacras del raciocinar, enuclear ideas de la inmensidad empírica? También podría explicarse el hecho como reacción personal, para salvar su pensamiento puro del raciocinio utilitario o problemático dentro de lo empírico del vivir, enseñando y trabajando. El hecho es que Korn, en la "Libertad Creadora", se declaró idealista en metafísica, sostenedor de la libertad del espíritu y creyente en la actividad creadora del pensamiento puro que se expresa en Ideas, nada más que Ideas, a través del proceso histórico.

## II

Sus obras, en lo que me parece tener relaciones más acentuadas con la gran filosofía, son pocas y no muy extensas: "Libertad Creadora", "Concepto de Ciencia", "Esquema Gnoseológico" y "Axiología". El resto me parecen muy respetables sacrificios para la docencia o la militancia. Ante él, como ante Vaz Ferreira, no es absurdo formular esta pregunta: ¿Y si hubieran *pensado siempre*, no habría sido mejor? Pero en la brevedad de la obra, está la condensación armonizándose con la claridad. Se vio libre así de la abundancia expresiva y oscura de los idealistas alemanes glosados por criollos. Es un idealista que se apoya en la claridad cartesiana; su reconocimiento de la ciencia y de la ética, también son favorecidos por el análisis y el juicio dentro del orden lógico más categórico y explícito. No arriesgó, ni fantaseó, ni adoctrinó por medio de la imaginación y el brillo; fue en eso un oficiante magnífico dentro del orden coherente de las loadas ideas claras y distintas.

Tuvo discípulos innumerables. Los más doctos y ya maestros le han dedicado estudios muy valiosos y se han consagrado a enaltecer su hondura, su magisterio, su grandeza moral, como su obra de extensión filosófica. Ven en ellas la realización de una unidad que va a convertirse en una figura con contornos semilegendarios, que perpetúa la tradicional fisonomía de los filósofos. A los cien años de su nacimiento asistimos a estas consagraciones que en la Argentina y en América van cincelandos en oscura y tosca y arisca piedra, no exenta de fragilidad, la fisonomía del filósofo emancipándose de nuestra barbarie genésica.

Una circunstancia digna de notarse, es la de que, las dos mentalidades filosóficas más poderosas del Río de la Plata, Vaz Ferreira y Korn, contemporáneas, cercanas, no se conocieron en vida, se ignoraron olímpicamente. Crearon su obra, ejercieron su magisterio superior, formaron sus adeptos, pero nunca se ofrecieron mutuamente sus meditaciones. Es una circunstancia para meditar como signo nuestro. No obstante, se concentraron ambos en la aclaración y dilucidación de un problema de una constancia trágica en la filosofía

y en la historia: el de la Libertad. Tal vez el problema surgió en ambos como una vivencia derivada de las antinomias políticas y sociales de la América que vivieron. Quizás, pudo ser como una aventura íntima del pensamiento de cada uno. Lo cierto es que dentro del foco insular en que se elaboró el filosofar del argentino y del uruguayo, tuvo en ese problema nacimiento, lo mejor de la especulación filosófica de cada uno.

### III

¿“Los problemas de la Libertad” de Vaz Ferreira, se corresponden en algunos planos con “La Libertad Creadora” de Korn? Es indudable, que la primera de estas obras, aparece como una investigación gnoseológica y analítica muy sutil dentro de la metafísica de los sistemas y de las ciencias, mientras que en Korn se enuncia como un afirmativo discurrir en donde se entra en la filosofía directamente, casi dogmáticamente, y se enlaza la libertad con la naturaleza del espíritu creador. Pero estimo que esta diferenciación primaria, teniendo en vista objetivos y desarrollos totalmente distintos, no excluye que en un orden de resultados últimos, en la estimativa de los valores filosóficos más perdurables, las dos obras se asemejan en esa densidad, armonía, plenitud y seguridad con que se desplazan en el núcleo centrado de lo que es la Filosofía en sí misma, en todo tiempo.

A esta altura del confrontamiento de los dos filósofos en el problema, no podremos dejar de citar la conclusión final del uruguayo, coincidente con la tesis inicial de Korn: “cualquiera que sea la solución que se admita (afirmativa, negativa o de duda), esa solución o actitud espiritual *no afecta el problema de la libertad del hombre, de su voluntad y de su personalidad; problema cuya solución es claramente positiva, sin duda alguna, y sin que esa libertad tenga nada de ilusión*”. Esta actitud afirmativa de Vaz Ferreira aparece culminando el arduo libro de éste, al final de su vida, en los “Apéndices” de la edición de 1956. Nuestro filósofo culminó su cerrada exposición analítica con una afirmación de clásica fórmula filosófica.

## IV

Una de las características distintivas de Korn, al compararlo con los otros fundadores del pensamiento de estas tierras, y que lo favorece de antemano, es su procedencia germánica: uno se considera propicio a otorgarle un conocimiento de gran clase filosófica como base primordial de su obra posterior, en conjunto. Se tiende a atribuirle la emanación de una genealogía pensante que se manifestara en él por debajo de las inseguridades de un pensamiento no bien articulado desde sus orígenes, como suele ocurrir en otros autores. La ausencia de un titubeo en el modo de filosofar se conjugan con el conocimiento que proporcionan la sangre y las raíces formativas. Korn se diferencia de todos los americanos del Sur, en ese punto de partida: no se le puede negar en el conjunto de los enfoques, en el orgulloso afirmar inicial de una tesis, en los detalles de su estilo y de su proceso discursivo la existencia de una autocracia mental legítima. ¿Hasta qué grado ese patrimonial caudal lo benefició y le sirvió de legítima ventaja para lo que pensó y resolvió después? Se le ha señalado un conocimiento juvenil de la filosofía de Schopenhauer y de Kant. Un idealismo que se constituía ya sobre afinidades temperamentales y ahondamientos directos de aquellos grandes maestros, que le otorga las bases para poder filosofar con soltura y autoridad más tarde. Sus obras centrales ya citadas, se completan más allá de esas atmósferas de densidad y severidad, con numerosos ensayos interpretativos breves, sobre filósofos que eligió por amor y admiración metafísica, aun formados en otras épocas y países, como San Agustín, Pascal, Bergson... Son medallones cogitantes en donde hace alarde de estilo, de síntesis, de valoración personalísima y arbitraria, pero que no fatigan ni desencantan nunca y que siempre desprenden enseñanzas en cada renovada lectura. Si lo atrajo el trabajo de la razón coordinadora de esencias y fundamentos, gustó paladear el ardiente vino de las intuiciones o hacer uso de la sonrisa como un comensal irónico de los banquetes platónicos. Esa propensión por los paraísos centrales y marginales de la razón, lo llevó hasta menospreciar el brillo del saber científico, el legítimo, que parecería ser, por

paradoja, su propio reino, dada su formación académica y su ejercicio profesional. No obstante esto, constantemente gusta manumitirse del cientificismo, del positivismo, del esplendor de la misma ciencia pura, tanto como de la dispersión literaria opuesta, más brillante pero vacía o verbalista. Entre sus ídolos del siglo XIX, Bergson le transmitió, tanto o más que el lejano Platón, ciertos resplandores y usos adecuados de imágenes bellas y de lujos de estilo, con los cuales se complace en enaltecer sus ensayos. No se puede negar, por fin, que es muy difícil ubicarlo, inmovilizándolo aún dentro de los idealismos de la tradición griega o de la dialéctica germana, lo cual le permite desplazarse, piloto de una obra más bien breve, con gran holgura, en las claves centrales de un filosofar con cierto donaire autoritario, por predominio de un orgulloso temperamento no bien controlado por las experiencias docentes.

## V

Desde luego que la posición en última instancia idealista de Korn no se le presenta como dotada de claridades y evidencias. El desvanecimiento de esa ficción tan directa y que exaspera por su brutal presencia cósmica que se llama mundo externo, gozoso en realismo general, ya sea ingenuo, natural y crítico. Cuando uno consigue disiparlo con la mente como posición o vivencia, nos sumerge en una problemática consecutiva que no cesa nunca. Al cauto y prudente Descartes se le culpa de la suplantación de lo existente objetivo por el espíritu cognoscente con su actividad pensante o con su voluntad infinita, y por la abierta brecha irrumpen los idealismos y yoísmos que han predominado en la filosofía moderna. Tratar esta peripecia puede ser un juego razonante y sujeto a refutaciones de todo rango; de sistemas, de cátedras, hasta de sentido común, en donde es uso corriente involucrar en el descrédito a Berkeley y Kant. Pero lo grave es constituir aquella circunstancia en vivencia, en problema central, en constante preocupación, en ejercicio minucioso de la dirección cognoscitiva del hombre, nutrido a la vez de una filosofía de los antiguos, de una especulación conceptual de los me-

dievales que se ampararon en Aristóteles o de los que después se hincaron de rodillas ante la ciencia y la matemática de Galileo o de Newton. Y en alguna forma muy intensa ése es el drama que se expone en Korn; en el oleaje de hondos pensamientos que tienden a estabilizarse, al fin, remedando a Descartes, en algo firme y que aquél denominó la conciencia de la libertad, concibiendo ésta no como un testimonio de una experiencia continua entre la duración temporal que en ella fluye, y la exterioridad extensa o espacial que conjuntamente con una materia se le contrapone o la desorienta. Korn le otorga una función principalísima a la conciencia, más aún, resuelve toda seguridad cognoscente en el dato de lo consciente, inaplazable y categórico, que es el signo único, al fin, en que todo lo exterior se torna comprensible y formulable: lo real es aquello que la conciencia aprehende y transforma en su propia sustancia. A modo de soporte de esta conciencia, reconoce una unidad transcendente, la del yo, la de la personalidad, la de la individualidad dotada de una inmanencia de libertad que se revela en el filósofo como una postulación irrefutable, para sostener todo el andamiaje que parece irse en el tiempo y en la fugacidad del presente lúcido y transitorio a la vez. Esta libertad del yo, la libertad de lo espiritual, extranjera y al mismo tiempo oponente a la materialidad que está frente a frente al conocer como un testigo anónimo, es reconocible en varios sistemas que Korn ahondaría bien, pero en él adopta la fórmula filosófica circulante de Libertad Creadora.

Esto ha dado a su pensar una personería que sólo puedo apuntar aquí, y por ella es corriente llamarle el "filósofo de la Libertad Creadora". De ese núcleo pasa a determinar las instancias de esa libertad creatriz. Antes conviene destacar la importancia que se descubre en este discurrir, al señalamiento del acto creador. ¿Qué es el acto creador? ¿Es el acto libre por excelencia? Antes del resultado obtenido que traza una instancia volitiva, una concepción ideal lograda, una realidad dotada de facultades, de causas y relaciones, o, en sus maneras más sorprendentes una acción ética o una doctrina política de un estado, o un derecho, o, por fin, una obra de arte o un sistema científico. Antes de que todo esto aparezca en su ple-

nitud ¿qué es un acto creador en una conciencia dada? Si no logramos determinarlo en su íntimo ser, ¿cómo opera, cómo se exterioriza? Es, primordialmente, algo que se intuye como una actividad base: la libertad que se manifiesta como creación. De ahí trasciende a las formas propias de todo lo humano organizado. El orden objetivo es un constante oponerse a ese proceso, un obstáculo y un receptáculo a la vez para esa creación que aparece como libre en el umbral de la conciencia iluminada por el conocerse en sí misma, que va a modelarse en una serie de instancias que son servidumbres y grandezas: las instancias dentro de la misma conciencia y fuera de ella, las inercias de los instantes muertos y de la memoria; de los sentimientos, por un lado, de la vida por otro, con sus pesados anuncios mayores: lo orgánico, lo material en sí, lo económico, lo histórico, lo social, lo conflictual resultante de la falta de armonía con los otros espíritus que a nuestro lado hacen la militancia de sus respectivas libertades creadoras.

Me doy cuenta de que estas consideraciones llevarían a pensar en algo que muchas veces aparece como una ironía más allá del pensamiento de los filósofos que creemos interpretar: y es que éstos sean valiosos e incitantes no por lo que dijeron en un momento dado, sino por las interpretaciones y variaciones que su pensamiento experimentó cuando se los comentó o explicitó. Y esta libertad, en cierto modo, fue una particularidad del mismo Korn cuyos estudios y juicios más célebres, están sembrados de aseveraciones tan agudas como discutibles. ¿No será también esto una virtud nada deleznable de todo filosofar haciendo uso de la libertad creadora de juzgar? El que se crea libre de pecado, como en la advertencia evangélica, que arroje la *primera piedra*.

## VI

Me parece concordante con el sentido del instante consciente en que uno se cree libre y creador al mismo tiempo, la adecuación del problema del libre arbitrio con las instancias primarias del acto poético. Lo poético en sí, en tanto que es reconocible como creador, es la patentización más eminente del acto libre. Pero es un acto libre

en el elegido, del cual participan secundariamente los mortales en general. El artista, al crear, se siente libre, proclama la ineditéz de este acto, conságrase a la prosecución de su instante sublime, y maneja su fantasía como no obedeciendo ni a los dioses, ni a los hombres, ni a las cosas. Todo impulso de libre creación, se orienta con toda seguridad hacia la eliminación del obstáculo que pueda presentar la obra en marcha, en el sentido de su ambigüedad y de los muchos posibles. Se cumple la libertad creándose a sí misma, y creando el ámbito en donde irradiará su acción posible y cercana. Esta consciencia de la creación libre, puede ofrecer opacidades y alteraciones en sus innumerables etapas y resultados. De ahí, que si bien se la considera por parte de los filósofos, en una instancia clara del raciocinio, en la experiencia, habrá que reconocer la existencia de las gradaciones o etapas de la libertad, frente a frente al determinismo. Max Scheler señala que el mundo se presenta como una *gradación de libertad en constante aumento* que se puede describir en lo cultural, con lo cual coincide con Korn en la concepción de la libertad creadora. Si hacemos una transposición a la esfera de lo artístico, esta cualidad constitutiva de la libertad, en el origen, y más aún en las obras terminadas, templos, estatuas, sinfonías y poemas, son otras tantas objetivaciones de una libertad que se ofrece a los hombres con virtudes dadas de creación infinita.

En caso de que la libertad fuera esencialmente creadora, ya se deba a la forma como se ofrece como dato primordial de la conciencia, o sea también, por sus finalidades extrínsecas, y con las etapas de sus operaciones realizándose en lo espiritual, o en lo inanimado de la espacialidad externa, quedaría solucionada la dificultad que desde Descartes y Leibnitz se conoce con el nombre de *libertad de indiferencia*. Es sabido que estos filósofos, al principio, la consideraron como "el grado más bajo de la libertad"; después, como una actitud de la voluntad, que no es llevada por el conocimiento de lo que es verdadero o bueno, o que permanece como voluntad perpleja, por una libre contingencia que nos *necesita* en uno u otro sentido, lo cual la transforma en una naturaleza abstracta o matemática, en donde reina una indiferencia de equilibrio. Siempre sospeché, que

estos raciocinios cautelosos podrían ocultar ciertas transcendencias ilegítimas de las ciencias fisicomatemáticas introducidas secretamente en el problema ontológico de la libertad metafísica. Ahora bien, la concepción de creadora que se le asigna a la libertad como una atribución propia de su naturaleza espiritual, excluye aquellas dificultades, las supera en todas sus contradicciones, y vence uno de los más difíciles episodios del tratamiento del problema. En la creación, no es concebible la idea de indiferencia o de ambigüedad de los posibles; una iluminación previa se manifiesta en el centro mismo del ímpetu creador, y el artista genial, por un dictado del *saber del no saber*, se orienta hacia la forma artística superior, que quedará agregada al mundo. Esta problemática sin fin, que anida en la esfera del conocimiento, en la zona intermedia de los estados de conciencia y de las representaciones especializadas, atrae y abisma sin cesar a los filósofos.

Pero la libertad se pensó siempre, con una serie de atribuciones metafísicas o psicológicas, sin acentuar en ella el aspecto de lo que tuviera en sí misma de acto creador. ¿Por qué es creadora la libertad? O en otros términos más concretos ¿qué es la libertad creadora? ¿El concepto de creación, es adecuado o significa una limitación de la concepción clásica del acto libre, autónomo en sí, creador o no creador, motivado o indiferente?

Enlazar indisolublemente dos términos bien dotados de claridad y límite como los de libertad y creación hasta hacerlos hipostasiarse mutuamente el uno en el otro, para expresar una tercera denominación comprensible para el espíritu, y pensarlos en un acto único, tiene todo el significado de un enriquecimiento del patrimonio de las ideas filosóficas.

Pero ello no impide que se introduzca una fisura analítica entre ambos términos, para establecer mejor su connotación respectiva y circulante. La creación, considerada como una consecuencia o una proyección de la libertad en el tiempo, confirma el carácter clásico de esta última: engendrar conocimientos y actos éticos, intelectuales y estéticos que amplifiquen el escenario alternante de las acciones humanas, de las instituciones políticas y de las formas del pensa-

miento discursivo, y establecer el poder infinitamente fecundo de los actos libres.

La libertad creadora, que se considera desde ese punto de vista, contiene unas proyecciones tan desmesuradas como las de la imaginación creadora en psicología empirista o de la evolución creadora en la especulación filosófica vitalista de Bergson. La libertad, es una constante perspectiva de creaciones autonómicas de origen, que exaltan la condición humana en cualquier dimensión del pensamiento o de la naturaleza. Por las proyecciones históricas y la misma transcendencia para las imputaciones y responsabilidades de la conducta del ser consciente, el orden de las jerarquías morales, reivindicó para sí la dilucidación del problema desde los albores de la filosofía griega, hasta la moderna concepción objetiva de los valores. Durante épocas ilustres de la aventura o desventura humana, ella incluyó en su problemática el mundo proteiforme de lo religioso, entrelazándose con los misterios de la teología, en el seno mismo de la gracia y de la providencia teológica.

La libertad, referida al hombre intemporal, que trasciende del racionalismo del tiempo de Descartes, no acentúa tanto el problema dentro de lo religioso, sino más bien retornando a la tradición griega, lo identifica con el hombre político de Aristóteles o con el hombre ético de Espinosa. En el sentido del primero, constituir la esencia de la libertad en un acto intrínseco de creación, obliga a desarrollar el problema metafísico de la libertad, teniendo en cuenta su escenario más trágico, el de la política y el de la historia, con la aparición de esas antítesis tan poderosas que se repiten y entrecruzan siempre: el esclavo y el déspota, o en un panorama de generalidades mayores, la esclavitud, la intolerancia, las libertades y las tiranías en los gobiernos y los pueblos.

## VII

La vinculación de conceptos tan importantes en filosofía, como los de *libertad* y *creación*, paréceme una de las originalidades más fecundas de Korn. Estábamos habituados a la problemática de una

*libertad* en continua beligerancia con su oposición: el determinismo. La libertad en sí, en su puridad intuible o en su transcendencia conceptualizada, siempre acompañó el destino del pensamiento y de la personalidad del hombre. Para ella, se constituyó un mundo completamente separable de todo lo restante: el de la conciencia, el del dinamismo espiritual, el de la esencia metafísica de los seres pensantes, el de la manifestación absoluta de Dios, ya sea como revelación de la razón, de la voluntad o del amor, que a modo de una fluencia inagotable se proyecta en toda huella humana, ya sea en la religión, en la filosofía o en el arte. En ella se estructuró la tesis de todos los posibles, la irresistible fluencia de las indeterminaciones en cualquier sentido, lo cual acompañaba el pasear y el pensar del hombre adánico, diferenciado radicalmente del universo circundante de astros, animales, cosas... Para contraponerse a esa proyección incontenible de la libertad del yo espiritual, se presentó como una muralla, la existencia de una materialidad extranjera, irrenunciable y cruel, en cuyo seno se alojaron los misterios, los peligros, las determinaciones y causalidades que como fieras astutas, se agazapaban en las grutas inabarcables del espacio y del tiempo.

La coexistencia de ambos principios con su centro en la subjetividad y en la exterioridad, respectivamente, originó la proyección dialéctica de los idealismos antiguos y modernos, llegándose a la necesaria exclusión del uno por el otro y que ha de ser libremente desarrollada, y culminada, en la claridad del Apolo del Belvedere, o en los frescos de la Capilla Sixtina. Iguales desarrollos, aunque menos concretables en formas magníficas, poseen los procesos de la libertad creadora, en los órdenes de las conquistas éticas, religiosas o científicas de la humanidad, las cuales han brotado misteriosamente del hombre, para proyectarse y reinar en la epopeya de la historia y de la sabiduría.

Las consideraciones que se desarrollan en la "Libertad Creadora", y más adelante en la "Axiología", en la parte IX, cuando entra a explicitar las características de los valores estéticos, nos llevaría a creer que así como para Kant la libertad se constituyó en el postulado de toda acción moral, para Korn, la naturaleza creadora de

la libertad se erige en el postulado de la creación artística y del secreto generador de la belleza en el recinto oculto del espíritu.

## VIII

Korn reunió en el grupo de las valoraciones culturales a lo religioso, ético, lógico y estético que, en su concepción relativista, dentro de lo axiológico, constituyen la escala de los valores más altos. Al considerarlos, el filósofo adquiere el entusiasmo armonioso que caracteriza a todos los que por el camino de la sabiduría se han entregado a meditar sobre la belleza. Las reflexiones de Korn no son muy extensas pero son lo suficientemente significativas y hermosas como para evocarlas: "En la obra de arte la cultura humana halla su expresión objetiva más perfecta." "La creación estética transporta el ánimo a una región donde las antinomias de la existencia se desvanecen en la armonía de la unidad esencial." En cierto modo arrebatado por esta concepción de la belleza, el lenguaje del filósofo expresa una reacción personal elevada pero al mismo tiempo enuncia conceptos que la estética filosófica recuerda desde las meditaciones de Plotino a Schelling. Es sabido que las teorías de los valores, con fundamentos muy heterogéneos, según las escuelas filosóficas, coinciden en reconocer que ellos poseen su vigencia más sólida dentro de lo estético. Se puede decir que las características de los valores reconocidos de manera más universales en su modo de presentarse, con la corte de atribuciones circulantes, como ser el darse intuitivamente, el ser bipolares, el ser objetivos y cualitativos en su mostración, en su universalidad, se patentizan cuando se entra al dominio de las formas artísticas y a la estimativa de los juicios de gusto. Más que la ética y la economía, o la lógica, o la ciencia, la dimensión del universo estético constituye el paraíso natural de los valores. Tanto que algunos consideramos que en la problemática de las estéticas filosóficas, el gran acontecimiento que ha venido a transformar y enriquecer el tratamiento de lo bello, ha sido la doctrina de los valores. Toda la terminología que se utiliza para caracterizar los valores en filosofía, ya circulaba en el lenguaje de la estética y en

de los artistas creadores, allí donde se conjugan con todo esplendor las formas, los contenidos, las estructuras, los ritmos, los contrastes y las irrealidades de la fantasía y la sensibilidad, con sus polaridades que abarcan los dominios de lo feo y lo bello, lo trágico y lo cómico, lo real y lo ideal, lo humano y lo sublime.

Korn concreta en una expresión antigua y al mismo tiempo reveladora de una adhesión categórica de su inteligencia, conmovida por el dominio de los valores estéticos: "Es la Belleza el valor más alto."

No es posible dejar de relacionar las anteriores meditaciones de Korn sobre los valores estéticos con los encendidos capítulos de sus "Apuntes Filosóficos" (X, XI y XII) sobre las hipóstasis, los mitos y la mitología, en donde se asiste al enlace del mundo de la belleza con el fenómeno religioso. En esta instancia el autor renueva el procedimiento de carácter clásico en la historia de la filosofía, lejos ya del tramamiento positivista o empirista que se contentaba con la descripción de hechos y determinación de leyes, para entrar en sondeos intuitivos y en la raíz común que siempre se reconoce entre lo religioso y lo artístico, bajo la máscara intermediaria de la mitología.

## IX

Otro rasgo admirable del pensamiento de Korn como expresión de su individualidad y de su vida entregada a los quehaceres y responsabilidades de las circunstancias y de su pueblo, es que consiguió expresarse absolutamente incontaminado de toda referencia a los conflictos y luchas y oficios que se vio obligado a desempeñar en determinado país de nuestra América. Empieza a filosofar tardíamente, se complace en ahondar en ciertos problemas centrales de la filosofía, pero en su expresión discursiva no se denuncian las impurezas del vivir. Parecería que la filosofía se realizó en él como una purificación lograda, después de desprenderse de las sombras y las debilidades humanas, en donde debió forzosamente luchar, en el confuso escenario a que fue arrojado por el imperioso deber, la responsabilidad y la necesidad. Cuando filosofa cierra su pasado, aleja de sí el bagaje de su formación cientificista, clausura la puerta de

hierro que pudiera recordarle el pasado de su existir difícil y ejemplar y se entrega a la libertad interior de expresar su totalidad espiritual. No hay sino levísimas señales de esa abstracción circulante desde Unamuno, que se ha dado en llamar la presencia del hombre de carne y hueso. En Korn la majestuosidad de pensamiento toma vuelo, se emancipa del tiempo, y se acorda a una música que sólo perciben sus oídos y que proviene de las otras altas esferas. En este sentido se armoniza con la clase de los pensadores griegos y marcha independientemente de todo peso innecesario. Los discípulos y admiradores han reconstruido en torno a su obra pensante, la fisonomía de un personaje lleno de virtudes particulares y cívicas, que forman una noble corporeidad que contiene la trayectoria viviente de su aventura humana. Pero en lo que se refiere a sus propios ensayos, tratados, definiciones y meditaciones más elevadas, se muestran incontaminados y puros como si compusieran las distintas etapas de un poema magnífico. Otra de las singularidades es que la densidad filosófica y la energía de sus afirmaciones profundas, vienen acompañadas por cualidades rebosantes de bellezas estilísticas y literarias. ¿Cómo se logró esa identificación de los conceptos pensantes con las formas expresivas? ¿Cómo se realizó en él este resalte, esta ruptura, este desdoblamiento radical? ¿Fue el resultado de un don natural de creador artístico que coexistía con el disciplinante del logos, de la verdad y del número, o fue un esfuerzo voluntarioso de emancipación y de renunciamiento, para sublimar una obra filosófica con resplandores de luz apolínea? Confirmaríase esta modalidad excepcional de su temperamento, en muchas instancias, pero lo haremos nada más que con este fragmento de la parte X de su "Esquema Gnoseológico", que lo confirmará: "Como las siete cuerdas de la lira vibran en ajustada armonía, así también, según Pitágoras, los siete planetas, al describir en ritmo aritmético sus órbitas, cantan por la amplitud del cosmos las modulaciones de la armonía universal, imperceptible para nuestros oídos, pero deleite de los dioses inmortales."

## X

Se dijo de Korn, y uno lo confirma, que fue en su tiempo y a su modo, una mente metafísica, un espíritu abierto hacia lo religioso y un hombre de vocación artística (Dujovne). Conocemos un atrayente anecdotario que resbala desde las cátedras autoritarias, hasta las conversaciones familiares de los cafés de La Plata. Era una fuente de autoridad humanística, de cordialidad y de sencillez comunicativa. Nada de esto le impidió concebir y en dejarnos una obra filosófica que inicia una perspectiva en nuestro continente, al lado de otros maestros necesariamente vinculables a él.

Yo había considerado en la época que conocí a Korn, que la fatalidad filosófica nuestra, nos llevaba a estas soluciones inevitables:

- 1º) Embriaguez en el humo délfico: mito, poesía, religiosidad.
- 2º) Ahogarse en las ideas platónicas y en los inefables monismos.
- 3º) Instalarse en la superficie movediza de la experiencia apenas sostenido por las leyes, las causas y los límites.

4º) Comprender la objetividad radical de lo existente por medio de la razón inteligible.

Korn prefirió, nunca sabremos por qué, la aventura del cauteloso ahogamiento en las ideas, con algunas seguridades de tierras firmes, en los modelos platónicos o en los números de Einstein. Lo hizo al principio como una necesaria inclinación de absolutos, hasta que después, pasó por los otros idealismos y experiencias conocidas en la necesidad de conciliarlos con la libertad creadora realizándose en los hechos y los hombres. Hay indudablemente una hermosa audacia en su proclamación, como punto teórico de partida, de un idealismo absoluto y radical. Y eso fue indudablemente, para mí, un motivo de cautivante preferencia que me permitió compenetrarme con el resto de su obra, con la irradiación de su personalidad como hombre y maestro y de vincularme a la admiración que se le profesa en su país y en América.

EMILIO ORIBE

Montevideo

## ALEJANDRO KORN Y LA "LIBERTAD CREADORA"

### I

¿Qué es — si acaso es posible reducirlo a pocas palabras — la "libertad creadora" para Alejandro Korn? Me atrevería a definirlo, en el caso del insigne hombre de letras argentino, como la *idea fundamental* (especie de *Gründgedanke*) de todo su pensamiento: pues, en efecto, si alguna vez en la historia de la cultura americana alguien ha sido una síntesis perfecta de pensamiento y acción, con esa dinamicidad que él mismo le achacaba a la realidad total, ese hombre ha sido Korn. Por consiguiente, la expresión "libertad creadora", que sirve de específica denominación a uno de sus mejores trabajos filosóficos, no hace más que particularizar incidentalmente la propia sustancia del pensamiento de su autor. Pues sin duda alguna toda su obra podría llevar el subtítulo de "la libertad creadora". Su obra escrita es resumen y reflejo de su vida polifacética de cátedra, actitud política, relaciones amicales, etc.: en suma, la obra proteica de quien manifiesta constantemente en su prosa una *rebeldía* sin la cual un hombre que se estime a sí mismo carecería de propia y ajena justificación.

Este trabajo no pretende ser y en consecuencia no es más que un sencillo comentario filosófico sobre uno de los aspectos de la obra de Alejandro Korn que mayor impresión ha causado en nuestro espíritu. En él hemos querido volcar todo lo que nos ha sugerido la inquieta prosa y el incisivo estilo del gran pensador. Y como es — según creo — obligación de las generaciones analizar cuidadosamente todo aquello que les precede, pienso que cualquiera de los aspectos de la obra korniana constituye un material precioso para la propia medi-

tación. Pues, en fin de cuentas, si ahora filosofamos con un repertorio de mayores precisiones — al menos en cuanto a los datos se refiere —, se lo debemos a los hombres que como Alejandro Korn señalaron una meta e iniciaron el camino que ahora resulta mucho más fácil de recorrer. A la perenne memoria de su iniciativa y al ejemplo de su esfuerzo van consagradas las notas que siguen.

En apretada síntesis, puede decirse que Korn comienza rechazando el *realismo ingenuo*, pues lejos de ser el mundo exterior una “realidad conocida”, es solamente un “problema”. Y desde el principio hasta el final la tesis de Korn, tocante a la libertad creadora, parece desarrollarse al hilo del pensamiento fundamental de Kant, aunque superando algunas de sus limitaciones históricas, como al afirmar — pese a que, de entrada, parece suscribir un radical “conciencialismo” —, que considera la parte más burda de la iniciación contra el realismo ingenuo “la comprensión del conjunto de las cosas como un fenómeno mental”<sup>1</sup>. Probablemente a esto último se debe que declare fatalmente inevitable la intermediación de *lo conceptual* como el camino que conduce al conocimiento, pero completado y mejorado por la *intuición*; esto último — diríamos — en forma que va mucho más allá de donde llega Kant. Y como esta interacción de lo conceptual y lo intuitivo se expresa constantemente en las relaciones entre el sujeto y el objeto, al típico modo kantiano de una indudable *dinamicidad* de la realidad, la consecuencia de todas estas relaciones concepto-intuitivas y sujeto-objetivas, fundadas en el supuesto de la aludida dinamicidad, es la antinomia kantiana de *libertad vs. finalidad*, que el filósofo de Königsberg considera — según se desprende de su famosa tercera antinomia — como la conjunta afirmación de dos finalidades, es a saber, la *necesidad* y la *libertad*, calificadas por Korn de “económica” una y “ética” la otra.

Mas ni todo es kantiano en Korn — según es de suponer —, ni tampoco todo es de la pura cosecha suya, en cuanto a originalidad

---

<sup>1</sup> ALEJANDRO KORN: *Obras Completas* (presentadas por Francisco Romero), editorial Claridad S. A., Buenos Aires, 1949, pág. 214.

se refiere. No podemos olvidar que, en lo fundamental<sup>2</sup>, su pensamiento se orienta en la dirección propuesta por el autor de las *Críticas*. Pero, como ha señalado acertadamente Francisco Romero<sup>3</sup>, el pensamiento de su maestro revela una asombrosa coetaneidad con los principales lineamientos de la filosofía contemporánea, además, por supuesto, de la copiosa información que poseía de autores como Dilthey, Husserl, Bergson, James y otros. No podría decir aquí lo que es de real factura korniana y lo que corresponde a los mencionados pensadores, porque ésta es tarea exegética y de rigurosa hermenéutica reservable a otros, y a la que, desde luego, no aspiro. Mas yo diría que es visible en Korn la huella kantiana de una fundamental dirección de pensamiento, adoptada probablemente por una explicable "congenialidad", tal vez en alguna medida por el ancestro germánico, en cuanto se refiere a la ponderación y la medida típicas de Kant, aunque no resultan tan ostensibles en antecesores como Leibniz — mente genial, pero propensa a remontar el vuelo imaginativo —, como tampoco en sucesores — especialmente Schelling y Hegel —. Y tocante a la filosofía contemporánea, se advierten sus reservas con relación a Scheler, Husserl y hasta Dilthey. Pero en forma alguna es posible calificar a Korn de "kantiano", pues, como habremos de verlo, él rebasa constantemente los límites del pensamiento de Kant, o sea que no es tan "idealista" como Kant, pues tampoco podía serlo en la forma típica del idealismo trascendental. Las afirmaciones y las negaciones advertibles en *La libertad creadora* ofrecen algo así como el torso de su filosofía, que es y no es kantiana, como asimismo es y no es contemporánea. En suma, con sus medidas y desmedidas, expresa la síntesis de una germánica sistematicidad con un vehemente *impromptu* americano. Sobre algunas de esas afirmaciones y negaciones, sin duda el crisol de su espíritu, quiero hacer algunos comentarios.

---

<sup>2</sup> Al menos en su trabajo sobre *La libertad creadora*.

<sup>3</sup> ALEJANDRO KORN: *ob. cit.*, "Alejandro Korn", por Francisco Romero, estudio preliminar, págs. 16-17.

## II

En su trabajo sobre *La libertad creadora* comienza Korn manifestando su oposición al *realismo ingenuo*, cuyo valor pragmático — dice — es comprobable constantemente. Si bien es cierto que sobre la crítica superativa de este realismo se levanta el imponente edificio del conocimiento acumulado hasta nuestros días, cabe preguntar: ¿es realmente posible una decisiva “superación” del realismo ingenuo? Sí, en efecto, como dice Dilthey, no es posible que la conciencia se meta por detrás de sí misma; si — como quiere Husserl — nadie puede rebasar “efectivamente” el mundo de la “instalación natural”, entonces, ¿no habrá algo “puesto” — o “propuesto” — en la calificación de “ingenuo” asignada a dicho realismo? ¿Hasta qué punto el excesivo dominio ejercido durante tres siglos por el idealismo — en todas sus formas — no habrá contribuido a la “leyenda negra” de ese realismo? Pues Korn le asigna un valor *pragmático* al mencionado realismo, y se nos ocurre preguntar: ¿acaso no es una condición “sustancial” del realismo ingenuo? Además, su misma condena por los eléatas apareja esa dualidad de la que fatalmente van a surgir después tantas contraposiciones como las que registra la historia de la filosofía. Pues desde el primer rechazo del realismo ingenuo es tanta el agua pasada por debajo de los puentes, que en la actualidad casi se ha regresado a su defensa. Lo percibido, conforme con el realismo ingenuo, se adaptará o no a un determinado género de conocimiento, pero no por esto deja de ser conocimiento de algo (*sense-datum*). A este respecto, dice Ayer:

... it can be only that there are some cases in which the character of our perceptions make it necessary for us to say that what we are directly experiencing is not a material thing but a sense datum...<sup>4</sup>

Y añade:

---

<sup>4</sup> ALFRED J. AYER: *The foundation of empirical knowledge*, London, Macmillan and Co. Limited, 1953, pág. 5: "...todo lo que sucede es que a veces el carácter de nuestras percepciones nos obliga a decir que aquello que experimentamos directamente no es algo material, sino un dato sensorial [*sense-datum*]".

In the first place it is pointed out that there is no intrinsic difference in kind between those of our perceptions that are veridical in their presentation of material things and those that are delusive...<sup>5</sup>

En síntesis, lo que quiere significar Ayer es que toda percepción, verdadera o falsa, no es ni una cosa ni la otra, si la consideramos en sí misma. Esto es lo que parece desprenderse del siguiente comentario:

If from one standpoint I see what appears to be a round coin and then, subsequently, from another standpoint, see it as elliptical, there is not contradiction involved in my supposing that in each case I am seeing the coin as it really is. This supposition becomes self-contradictory only when it is combined with the assumption that the real shape of the coin has remained the same<sup>6</sup>.

Se explica perfectamente la actitud de Korn hacia el realismo ingenuo, de manera que ella excluye la posición novísima de Ayer, en el sentido de que al tratar de superar la tradicional calificación de realismo "ingenuo" hay que apartarse de todo idealismo. Pues todo realismo ha de parecerle siempre ingenuo al idealista.

Korn concibe el universo como un *fenómeno mental*, de manera que el mundo exterior (?) no es realidad conocida, sino puro problema. Y si apostillo interrogativamente el adjetivo "exterior" es porque el propio Korn parece obligarme a ello al concluir que nada es posible "conocer" *fuera de la conciencia*. Más aún, no resultaría tan atrayente la cuestión, por su acerado aspecto "crítico", si no fuera porque después de reputar el tiempo y el espacio como *elementos de la conciencia*, pasa casi de inmediato a afirmar que la *existencia* de ambos elementos "no la conocemos sino como un *hecho* de con-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, págs. 5-6: "Hemos señalado, en primer término, que no existe ninguna diferencia intrínseca de género entre aquellas percepciones nuestras que son verídicas en su presentación de las cosas materiales y las que resultan engañosas".

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 14: "Si desde determinado sitio observo lo que parece ser una moneda circular y después, desde otro sitio, la veo como si fuera elíptica, no hay ninguna contradicción implicada en mi supuesto de que en cada caso veo la moneda tal como ella es realmente. El supuesto resulta contradictorio sólo cuando se le relaciona con la suposición de que el contorno real de la moneda no ha variado".

ciencia" (el subrayado es mío). Fuerza es ahora preguntar: ¿*elemento* o *hecho*? Previamente debo recurrir a Kant:

Die Zeit ist die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äusseren Anschauung, ist als Bedingung *a priori* bloss aus äussere Erscheinungen eigenschkränkt. Dagegen, weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äussere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum inner Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der inner Anschauung, mithin der Zeit gehöret: so ist die Zeit eine Bedingung *a priori* von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen), und eben dadurch mittelbar auch der äussern Erscheinungen <sup>7</sup>.

Esta *aprioridad* del Tiempo es la que, según creemos a juicio de Kant, le hace imposible aparecer como un "hecho" de conciencia. Pues en tanto que la conciencia es más o menos esa unidad dinámica en que la hace consistir Kant, podremos aplicar al tiempo la denominación de "elemento", siempre dentro de estas restrictivas condiciones, por cuanto esa elementaridad sirve para integrar el mencionado proceso, pero jamás podríamos conferirle la condición de un "hecho". A mayor abundamiento, nos dice el propio Kant:

...Dagegen bestreiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nemlich, auf ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns dadurch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transzendente Idealität der Zeit, nach

---

<sup>7</sup> ENMANUEL KANT: *Kritik der reinen vernunft* (al cuidado de Benno Erdmann) 5ª edición, Druck und Verlag Georg Reimer, Berlín, 1900, pág. 77: "El Tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El Espacio, como forma pura de todas las intuiciones externas, sólo sirve, como condición *a priori*, para los fenómenos exteriores. Por el contrario, como que todas las representaciones, tengan o no por objeto cosas exteriores, pertenecen, sin embargo, por sí mismas, como determinaciones del espíritu, a un estado interno, y puesto que este estado, bajo la condición formal de la intuición interna, pertenece al Tiempo, es el tiempo una condición *a priori* de todos los fenómenos en general; es la condición inmediata de nuestros fenómenos interiores (de nuestra alma) y la condición mediata de los fenómenos externos".

welcher sie, wen man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahirt, gar nichts ist, un den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältniss) auf unsere Anschauung weder *subsistirend* noch *inhärirend* beigezählt werden kann...<sup>8</sup>

Y si pues el Tiempo no puede ni subsistir en las cosas ni ser inherente a ellas, ¿cómo reputarlo de "hecho" de conciencia? En cuanto a que el tiempo y el espacio no sean "hechos comprobados" fuera de la conciencia, creo que tampoco es sostenible esta afirmación, pues ¿cómo se sabe que la *existencia real* de ambos no es un hecho comprobado —fuera de la conciencia—, si Korn comienza por aseverar que no hay nada fuera de la conciencia?

Cito a Kant, porque en todas estas especulaciones de Korn se advierte claramente la huella del gran idealista germano. Si el maestro argentino hablara de la "conciencia de los hechos", en los cuales interviene forzosamente el tiempo como elemento *sine qua non*, entonces podría aceptarse la tesis propuesta. Pero —en términos kantianos—, no se puede admitir que la "conciencia de un hecho" es exactamente un "hecho de conciencia", mucho menos radicalizado la cuestión, según se desprende de la actitud asumida por Korn, para quien no hay existencia *fuera de* la conciencia.

También los *conceptos* son entes mentales para Korn. Tanto el orden sensible como el inteligible existen sólo en la conciencia, pero —aquí de nuevo el regreso a la ortodoxia kantiana—, la realidad misma no es únicamente un fenómeno mental. Mas, ¿por qué se empeña Korn en afirmar la exclusiva naturaleza ideal del concepto? Podríamos ahora preguntar si en el proceso del conocimiento vamos, vbg., de la "materia" a lo "extenso", o al revés. ¿Se trata de una prioridad o de una coincidencia? No deja de ser interesante advertir

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, pág. 78: "Nos oponemos, por consiguiente, a toda pretensión de realidad absoluta del Tiempo, a saber: la que le considera, sin tener en cuenta la forma de nuestra intuición sensible, como siendo absolutamente inherente a las cosas, es decir, como una condición o una propiedad. Estas propiedades, pertenecientes a las cosas en sí, jamás pueden ser proporcionadas por los sentidos. Es en esto en lo que consiste, pues, la idealidad trascendental del Tiempo, según la cual, si se abstraen las condiciones subjetivas de la intuición sensible, no es absolutamente nada, por lo que no se le puede contar tampoco entre las cosas en sí mismas (independientes de toda relación con nuestra intuición), ni como subsistiendo en ellas, ni como inherentes a ellas".

cómo Korn, que sigue con llamativa fidelidad a Kant, se aparta bruscamente al decir:

El concepto de lo extenso es la materia, el del vehículo el éter, el de la acción la energía, la causa, etcétera. Y esta prole de entes de razón se posa como un enjambre sobre las cosas o se les incorpora y nos sirve para construir nuestra concepción de la realidad<sup>9</sup>.

¿Por qué prescinde Korn del formidable aporte kantiano en lo que a los conceptos se refiere? Pues todo su rechazo de los "entes de razón" nos lleva necesariamente a pensar en la estructura conceptual del realismo, sobre todo en la Edad Media. Sobre la función del concepto, en especial referida a esa *coincidencia* entre el concepto fundamental y la cosa, recuérdese lo que dice Kant:

*Begriffe gründen sich also auf der Spontäneität des Denkens, wie sinnliche Anschau ungen auf der Receptivitat der Eindrücke. Von diesen Begriffe kann nun der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als dass dadurch urthail. Da keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloss die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstad unmittelbar, sondern auf irgend eine ander Vorstellung vom deselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen*<sup>10</sup>.

Subrayo, como se ve, el comienzo de la cita porque en él nos dice taxativamente Kant lo que para él constituye en esencia el concepto. Hay una "espontaneidad" del pensamiento, o sea que se va del pensamiento a las cosas, aunque — como ya se sabe, pues viene a ser como el nervio del acto de conocimiento en la filosofía de Kant — este "ir" implica que a su vez la realidad ha salido al encuentro del pensamiento (unidad monadológica de la apercepción trascendental). Y de aquí que, a renglón seguido de la tabla de las categorías, diga Kant:

---

<sup>9</sup> ALEJANDRO KORN: *ob. cit.*, pág. 214.

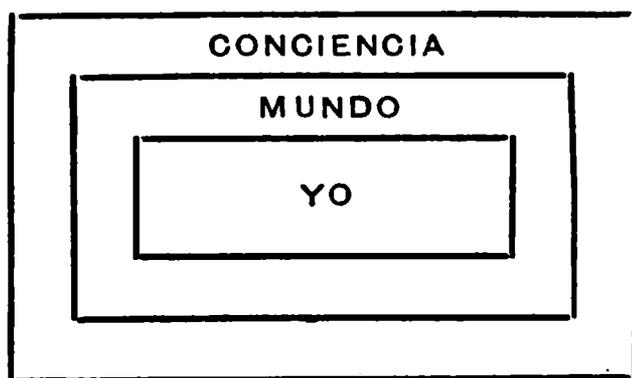
<sup>10</sup> ENMANUEL KANT: *ob. cit.*, pág. 100: "Se fundan los conceptos, por consiguiente, en la espontaneidad del pensamiento, exactamente como las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones. Con respecto a estos conceptos no puede el entendimiento hacer otro uso que juzgar mediante ellos. Puesto que ninguna representación hace inmediata referencia al objeto, a no ser la intuición, jamás un concepto hará inmediata referencia a un objeto sino a cualquier otra representación de este objeto (sea intuición o sea concepto)".

Dieses ist nun die Verzeichnung aller ursprüngliche reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand *a priori* in sich enthält, und an deren willen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt derselben denken kann <sup>11</sup>.

Lo cual equivale a preguntar si el concepto de *extensión* precede a la realidad *materia*, o por el contrario, nos movemos desde ésta hasta aquél. La solución kantiana, como se sabe, es mediadora en este caso.

Pasemos ahora a examinar la distinción korniana entre "idealismo absoluto" y "realismo extremo": en este último caso aparece la conciencia "como un epifenómeno de actividades extrañas". Sin embargo, no parece que el realismo pueda jamás desembocar en un "epifenomenismo", lo que es, en cambio, obligada consecuencia de ciertas radicalidades típicas del idealismo.

Otro aspecto muy interesante del trabajo de Korn es el que se refiere a las relaciones que mantienen entre sí respectivamente la conciencia, el yo y los hechos de éste (las afecciones, las voliciones y los juicios). Según el pensador argentino, el yo existe en la conciencia, aunque ésta desborda el ámbito del yo, pues comprende, además, la representación de un mundo extraño. Korn sitúa el mundo fuera del yo, pero no fuera de la conciencia, y esto nos obliga a preguntar: ¿el yo se da cuenta de la conciencia o es ésta la que se da cuenta del yo? Más o menos la relación entre yo, conciencia y mundo —según la establece Korn— viene a ser ésta:



<sup>11</sup> *Ibid.*, págs. 107-108: "Esta es, pues, la clasificación de todos los conceptos originalmente puros de la síntesis, que el entendimiento contiene en sí *a priori* y por los que solamente es un entendimiento puro; sólo por ellos puede comprender algo en la diversidad de la intuición, es decir, puede pensar el objeto".

El esquema anterior nos obliga, sin embargo, a preguntar: ¿de qué modo la *representación del mundo* no está contenida en el yo? Además, la conciencia del yo, ¿no está “en” el yo? Y la *conciencia de la conciencia*, ¿no está igualmente en el yo? Por esto es que, a juicio nuestro, es algo enigmática la relación sustentada por Korn entre el yo y la conciencia, pues ¿por qué no mejor una “coincidencia” al modo kantiano, o una cierta “sucesividad”, como postula Husserl? Veamos lo que dice a este respecto Kant:

Das erste reine Verstandserkenntnis also, worauf sein ganzer übrige Gebrauch sich gründet, welches auch zugleich von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig ist, ist nun der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. So ist die blosse Form der äusseren sinnlichen Anschauung, der Raum, noch gar keine Erkenntniss; er giebt nur das Mannifaltige der Anschauung *a priori* zu einem möglichen Erkenntnis <sup>12</sup>.

Y como un tácito refuerzo de estas palabras, concluye Kant:

Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das Mannigfaltige, zu denselben gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine *a priori* gegebene Form, d. i. die Zeit zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontäneität ich mir nur bewusst bin, eben so vor dem Actus des Bestimmens giebt, wie die Zeit das Bestimmbare, so kann ich mein Dasein als eines selbstthätigen Wesens nicht bestimmen; sondern ich stelle mir nur die Spontäneität meines Denkens, d. i. Bestimmens vor, und mein Dasein bleibt im-

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, págs. 130-131: “Es, pues, el principio de la unidad sintética originaria de la apercepción el primer conocimiento puro del entendimiento, en el cual se funda toda la aplicación ulterior de éste, siendo al par independiente de todas las condiciones de la intuición sensible. Así, la simple forma de las intuiciones exteriores, el espacio, no llega a ser un conocimiento; sólo da la diversidad de la intuición *a priori* para un conocimiento posible”.

menur sinnlich, d. i. als Dasein einer Erscheinung bestimmbar. Doch macht diese Spontaneität, dass ich mich Intelligenz nenne<sup>13</sup>.

Sabido es que Husserl adopta diferentes criterios en relación con el yo, los cuales aparecen sucesivamente registrados en las diferentes etapas fundamentales de su pensamiento. Así, en las *Investigaciones lógicas*, niega resueltamente que exista un yo puro distinto del complejo vivencial y afirma que, en sentido corriente, el yo es un objeto empírico como cualquier otro, de suerte que el yo puro no es más que la "unidad de la conciencia", sólo la "unidad sintética" de las vivencias. Pero ya en las *Ideas* el yo aparece como algo constante, idéntico a través de los cambios en que consisten las vivencias, aunque de él sólo podemos decir que es un yo puro, o sea que, por esto mismo, es indescriptible. Finalmente, en las *Meditaciones cartesianas*, el yo se presenta como algo que, además, experimenta mutaciones en el tiempo, de modo que es *histórico*<sup>14</sup>.

No podemos salir de la conciencia, dice Korn; en efecto, así es, pero ¿cómo lo sabe él — ni podría saberlo nadie —, como no sea "suponiendo" algo que no es la conciencia? ¿Por qué hablar — como él hace — de un "mundo hipotético, situado fuera del horizonte que abarca nuestro conocimiento"? El mundo objetivo — añade — se encuentra fuera del yo, pero no fuera de la conciencia. Admitamos que esto es efectivamente así, pero ¿por qué agregar casi a seguidas que "al calificar algo de exterior, nos referimos al yo y no a una

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, págs. 153-154: "El yo pienso expresa el acto por el cual determino mi existencia. La existencia está por lo tanto ya dada en él; pero la manera como debo determinar esta existencia, es decir, poner los elementos diversos que le pertenecen, para esto es preciso una intuición de sí mismo que tiene por fundamento una forma dada *a priori*, es decir, el Tiempo, que es sensible y pertenece a la receptibilidad de lo determinable. Si no tengo, pues, otra intuición de mí mismo que de lo que hay en mí de determinante, de cuya espontaneidad solamente me soy consciente y que lo dé antes del acto de la determinación de la misma manera que el tiempo da lo determinable, yo no puedo entonces determinar mi existencia como la de un ser espontáneo, sino que solamente me represento la espontaneidad de mi pensar. Es decir, mi acto de determinación y mi existencia no son nunca determinables más que sensiblemente, o sea como existencia de un fenómeno. Sin embargo, esta espontaneidad hace que yo me llame Inteligencia".

<sup>14</sup> A mayor abundamiento puede consultarse: Edmundo Husserl ("Husserliana"), 1º, *Logische Untersuchungen*, Zweites Buch, 5º Abschnitt, I, 4; 2º, *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologische Philosophie*, Erstes Buch, pág. 137 [10-15]; 3º, *Cartesianische meditationem und pariser vorträge*, pág. 100, Meditation IV [31-10].

realidad incognoscible"? En ese caso, si no hay realidad incognoscible, eso "exterior" (al yo) es algo "interior", *strictu sensu*, es decir, la conciencia. Y de aquí el problema que atinadamente plantea Korn al hablar de la *clasificación* y la *vinculación* de los hechos aislados (?) mediante "los conceptos abstraídos del orden subjetivo y del objetivo y, aunque secundarios y derivados de los hechos intuitivos, son tan necesarios como éstos para construir nuestra concepción cósmica" <sup>15</sup>. Aquí nos vemos precisados a volver — puesto que Korn desarrolla su pensamiento en este trabajo al hilo fundamental de la *Crítica de la razón pura* —, sobre la acepción kantiana de *concepto*, para confrontarla con esa idea de la "abstracción de los conceptos" al modo como lo propone el filósofo argentino. Pues, en términos generales, la posibilidad del concepto descansa, para Kant, en las siguientes premisas: o bien

— In jedem Urtheil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesem Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird <sup>16</sup>.

O, por otra parte:

Die transzendente Deduction aller Begriffe *a priori* hat also ein Principium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nemlich dieses: dass sie als Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens) <sup>17</sup>.

Además, Korn entiende y así lo dice que conceptos como los de sustancia, espacio, tiempo, "son vacíos sin el contenido intuitivo a que se aplican". Pregunto: ¿el espacio y el tiempo son como los demás conceptos? Al menos dentro del idealismo trascendental a

---

<sup>15</sup> ALEJANDRO KORN: *ob. cit.*, pág. 218.

<sup>16</sup> ENMANUEL KANT: *ob. cit.*, pág. 100: "En todo juicio hay un concepto aplicable a muchas cosas y que bajo esta pluralidad comprende también una representación dada, la cual se refiere inmediatamente al objeto".

<sup>17</sup> *Ibid.*, pág. 118: "Tiene, pues, la deducción trascendental de todos los conceptos *a priori* un principio con el cual debe dirigirse toda investigación, a saber: que esos conceptos deben reconocerse como condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia (bien sea intuición o pensamiento lo que se encuentre en ella)".

que parece fuertemente vinculado nuestro filósofo, ni el espacio ni el tiempo pueden considerarse como el "vacío" a que remite en cada caso el correspondiente contenido intuitivo, sino que son *formas* de la posibilidad de la experiencia en general. Recuérdese que, según Kant, el espacio: 1º, no es "un concepto empírico derivado de experiencias externas"; 2º, "es una representación necesaria *a priori*, que sirve de fundamento a todas las intuiciones externas"; 3º, "no representa ninguna propiedad de las cosas"; 4º, "no es más que la forma de los fenómenos de los sentidos externos"<sup>18</sup>. Y en cuanto a que el concepto de *sustancia* se halla en plena decadencia, tal vez sería mejor decir que varía de "contenido": ¿no será acaso ésa su verdadera condición?

Sí, en efecto, lo que más bien parece haber ocurrido con la *sustancia* es que su interpretación ha ido variando consecutivamente desde sus orígenes griegos hasta nuestros días. Vemos cómo la *substantia* (la *ousía* helénica, lo que algo tiene o posee como su efectivo haber, la respuesta al "qué" de lo que "es"), se da en Platón como la Idea, que es *sustancia* precisamente porque el ser de la cosa es la idea de la cual participa esa cosa. Mientras que en Aristóteles vemos que, según su criterio, la *sustancia* se toma en múltiples sentidos, sobre todo cuatro principales. Y a este respecto nos dice:

La *sustancia* se toma, si no en gran número de sentidos, por lo menos en cuatro principales. Se cree, en efecto, que la *sustancia* de cada ser es la esencia, lo universal, el género y el sujeto<sup>19</sup>.

Además, dice Aristóteles, la *sustancia* puede ser concebida en las categorías, en la metafísica y en la física; finalmente, la *sustancia* es *lo individual* (el individuo como la *sustancia* primera).

Si de los griegos pasamos a la Escolástica advertiremos que ésta se propuso primordialmente averiguar: 1º, *qué es la sustancia*; 2º, las posibles *especies* de *sustancia*; 3º, los *entes* que son *sustancia*. Y es a partir de entonces que la *sustancia* comienza a definirse como *aquello que tiene esencia en sí y no en otra cosa* (es decir, independencia).

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, págs. 68-69.

<sup>19</sup> ARISTÓTELES: *Metafísica*, libro "Z", 1.028a, 35.

La Edad Moderna, como sabemos, acapara este concepto y hace de él un uso permanente, lo mismo para afirmar su existencia que para negarla. En Descartes la sustancia se define como *res quae ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*<sup>20</sup>, mientras que Spinoza la define así: "*id quod in re est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*"<sup>21</sup>; y para Leibnitz es la *mónada*, es decir, aquello de lo cual es lo propio la *vis* o la *conatio*, la fuerza. Y por esta misma condición monádica la sustancia implica a la vez la multiplicidad y la jerarquía. En tanto que Locke, si bien admite que existe la sustancia, niega en cambio que sea conocible. La sustancia, en suma, es para él un cierto *Something I know not what*<sup>22</sup>. Mientras que en Hume no hay base real para afirmar la sustancia, a lo que trata de oponerse Kant situando la sustancia en el plano de la conciencia trascendental, para hacerla así lo más invulnerable posible a los demolidores ataques del escéptico escocés. La sustancia y los accidentes — señala Kant — constituyen la categoría de relación que corresponde a los juicios categóricos. De aquí que en la *Primera Analogía* nos diga que:

Es ist aber das Substrat alles Realen, d. i. zur Existenz der Dinge Gehörigen die Substanz, an welcher alles, was zum Dasein gehört, nur als Bestimmung kann gedacht werden. Folglich ist das Beharrliche, womit in Verhältnis alles Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können die Substanz in der Erscheinung, d. i. das Realle derselben, was als Substrat alles Wechsels immer desselbe bleibt. Da diese also im Dasein nicht wechseln kann ihr Quantum in der Natur auch weder vermehrt noch vermindert werden<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> RENATO DESCARTES: *Meditationes de prima philosophia*, I, 51.

<sup>21</sup> BARUCH DE SPINOZA: *Ethica*, libro I, 3ª definición.

<sup>22</sup> JOHN LOCKES: *An essay concerning human understanding*. George Routledge and Sons, London, 1914, II, XIII.

<sup>23</sup> ENMANUEL KANT: *ob. cit.*, pág. 196: "El sustratum de todo lo real, es decir, de todo cuanto pertenece a la existencia de las cosas, es la sustancia, en donde todo lo que pertenece a la existencia sólo puede concebirse como determinación. Por consiguiente, eso permanente, en lo que necesariamente están determinadas todas las relaciones cronológicas de los fenómenos, es la sustancia del fenómeno, es decir, lo que hay en él de real; real que, como sustratum de todo cambio, permanece siempre el mismo. Y como esta sustancia no puede cambiar en su existencia, su quantum en la naturaleza no puede aumentar ni disminuir".

Finalmente, en lo que al pensamiento contemporáneo se refiere, la sustancia ha pasado a ser un concepto *dinámico*, es decir, la sustancia como proceso, como suceso o actividad, con lo cual la venerable *pasividad*, que parece promover el justificado recelo de Korn, tiende a esfumarse casi por completo. Por eso decíamos que la sustancia, a través de su larga historia, lo que ha hecho más bien es variar de *contenido*. Así, por ejemplo, un pensador recientísimo — Whitehead — la define diciendo que “si hemos de buscar en alguna parte la sustancia, la encontraremos en acontecimientos que son, en algún sentido, la última sustancia de la Naturaleza”<sup>24</sup>.

Otra cuestión sobre la cual pasa ahora Korn muy levemente es la que se refiere al conocimiento intuitivo, que él considera como “el conocimiento espontáneo e inmediato constituido en unidad por la apercepción sintética”<sup>25</sup>. Sin mayor esfuerzo, en lo que a esta parte del pensamiento de Korn se refiere, se puede afirmar que él suscribe plenamente el punto de vista kantiano acerca de que “Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sei kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenstände afficirt werden”<sup>26</sup>. Y de aquí que Kant deba necesariamente concluir con la frase conocida: “Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriff sind blind”<sup>27</sup>. Y a mayor abundamiento, puesto que atinadamente se refiere Korn a la unidad de la apercepción sintética, recuérdese el tono un tanto concluyente con que reitera Kant lo que en forma breve y ágil reza en el apotegma acabado de citar. Dice así Kant:

Denn dass Gegenstände der sinnlichen Anschauung denen in Gemüth *a priori* liegenden formalen Bedingungen der Sinnlichkeit gemäss sein müssen, ist daraus klar, weil sie sonst nicht Gegenstände

---

<sup>24</sup> ALFRED N. WHITEHEAD: *The concept of nature*, Macmillan, London, 1920, pág. 19.

<sup>25</sup> ALEJANDRO KORN: *ob. cit.*, pág. 219.

<sup>26</sup> ENMANUEL KANT: *ob. cit.*, pág. 90: “Por la índole de nuestra naturaleza, la intuición no puede ser más que sensible, de tal suerte, que sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos”.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 91: “Pensamientos sin contenidos, son vacíos; intuiciones sin conceptos, son ciegas”.

für uns sein würden; dass sie aber auch überdem den Bedingungen, deren der Verstand zur synthetischen Einheit des Denkens bedarf, gemäss sein müssen, davon ist die Schlussfolge nicht so leicht einzusehen<sup>28</sup>.

Y, por consiguiente:

Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntniss eines Gegenstandes möglich ist: erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird; zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht<sup>29</sup>.

Todo lo cual lleva a Korn a negar tácitamente la posibilidad de un conocimiento intuitivo en cualquiera de las variantes propuestas por algunos pensadores contemporáneos, vbg. Dilthey, Husserl, Bergson, Scheler. Pues el concurso del *elemento discursivo* queda por completo a un lado en la estricta operatividad de la intuición, no así en lo que se refiere al posterior análisis de su contenido. Y de esto último es decisiva corroboración la Fenomenología.

Otro punto sobre el cual debemos detenernos es el que se refiere al examen que realiza el maestro argentino del llamado *principio de identidad*, que —según él— sólo rige para las cosas, pero no para los conceptos. Desde luego que Korn restringe la connotación conceptual de “opuestos” hasta reducirla a la clase de los “contradictorios”, pero la *oposición* no significa necesariamente en todos los casos una contradicción, pues entre “blanco” y “negro” no hay la misma significación opositiva que entre “blanco” y “no-blanco”. Korn, por supuesto, está en lo cierto al afirmar que el principio de identidad sólo rige para las cosas, pues la naturaleza del concepto es siempre “instrumental”. Y lo que sucede es que, en efecto, referida a las cosas,

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, págs. 116-117: “Es evidente que los objetos de la intuición sensible deben conformarse con las condiciones formales de la sensibilidad, existentes *a priori* en nuestro espíritu, pues que de otra manera no serían objetos para nosotros: pero es difícil concebir por qué esos objetos deben además estar de acuerdo con las condiciones que el entendimiento necesita para la comprensión sintética del pensar”.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 118: “Son, pues, dos únicamente las condiciones para la posibilidad del conocimiento de objetos: primera, Intuición, mediante la cual se da el objeto como fenómeno; segunda, Concepto, mediante el cual se concibe un objeto correspondiente a esta intuición”.

la relación de oposición entre éstas (especialmente la de afirmación *vs.* negación) no es esencialmente contradictoria, sino que lo es en cuanto pasamos de las cosas a sus respectivos conceptos. Por eso puede decir acertadamente el filósofo argentino:

Afirmo esto y niego aquello; afirmo hoy lo que he negado ayer, según el caso concreto que aprecio. Y la buena ocasión de emplear ambas abstracciones la presenta el rápido y fugitivo proceso en el cual la vida lleva en su seno la muerte, el perecer es condición del nacer y tendencias contrarias ahora divergen y luego concuerdan. En el conflicto vivo de la conciencia no se realiza un juego de pálidas abstracciones, sino el choque de fuerzas antagónicas que experimentamos y no soñamos. La síntesis de los contrarios se efectúa en el acto concreto, singular y determinado <sup>30</sup>.

La fase final del examen de los fundamentos de la realidad y su conocimiento la lleva ahora a cabo Korn, antes de iniciar el otro análisis con el cual concluye su trabajo y que desemboca necesariamente en la tesis de la afirmación de la libertad creadora. Esa fase final es la que vamos a examinar con algún detenimiento, pues justamente de ella emerge la tesis que da lugar al ensayo korniano que ahora glosamos.

Siguiendo el esquema kantiano hace coincidir Korn el conocimiento con el acto de conocer. Es interesante, a estas alturas de nuestro comentario, señalar cómo esta parte del trabajo sobre la libertad creadora prelude necesariamente la consecuencia final que constituye a su vez la tesis central de dicho trabajo. "El conocimiento consiste en el acto de conocer y no puede precederse a sí mismo", es una afirmación con el sabor de la más pura cepa kantiana, que el autor de las *Críticas* separó formalmente de la segunda edición, pero que quedó esencialmente adherida a su criterio sobre las relaciones entre el conocer y lo conocido. Véase si no:

Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit beziehungsweise auf die Transcendentale Synthesis der Einbildungskraft der

---

<sup>30</sup> ALEJANDRO KORN: *ob. cit.*, pág. 221.

reine Verstand. Also sind im Verstande reine Erkenntnisse *a priori*, welche die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung aller möglichen Erscheinungen enthalten. Dieses sind aber die Categorien, d. i. reine Verstandesbegriffe; floglich entält die empirische Erkenntnisskraft des Menschen nothwendig einer Verstand, der sich auf alle Gegenstände der Sinne, obgleich nur vermittelt der Anschauung und der Synthesis derselben durch Einbildungskraft bezieth, unter welchen also alle Erscheinungen als Data zu einer möglichen Erfahrung stehen. Da nun diese Beziehung der Erscheinungen auf mögliche Erfahrung ebenfalls nothwendig ist (weil wir ohne diese gar keine Erkenntniss durch sie bekommen würden, ud sie uns mithin gar nichts anhängen), so folgt, dass reine Verstand vermittels der Categorien ein formales und synthetisches Principium aller Erfahrung sei, und die Erscheinungen eine notwendige Beziehung auf den Verstand haben <sup>31</sup>.

Y es que, sin duda alguna, "los fenómenos tienen una necesaria relación con el entendimiento". He ahí, pues, la *simultaneidad* de la actividad cognoscitiva, suscrita igualmente por Korn. Pero se separa, al menos con cierta amplia virtualidad, al decir que el conocimiento no es función del yo, sino que equivale al contenido de la totalidad de la conciencia. Pues Kant, al distinguir entre el *entendimiento* y la *razón pura*, nos dice que

...ist unserer Vernunft nur möglich, die Bedingungen möglicher Erfahrung als Bedingungen der Möglichkeit der Sachen zu brauchen,

---

<sup>31</sup> ENMANUEL KANT: *ob. cit.*, págs. 150-151: "La unidad de la apercepción en relación con la síntesis de la imaginación es el entendimiento, y esta misma unidad, relativamente a la síntesis trascendental de la imaginación, es el entendimiento puro. Hay, pues, en el entendimiento conocimientos puros *a priori* que contienen la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginación relativamente a todos los fenómenos posibles. Estos son las categorías, es decir, los conceptos puros del entendimiento. Por consiguiente, la facultad empírica de conocer del hombre contiene necesariamente un entendimiento que se refiere a todos los objetos del sentido (aunque solamente mediante la intuición y la síntesis que la imaginación efectúa) al cual se ven sujetos todos los fenómenos considerados como datos para una experiencia posible. Como esta relación de los fenómenos con una experiencia posible es igualmente necesaria (porque sin ella nunca nos darían conocimiento alguno y nada por consiguiente nos importarían), se sigue que el entendimiento puro, por medio de las categorías, es un principio formal y sintético de todas las experiencias, y que los fenómenos tienen una relación necesaria con el entendimiento."

keinesweges aber, ganz unabhängig von diesen sich selbst welche gleichsam zu schaffen, weil dergleichen Begriffe, obzwar ohne Widerspruch, dennoch auch ohne Gegenstand sein würden <sup>82</sup>.

Pues, a mayor abundamiento:

Die Vernunftsbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen, und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete, und zugleich dabei für möglich angenehme Gegenstände <sup>83</sup>.

Mas, donde causa realmente extrañeza Korn es al decir que es evidente que el ser es idéntico al pensar, mientras que éste no es exclusivamente subjetivo. Resulta difícil conciliar ambas afirmaciones, pues no cabe duda de que para la concepción contemporánea de la filosofía, en sus más destacadas manifestaciones — Dilthey, Husserl, Bergson, Whitehead, Scheler, Heidegger —, el pensar no tiene que ser necesariamente y del todo *subjetivo*; pero que sea idéntico al ser, solamente si por esto último se sobreentiende que el pensar es, como, por supuesto, es todo lo demás. Pues otra interpretación nos llevaría, pese a todo, a un "parmenidismo".

Sin embargo, cuando habla Korn de la conciencia como de algo no estable, sino como pura acción, no por cierto abstracta, sino concreta, está en lo cierto. Lo que no impide que al llegar a este punto, donde el filósofo argentino se opone a la idea de una *conciencia pura*, a la cual califica de "conciencia sin contenido, es decir, una acción sin actividad", irremediablemente pensemos en Husserl y su tesis de las vivencias de la conciencia pura. Pero no es éste el momento de acometer el trabajo de cotejar los respectivos puntos de vista de Korn y Husserl.

Al modo kantiano, pero con algunas distinciones que iremos señalando, Korn distribuye toda la realidad en los consabidos mundos

---

<sup>82</sup> *Ibíd.*, pág. 560: "...nuestra razón sólo puede servirse de condiciones de la experiencia posible, como de condiciones de la posibilidad de cosas, mas esta posibilidad no puede crearse por sí misma, independiente de estas condiciones, ya que los conceptos de tal género se hallarían sin objeto, aun sin encerrar contradicción."

<sup>83</sup> *Ibíd.*: "Según ya hemos dicho, los conceptos racionales son simples ideas, y no tienen ningún objeto en una experiencia cualquiera, mas no por esto designan objetos ficticios que al propio tiempo pudiesen ser mirados como posibles."

de la "objetividad" y la "subjetividad", de los cuales el primero "obedece a normas necesarias, a leyes", mientras el segundo "carece de leyes, es libre". Y si bien, "frente al mecanismo físico se yergue el yo autónomo", la voluntad se encuentra sujeta a la coerción de la necesidad; y esto es lo que explica — según Korn — la "autonomía", pero no la "soberanía" del yo. Curiosa expresión, que contrasta con la idea kantiana de la libertad de la voluntad, que ya sabemos que, o es absolutamente libre, o no es tal voluntad (moral, se entiende). Pero, ¿se refiere Korn acaso a la voluntad, digamos *libre* en términos generales, pero que no es precisamente la "voluntad moral" de Kant? Ahora bien, para éste no puede haber más voluntad que la *moral*, pues de acuerdo con su sistema la voluntad en el orden empírico, referida a la estructura del conocimiento, jamás puede concebirse fuera del orden causal de la naturaleza en general.

Da die blosse Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört, so ist die Vorstellung derselben als Bestimmgrund des Willens von allen Bestimmgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. Wen aber auch kein anderer Bestimmgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann als bloss jene allgemeine gesetzgebende Form, so muss ein solcher Wille als gänzlich unabhängig vom der Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, beziehungsweise aufeinander gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heisst Freiheit im strengsten, d. i. transcendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die blosse gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, freier Wille <sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> ENMANUEL KANT: *Kritik der praktischen vernunft* (al cuidado de Karl Vorländer), Verlag der Durr'Schen Buchhandlung, Leipzig, 1906, págs. 36-37: "Así como la simple forma de la ley no puede ser representada sino por la razón y, por consiguiente, ni es objeto de los sentidos, ni tampoco corresponde a los fenómenos; de este modo la representación de ella como el motivo determinante de la voluntad se diferencia de los demás motivos que determinan los sucesos naturales según la ley de causalidad; porque en los

La libertad, sin embargo, es en el sujeto — según Korn — una libertad de querer y nunca de hacer. Esto quiere decir, a lo que parece, que la voluntad es aspiración, inagotable propósito de todo cuanto sea posible... y hasta imposible. Pero si el hombre lleva consigo la voluntad de querer, pero no la de hacer, entonces habría que concluir de todo esto que el hombre jamás podría hacer sino aquello que ya está taxativamente dispuesto que haga en cada ocasión. Ninguna otra consecuencia puede desprenderse de la tesis de Korn en el sentido de que la necesidad no consiente arbitrariedad alguna. Y esto es grave, porque si la necesidad se refiere al orden teórico, ya sabemos que ella lo es todo; pero si la referimos al orden moral, no se ve cómo pueda admitirse fácilmente que todo cuanto intente hacer la voluntad se encuentre ya prescripto, si precisamente la voluntad es, con la sola excepción del determinismo, la fuerza capaz de oponerse a la necesidad y vencerla. Pero el mismo Korn parece reconocerlo así, cuando dice: “Solamente la autarquía que encuadra la voluntad en una disciplina, fijada por ella misma, nos da la libertad ética”<sup>35</sup>. Sólo así es posible hablar de *ética*, o sea la contrapartida del orden teórico.

La tesis fundamental de la libertad creadora de Korn se apoya en la tercera antinomia de Kant, que el maestro argentino califica de “el problema filosófico por excelencia”, es a saber: “la afirmación conjunta de la libertad y la necesidad”<sup>36</sup>. En efecto, siempre estaremos confrontados por los dos extremos de la antinomia, porque ésta — como dice muy bien Korn — es “la expresión de un conflicto que se actualiza en la conciencia”. Y el hombre es puesto a prueba con ella, de tal manera que en la idea general que tiene Kant de las consecuen-

---

sucenos deben ser asimismo fenómenos los sucesos. Pero si ningún otro motivo determinante de la voluntad puede servir de ley a ésta, salvo solamente aquella forma legislativa universal, debe considerarse la naturaleza de la voluntad como independiente de la ley de los fenómenos, es decir, de la ley de la causalidad de unos en relación con los otros. A esta independencia es a la que se denomina *libertad* en el sentido más riguroso, o sea en el sentido trascendental. De modo que aquella voluntad a la que puede servir de ley la simple forma legislativa de las máximas, es una voluntad libre.”

<sup>35</sup> ALEJANDRO KORN: *ob. cit.*, pág. 224.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 225.

cias prácticas de esta antinomia va implicada nada menos que la justificación de la *Crítica de la razón práctica*. Esa *espontaneidad absoluta* ("eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen" <sup>87</sup>, dice Kant), que no puede desembocar más que en una *libertad trascendental*, según la prueba de la "tesis", y que fatalmente, es preciso decir, se contrapone a la *ley de causalidad*, pues la libertad, que hace Kant sinónimo de "independencia", es — como sucede con las leyes de la naturaleza —, "una liberación de la *coacción*, pero es también el hilo conductor de todas las reglas" ("von den Gesetzen der Natur ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln") <sup>88</sup>. Mas si recurrimos a la observación propuesta por Kant para la tesis de la tercera antinomia, vemos que si yo procedo por mi libre decisión, como es el caso de que me levante de la silla donde estoy sentado, sin motivo alguno o causa determinante. dice Kant que

...die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben in Ansehung dieser Eräugnis ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen gennant werden müß <sup>89</sup>.

○ sea que el acontecimiento "sucede" a los efectos, pero "no deriva" de él; luego — como dice Kant — en lo que a la causalidad se refiere es posible hablar de un "comienzo absoluto" del tiempo, vale decir de una *reiteración* de la causalidad en cuanto a sus comienzos: ergo, esta reiteración vendría a ser esa limitada y relativa libertad de acción de la que dispone el sujeto para obrar de este o aquel modo.

---

<sup>87</sup> ENMANUEL KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, ob. cit., pág. 374: "...una espontaneidad absoluta de las causas que sea capaz de empezar por sí misma una serie de fenómenos que ocurren según las leyes de la naturaleza..."

<sup>88</sup> *Ibid.*, pág. 375: "La libertad (la independencia), lo mismo que las leyes de la naturaleza, es en realidad una liberación de la coacción, pero es también el hilo conductor de todas las reglas." (Amplíe un poco el pasaje traducido para facilitar su comprensión.)

<sup>89</sup> *Ibid.*, pág. 378: "...las causas naturales determinantes cesan por completo en la serie en relación a este hecho antes de aquellos efectos, y el acontecimiento *sucede*, sin duda a los efectos, pero no *deriva* de él; este no es, pues, el punto de vista del tiempo, que debe llamarse un comienzo primero en absoluto de una serie de fenómenos, más que en cuanto a la causalidad."

Korn está, pues, en lo cierto al postular una *libertad de la voluntad* relativa a la *coacción de la necesidad*. De aquí que pueda expresarse de la libertad diciendo que ella es "el rasgo intrínseco del sujeto"<sup>40</sup>, que, en cuanto a éste se refiere, se presenta en dos formas, ambas — dice — fundamentales e inextinguibles: libertad *económica* y libertad *ética*. Ambas derivadas de la naturaleza misma de la antinomia kantiana, que, como sucede con todas las tesis del filósofo de Koenigsberg, están profundamente implicadas con el problema de la conciencia, lo mismo en su aspecto gnoseológico que en su aspecto ético. En este párrafo de Korn aparece sintetizada esa consecuencia en forma bellamente expresiva:

Asimismo, los conceptos de lo útil y de lo bueno radican en la naturaleza misma de la conciencia y de su conflicto fundamental; no cambian por más que cambie la apreciación del caso particular. Es el imperativo categórico de la acción espontánea, que se refleja en el sentimiento de la obligación, del deber y de la responsabilidad. La sanción moral es la actualización de la libertad o su privación, la servidumbre impuesta por la ignorancia y los vicios<sup>41</sup>.

No se ve, empero, muy claro que si la sanción moral es la "actualización" o "privación" de la libertad, sea, por otra parte, esa sanción — en cuanto al acto inmoral se refiere — "privación de libertad", "degradación de la libertad humana". Pues el acto inmoral es siempre la contradicción de la moral y la sanción moral sólo puede referirse a la inmoralidad, porque concebir dicha sanción afirmación de la moralidad parece, bien analizada la cuestión, una reiterativa de la moralidad como tal, que no tiene por qué ser, mucho menos si de la moral kantiana se trata. Esta, por su índole propia, es *tácita*, es decir, va implicada en el imperativo categórico por el cual se expresa la ley moral que la libre voluntad se da a sí misma; o de lo contrario, habría que suponer un conjunto de principios o de normas, que harían entonces pensar en la ética heterónoma o en la axiológica.

---

<sup>40</sup> ALEJANDRO KORN: *ob. cit.*, pág. 226.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pág. 227.

La libertad, ese "rasgo intrínseco del sujeto" — según la acertada definición korniana —, emerge, pues, de la simultánea concurrencia de la necesidad y la propia libertad, al modo como lo presenta Kant en la tercera antinomia. Pero la *libertad* es para el maestro argentino "la ausencia de coerción" (aunque se advierte que esta última es sólo un extremo de una tautología, de los cuales el otro es la "libertad"). En efecto, en la coexistencia de necesidad y libertad esta última se manifiesta, se hace concreta, como contrapartida de la necesidad. Hay libertad porque hay necesidad y recíprocamente, según el postulado kantiano, que suscribe Korn sin reservas, pero no para morar ahí sin más. Profundizando allí donde parece que se ha detenido Kant, el maestro argentino se circunscribe a una cuestión muy contemporánea, o sea la del *tiempo*, y aun cuando la ciñe y subordina a la fundamental determinación de la conciencia — típico rasgo kantiano —, no por ello deja de atinar con dicha cuestión en forma llamativa. El pasaje siguiente — que vamos a comentar — así lo revela.

¿El proceso consciente ha tenido un principio con el cual ha iniciado su evolución? La idea de tiempo se aplica — y se aplica con necesidad — a cada hecho aislado en su relación con los que le preceden o le siguen. Pero ¿a qué antecedentes hemos de referir la conciencia, si es la fuente de todas las ideas, inclusive la de tiempo, que es su creación y no ha podido precederla? <sup>42</sup>

Sin evadir del todo el presupuesto kantiano del tiempo como una virtualidad de la conciencia, Korn parece acercarse bastante a la noción de tiempo tal como aparece en Bergson (la *durée*), que viene a ser el tiempo profundo, sobre el cual se extiende luego ese otro tiempo (el habitual o sobreentendido) que si es, de algún modo, creación de la conciencia. Y con esta transacción, que en *La libertad creadora* tiene más bien un carácter de tácita aceptación, el maestro argentino parece salir, por fin, a donde se propone.

Pero, al fin, algo ha de existir por sí. Existir es estar en la conciencia y en la conciencia no existe ningún hecho que no tenga su razón en otro. ¿Y la conciencia misma? La conciencia es un proceso.

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, págs. 238-239.

es el conjunto de su contenido actual, siempre es conciencia de algo, nunca conciencia pura <sup>43</sup>.

En la *acción consciente* hace residir Korn la energía que lo crea todo. Aún más, es lo absoluto, lo eterno. Ahora bien, lo absoluto es la tendencia o aspiración consciente "hacia una finalidad que valoramos como la suprema y última, como superación de la dualidad sujeto-objeto" <sup>44</sup>. En consecuencia:

Actualizar la libertad absoluta por la conquista del dominio económico sobre la naturaleza y del autodomínio ético, someter la necesidad a la libertad, alcanzar el pleno desarrollo de la propia personalidad: he ahí la meta no impuesta por poderes extraños, no inventada por la fantasía, que es como la raíz misma del devenir.

He ahí la consecuencia final de esa vasta y complicada estructura a la cual podemos designar genéricamente con el nombre de conciencia, ese "alfa y omega" de cuanto es y existe, a juicio de Korn. A medida que avanza la conciencia, el principio fundamental que la justifica y la sostiene —la *libertad*— se va convirtiendo a sí misma, por consecuencia de su propia acción, en la *libertad creadora*.

En la trascendentalidad de la conciencia, según Kant; como asimismo en la "conciencia de la existencia como existencia de una conciencia" <sup>45</sup> en la que parece resumirse la evolución que Heidegger le asigna al Ser, desde el remoto origen del *Sein des Seiendes* hasta el humano *Dasein*; como igualmente en la lucidez liberadora del acto fenomenológico y hasta en la bergsoniana "moral abierta", sentimos latir un propósito idéntico: el de hacer patente y manifiesto

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 239.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 240.

<sup>45</sup> Es una expresión de la que me he servido para sintetizar todo el proceso por el cual, en la filosofía de Martín Heidegger, se pasa desde el más remoto origen del Ser hasta su expresión más acabada, en la manifestación de la conciencia, tal como lo atestigua el *Dasein*. A mayor abundamiento, puede consultarse mi libro *Filosofía de la Vida y Filosofía Existencial*, parte II, "El existencialismo y el orden teórico".

el impulso metafísico por el cual llega el hombre a constituir efectivamente la *libertad*, y que es a la vez la única y específica posibilidad de real *creación*. De aquí la justeza de una frase — *libertad creadora* — que es posible aplicar igualmente al resto de la obra korniana y que, en cierto sentido, viene a ser como el credo metafísico del argentino ilustre, lo mismo en el conocimiento que en la acción.

HUMBERTO PIÑERA LLERA

## EXPERIENCIA E IDEA DE LA LIBERTAD EN ALEJANDRO KORN <sup>1</sup>

No sería erróneo presentar a Alejandro Korn como filósofo de la libertad. En sus escritos — tanto en los que constituyen la expresión de su sistema de ideas, como en los que han sido frutos ocasionales de circunstancias — el tema de la libertad aparece con reiteración. Pero no es la frecuencia, estimada cuantitativamente por el número de veces en que aparece el tema, lo que depone en favor de la anterior calificación, sino el hecho de que la libertad es el eje central de todo su pensamiento. Y en un hombre en quien se conjugaban las virtudes del teorizador y del militante, no es sorprendente que la libertad aparezca también como la vivencia central de su personalidad. Por eso, resulta difícil, y a veces también artificial, en hombres de recia personalidad, separar las ideas que han profesado, dentro del ámbito de la estricta teoría, y los rasgos fundamentales de su carácter, tal como se pusieron de relieve en la acción de todos los días, con ejemplar consecuencia, a lo largo de su vida entera.

Esta concordancia entre la experiencia de la libertad, vivida por un hombre con temple de luchador, y el reiterado examen teórico del tema de la libertad en los escritos del filósofo, explica la solidaridad de vida y pensamiento, que se diera gallardamente en Korn. Por otra parte, no siempre las ideas que se profesan descansan en

---

<sup>1</sup> He examinado otros aspectos de Korn en mis trabajos: *Alejandro Korn, maestro de saber y de virtud*, "Cursos y Conferencias", Buenos Aires 1937, año V, n° 10, págs. 1067-1086, *La filosofía de Alejandro Korn*, Congreso Internacional de filosofía, San Pablo, 1956. "Anais" vol. III. págs. 1137-1145. *Alejandro Korn y el pensamiento europeo*, "Revista de la Universidad", La Plata, 1960, n° 12, págs. 29-55 y *La lección de Alejandro Korn*, "Revista de la Universidad de Buenos Aires", 1959, 5ª época, año IV, n° 4, págs. 643-646.

fundamentos estrictamente teóricos. A veces se apoyan en la experiencia, y muy frecuentemente dependen de la personalidad entera del hombre. No le faltaban razones a Fichte para sostener que "la filosofía que se profesa depende de la clase de hombre que se es", aludiendo con esta afirmación al hecho de que el subsuelo donde hunden sus raíces todas las posiciones filosóficas se encuentra en los caracteres intransferibles de la propia personalidad<sup>2</sup>. Entre el conservador, apegado a la tradición y defensor de las ideas del pasado y el disconformista, que siente la presión de la historia como una carga de la que hay que emanciparse, media no sólo una diferencia de ideas, sino una oposición radical de temperamentos. En Korn, las ideas y el hombre constituían una unidad. El carácter del hombre alimentaba al pensamiento, y las ideas no desmentían al carácter.

No puede sorprender que el tema de la libertad aparezca obstinadamente en sus escritos, y tampoco resulta extraño que su obra principal se titule *La libertad creadora*.

Dos experiencias de la libertad, que no parecen incompatibles, suelen darse a veces en la misma persona, ya sea en el orden del pensamiento o en la esfera de la acción. Unas veces la resistencia al obstáculo con que tropieza nuestra voluntad aguza la conciencia de la libertad. Vivimos bajo la presión de trabas, coacciones o impedimentos que detienen, perturban o desvían el movimiento de expansión que nace en nuestro interior. Si la resistencia es intensa y la voluntad no está acostumbrada a doblegarse, se enciende en nosotros el sentimiento de protesta, de sublevación, en que parece estallar la energía interior reprimida. La libertad se experimenta, en este caso, como liberación, como emancipación de la servidumbre,

---

<sup>2</sup> Esta dimensión personal del filosofar no podía pasar inadvertida al propio Korn: "En la sistematización... intervienen por fuerza factores alógicos. La sistematización es siempre la resultante de una personalidad con intereses éticos, estéticos, religiosos, políticos y económicos. Actúa el filósofo en su medio histórico, pesan sobre él atavismos ancestrales, habla su idioma o su jerga. Con elementos tan heterogéneos, tan varios y diversos, se forma la síntesis precaria e inestable de nuestro yo y rara vez se les logra conciliar; pugnan por sobreponer, acomodar, influir y compenetrarse, y es obvio que la obra refleje esta complejidad." *Obras*, III, 303. *El porvenir de la filosofía* (Los números remiten a tomo y página de *Obras*, de Alejandro Korn, Universidad Nacional de La Plata, 1940.)

como superación del obstáculo, como triunfo sobre la resistencia<sup>3</sup>. Otras veces surge el sentimiento opuesto, que consiste en la conciencia de la expansión sin trabas de nuestra voluntad, en la ausencia de toda resistencia, en un estado venturoso de plenitud vital<sup>4</sup>. El movimiento fluye desde adentro sin tropezar con resistencias apreciables y todo parece inclinarse dócilmente a su paso.

En este segundo sentido, la acción libre podría confundirse con la acción que se desliza por la pendiente trazada por el hábito, en que las resistencias han sido eliminadas por el ejercicio anterior. Pero no hay tal confusión porque el hábito repite, y la libertad crea. Con la libertad adviene un elemento de novedad que contrasta con la rutina del hábito.

Ambas formas parecen haber sido propias de la experiencia de Korn, aunque las expresiones de la primera son más frecuentes en su obra.

### Las experiencias de la coacción.

Muchas son las formas de coacción, susceptibles de ser sentidas vitalmente, y de las que podría partirse para explicar la experiencia de la libertad en Korn como base para ahondar su idea.

La coacción que se padece en el orden político, cuando el grupo de hombres que detenta el poder restringe los derechos a cuyo goce se estaba acostumbrado, se repite igualmente en el plano intelectual cuando se siente la opresión de ideas que han perdido vigencia en los espíritus y se han vuelto inoperantes para estimular la comprensión de los hechos o promover su transformación. A veces esta situación refleja sólo un estado íntimo, que se traduce en una crisis interior, pero puede ser también un aspecto de la lucha entre generaciones, que se torna especialmente agudo en las que Ortega y Gasset ha

---

<sup>3</sup> Obras. "Se desplomaría... nuestra libertad, si no se apoyara en la resistencia que se le opone." I, 30, *La libertad creadora*, xviii.

<sup>4</sup> Obras. "En un acto, raro por cierto, en el cual la coerción se reduce a cero, experimentamos en su plenitud la dicha de la liberación." Obras, I, 226, *Apuntes filosóficos*, xvi.

denominado con acierto épocas eliminatorias o polémicas, que la muestra ilustra con ejemplaridad.

Korn fue sensible a los requerimientos de su medio, y no pudo mantenerse ajeno a las luchas políticas de su tiempo<sup>5</sup>. No tenía un temperamento contemplativo ni se sentía espectador insensible a las angustias de su pueblo; más bien le dominaban el impulso y la impaciencia del militante, que sufre por volcar sus energías en la acción. Tres veces en su vida abandonó el sosiego del estudio y la meditación para mezclarse en las contiendas callejeras. Le tocó hacerlo siempre en las filas de la oposición al gobierno establecido, aunque no al orden institucional de tipo democrático y liberal. Y no lo hizo por actitud disconformista, sino porque sentía vivamente como opresión los abusos del poder y reaccionaba contra su corrupción, tan frecuente en nuestro medio: venalidad, peculado, fraude, contradicción flagrante entre las ideas que se proclaman y los hechos que se realizan, ineptitud, desidia. El hombre íntegro, desinteresado, ajeno a toda ambición de riqueza y de poder, emancipado de toda vanidad, supo salir al encuentro de los vicios arraigados en las prácticas políticas del país y se lanzó a la lucha. Pero lo hizo sin enajenar su libertad, sin entregarse totalmente a los grupos que lo tuvieron como aliado, sin consentir en prácticas equívocas ni confundir su ideario moral con los instintos o apetitos de la masa. Al buscar la liberación de los demás, mantuvo intacta aquella porción de sí mismo, que nadie podría enajenar sin menoscabo de su propia personalidad.

Sería pueril, sin embargo, suponer que su militancia política se inspiraba en el propósito de fustigar los ocasionales y siempre

---

<sup>5</sup> En marzo de 1954, al erigirse a la ciudad de La Plata en distrito electoral autónomo, un grupo de universitarios, hombres sin compromisos políticos e independientes en la genuina acepción del vocablo, decidió propiciar el nombre de Korn para candidato a senador provincial. Entre otras consideraciones, el manifiesto que publicaran expresaba lo siguiente: "En el terreno cívico [Alejandro Korn] ha dado el bello ejemplo de poner su madurez doctrinaria al servicio de la causa de las masas productoras, haciendo así efectiva su prédica de una mayor justicia social." Firmaban J. Adolfo Chaneton, Giordano B. Cavazzutti, David Lascano, Francisco Romero, Hilario Magliano, Enrique Loedel Palumbo, Edelmiro Calvo, Antonino Salvadores, Humberto Vera, Carlos García, Andrés Ringuelet y Jaime Sánchez Viamonte.

repetidos abusos del poder. Ese tipo de crítica negativa, cultivada con el fin de debilitar el prestigio del gobierno y conquistar adhesiones para los opositores, a que se han entregado los políticos de todas las generaciones de nuestro medio, no podía complacer a Korn. Equivalía a enredarse en mezquinas reyertas domésticas, sin mayor proyección para el país y para su futuro. Korn aspiraba a otra cosa: nada menos que a sugerir nuevas bases ideológicas para la conducción del país. Su libro *Influencias filosóficas en la evolución nacional* era un anticipo: desenterraba las raíces ideológicas del pasado argentino, persuadido de que las ideas no son ajenas al desarrollo institucional, político, económico y social de un pueblo. Desde este punto de vista, Korn resulta ser el crítico de la ideología de Alberdi, ideología que inspiró la actitud política de tres generaciones: la de los proscriptos, la de Caseros y la de 1880.

Korn sintetiza el programa de Alberdi en tres tesis fundamentales: "el repudio de la tradición hispano-colonial y de los valores étnicos del ambiente criollo", el "desarrollo económico" como fin y la "asimilación de la cultura europea como medio"<sup>6</sup>. A setenta años de distancia de su inicial formulación, era fácil advertir el desgaste de esa ideología. Ella ha inspirado la mentalidad pragmática de nuestro pueblo, más ávido de riqueza y de comodidades que de bienes espirituales, y en el orden de la cultura ha estimulado el remedo sin elegancia de ejemplos foráneos. A ello hay que añadir la torpeza de nuestros dirigentes políticos, incapaces de promover el desarrollo de una obra constructiva. De todo ello surge, como consecuencia, un malestar espiritual que se traduce en el "culto del éxito", "la crisis del carácter" y la "perversión del sentimiento nacional".

El vuelco que reclama en sus *Nuevas Bases* (1925) no significa una ruptura abierta con el pasado, sino la rectificación de su rumbo: dignificar el interés económico, que antes era un fin, con el concepto ético de la justicia social, que lo convierte en medio para la conquista de un fin más alto, y, a su vez, concebir el desarrollo económico como un medio para labrar una cultura nacional, a tono con los requeri-

---

<sup>6</sup> *Obras*, III, 285, *Nuevas Bases*.

mientos espirituales de nuestra personalidad. Programa que podría sintetizarse en la fórmula: "Justicia social-cultura nacional"<sup>7</sup>, que es también, a su manera, una incitación para emanciparse de dos coerciones que cohíben la libertad del hombre argentino.

Del interés activo por intervenir en la realidad social de su medio, a fin de denunciar los vicios nacionales, experimentados como opresión, y contribuir a su enmienda, nació el deseo de comprender la realidad argentina. Pero, a su vez, esta comprensión era un modo de lograr que su propio pensamiento no permaneciera desarraigado y fuera de la realidad nacional. Su filosofía había de encerrar un mensaje ético y social: la incitación al desarrollo original de la personalidad del individuo y del país.

El estado actual de un país es la resultante de un pasado, ya que toda realidad exhibe una dimensión histórica. Korn estaba bien dotado de sensibilidad para la historia y se entregó a la tarea de rastrear las ideas que habían presidido el desarrollo de las instituciones patrias. Junto a los motivos que incitaban al militante, había otros de índole afectiva: amor a las cosas del país, a sus tradiciones, simpatía por el esfuerzo de hombres de generaciones anteriores. Estos motivos eran fuertes, pero no lo estimulaban a colocarse en actitud beata ante el pasado: no se trataba de glorificar las gestas históricas, sino de comprender el curso de los hechos, desentrañar los factores en juego, descubrir las raíces de los vicios nacionales y sugerir una nueva conducta que estimulase el desarrollo de la propia personalidad en el arte, en la ciencia, en la filosofía. No se encerraba, sin embargo, en el horizonte siempre limitado de la historia patria: insertaba, más bien, este fragmento de historia en un paisaje más amplio — la cultura occidental —<sup>8</sup> y, con modestia, se esforzaba por señalar la influen-

---

<sup>7</sup> *Obras*, III, 292, *Nuevas Bases*.

<sup>8</sup> *Obras*, III, 260, *Filosofía Argentina*: "Por nuestra voluntad hemos aspirado a incorporarnos a la cultura del Occidente; no es nuestra voluntad ser un conglomerado inorgánico de metecos." "No podemos renunciar al derecho de discutir las diversas influencias que llegan hasta nosotros, ni al derecho de adaptarlas a nuestro medio; no renunciamos tampoco a la esperanza de ser una unidad, y no un cero dentro de la cultura universal."

cia de las ideas filosóficas europeas en nuestro medio y su modificación al adaptarlas a nuestra mentalidad.

Un sentido crítico siempre alerta acompañaba su exposición: no ofrecía un panorama neutral, sino que tomaba partido juzgando las ideas que exponía, ya sea en su fuente o en su adaptación americana o en su reflejo en la vida institucional del país. También las ideas ajenas ejercen una coacción, sin duda sutil, pero en ocasiones no menos opresiva. Ello explica el nacimiento de un sentimiento de protesta frente a la presión de ideas que cohiben la libertad del individuo.

Incitaba también a Korn la creencia de que las ideas no están fuera de la vida: se insertan en ella, dirigen su curso y promueven sus transformaciones. Poco significa una ideología ajena a la comunidad en que se vive. Quería que su propio pensamiento arraigase en la historia, no para entregarse a la fuerza del pasado, en actitud conservadora, sino para promover su transformación quitándole lo que tuviera de oprimente. El motivo de la libertad inspira su actitud hacia la historia.

La coacción política, que incita a intervenir en la vida pública, ya sea como ideólogo o como militante, no es la única. La desigualdad económica, que siempre ha existido, se exterioriza en el contraste entre la minoría que detenta todos los privilegios y la masa de los despojados, que no tiene acceso a ellos. Hay épocas en que la injusticia en el orden económico se hace carne en la conciencia de los hombres y levanta protestas: son tiempos de exaltación del sentimiento de la libertad y, a la vez, de lucha contra el orden social que se obstina en mantener la desigualdad.

La lucha por la libertad económica no termina con el sometimiento de la naturaleza a los fines humanos, con vistas a conservar la vida del individuo y de la especie y asegurar la convivencia social. Renace cuando la opresión extranjera despierta la conciencia de la propia nacionalidad y vuelve a encenderse cuando los desheredados de la fortuna exigen igualdad a los dueños del poder y de los bienes. Korn estaba persuadido que las condiciones materiales de la existencia constituyen la base de todo desarrollo cultural. Por eso asignaba importante significado a la libertad económica. Pero, entiéndase bien,

no se trataba de afirmar el primado de los valores económicos y reducir el resto a una superestructura condicionada por las variaciones económicas. Su insistencia en el carácter determinante de la personalidad lo preservaba de caer en el determinismo económico, grato a la interpretación marxista.

Tampoco ignoraba que en el orden religioso puede experimentarse análoga coacción. La historia exhibe al desnudo las dolorosas vicisitudes de los que se vieron forzados a resistir las múltiples formas de esa coacción: a unos, porque se pretendía imponerles la práctica de un culto que repugnaba a sus convicciones o a sus sentimientos íntimos; a otros, porque se les coartaba el derecho de profesar aquella religión a la cual se sentían inclinados. Si la indiferencia religiosa de nuestro medio nos preserva de padecer esta forma de coacción, no impide que se levanten protestas dondequiera que reine el fanatismo dogmático que, después de todo, es una forma de servidumbre.

Korn exaltaba, en cambio, el sentimiento religioso y consideraba que, cuando es sincero, imprime austeridad a la persona y la ennoblece, pero también creía que al traducirse en mitos, dogmas, preceptos y ritos se diluye y acaba por degenerar en una actitud devota sin asentimiento interno. Emanciparse de la tutela de la jerarquía eclesiástica era una forma de expresar la libertad religiosa, ejemplificada en la conducta de muchos místicos. Iglesia, mezquita y sinagoga resultan, al fin de cuentas, moradas demasiado estrechas para acoger a la divinidad, cuya luz irradia por todo el cosmos y se enciende en el recinto del corazón humano<sup>9</sup>.

A Korn toda ocasión le resultaba propicia para examinar, siempre desde ángulos distintos, el problema de la libertad. A las incitaciones que brotaban de la realidad política inmediata o de la historia patria, se añadían las reflexiones que sugería la consideración de cualquier etapa del pasado, incluyendo la más próxima, el siglo XIX<sup>10</sup>. Korn meditó sobre las contradicciones de este siglo paradójico y su reflejo sobre la libertad en los dos aspectos del pensamiento y de la

---

<sup>9</sup> Obras, II, 42, *Pascal*.

<sup>10</sup> Obras, I, 5-10, *Incipit vita nova*; II, 183-213, *Corrientes de la filosofía contemporánea*; III, 185-257, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*.

acción. Su propia vida cubría cuarenta años de este siglo y había sido testigo de su desarrollo científico, de su literatura, de sus corrientes filosóficas, de sus variadas transformaciones políticas.

Tres hechos, entre otros muchos, sorprendían su atención. El primero, tal vez el de más bulto, consistía en el contraste entre el progreso técnico, alcanzado en grado pasmoso, y la experiencia del estancamiento cuando no del retroceso moral, traducido en la incapacidad para poner la técnica al servicio de la ética. El segundo, considerable también, aunque menos accesible a la mirada de todo el mundo, se exteriorizaba en el contraste entre el esfuerzo por conquistar todas las libertades y la tendencia a prohijar una filosofía que negaba la espontaneidad intrínseca del hombre. Este siglo paradójico hallaba compatibles el esfuerzo por sacudir toda coerción impuesta desde afuera al individuo, ya sea política, económica, religiosa o pedagógica, y la aceptación del determinismo en el orden psicológico de la conducta humana. Y el tercer hecho, no desligado del segundo, aunque limitado a una esfera más estrecha, consistía en la doctrina que negaba la responsabilidad del delincuente, pero, por otra parte, exigía su adaptación a fines sociales. Quería la adhesión espontánea a ideas y simultáneamente negaba el principio que hace posible toda libre autodeterminación. Si nuestras acciones son la resultante mecánica de sus antecedentes, ¿en nombre de qué principios pedimos el acatamiento espontáneo a normas ideales de conducta? ¿Qué sentido tiene perseguir como ideales dignos de nuestro esfuerzo el bien y la justicia, si se sustrae al hombre la condición de la posibilidad de su libre adhesión a ellos?

Del espectáculo de estas contradicciones, que minaban desde su base las ideologías imperantes en el siglo xix, brotaban los motivos que estimulaban el nacimiento de una nueva filosofía, no de inspiración científica, sino más bien de orientación ética. Al hacer el balance de las nuevas ideas que surgen al alborear el siglo xx, Korn exclama alborozado: "un nuevo ritmo pasa por el alma humana y la estremece <sup>11</sup>".

---

<sup>11</sup> *Obras*, I, 9. *Incipit vita nova*.

Si se opone a una filosofía de inclinaciones científicas, no por eso censura a la ciencia, en lo que concierne a la legitimidad de sus pretensiones. Su repulsa cae más bien sobre la opinión errónea según la cual todo problema filosófico debe plantearse y resolverse en términos científicos. Esta pretensión, que reconoce viejos orígenes, había recibido una forma precisa en la obra de Comte. Temiendo que la especialización impuesta por la división del trabajo hiciera perder al investigador la visión del conjunto y el sentido de su propia labor, Comte propugnaba una filosofía científica. Exigía para ella el rigor de las ciencias positivas, únicas capaces de atesorar un saber efectivo, pero limitaba su contenido al estudio de las leyes de la naturaleza y de la sociedad y, a partir de ellas, le asignaba la misión de descubrir los principios comunes de todo conocimiento. Por ese medio aspiraba a reconquistar la unidad del saber, comprometida por la investigación especializada.

Como crítico del positivismo Korn rechaza un programa semejante. Pero vuelve igualmente la espalda a las orientaciones afines, tales como el agnosticismo, el pragmatismo, el naturalismo y las derivadas de ellas, que, mezcladas o paralelas a la corriente anterior, habían informado el pensamiento del siglo último.

No niega a la ciencia su lugar y su jerarquía. Antes bien, le reserva la exploración de todo el cosmos y le asigna métodos propios. Tampoco ignora la significación ética de la ciencia<sup>12</sup>, pero rechaza con energía su penetración ilegítima en esferas que no le competen. Al separar la filosofía de la ciencia, no amengua el rigor teórico de la primera, ni rebaja la jerarquía intelectual de la segunda.

En nuestros días hemos asistido a debates semejantes, aún no acallados, entre los que se empeñan en hacer de la filosofía una

---

<sup>12</sup> *Obras*, II, 177. *Einstein y la filosofía*: "La ciencia pura llena una misión no menos importante... Al elevar nuestra 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."

ciencia y los que pugnan por separar radicalmente ambos dominios. Los nombres de Husserl, Bertrand Russell y Reichenbach ilustran, desde puntos de vista muy distintos, la primera tentativa, que cuenta con calificados detractores entre las figuras más destacadas de la actual filosofía desde Berdiaeff y Marcel hasta Scheler y Jaspers.

Korn entrevé una filosofía centrada en el problema ético, capaz de devolvernos el sentimiento de dignidad inherente a la persona humana. Estima, por eso, que sus afirmaciones fundamentales conciernen a la libertad, la obligación moral y la responsabilidad, sin las cuales no hay propiamente ética. Por aquellos años (1918) consideraba las obras de Hermann Cohen, Benedetto Croce y Henri Bergson, dispares por la orientación, pero concordantes por la repulsa al pasado ideológico inmediato, como un preanuncio de tales esperanzas y las saludaba como liberadoras. La filosofía que había de ser concreción de sus anhelos se perfilaba como una filosofía del espíritu, del sujeto, de la libertad. Exaltaba la persona humana y exigía la adaptación de la naturaleza a nuestros anhelos de justicia, de bien y de belleza. La libertad era su tema central.

Su juicio sobre la herencia espiritual del siglo XIX no era sólo negativo. La concepción dinámica de la realidad, que prevaleció a lo largo de toda la centuria y que coincidía con la importancia que Korn asignaba a la acción, habría encontrado cuatro expresiones, de las cuales por lo menos tres estaban lejos de hallarse agotadas: evolución dialéctica (Hegel y, secundariamente, Marx), evolución mecánica (Spencer), evolución histórica (Dilthey), evolución creadora (Bergson). Korn no oculta su simpatía hacia los dos últimos, considera que Spencer está definitivamente superado, y cree que las ideas de Hegel y Marx no dejarán de gravitar sobre los grandes movimientos sociales del siglo actual<sup>13</sup>.

Su amor a la libertad, que era una de las formas que revestía su respeto hacia la personalidad ajena o propia, lo indujo a concebir la filosofía, al modo clásico, como afán de saber, amor al conocimiento,

---

<sup>13</sup> *Obras*, II, 136, *Bergson en la filosofía contemporánea*; II, 243-247, *Exposición crítica de la filosofía actual*; II, 277-278, *Sobre el "Anti-Marx"*.

anhelo de certidumbre, que se puede sugerir pero no imponer, y que al cristalizar en una doctrina no excluye otras igualmente legítimas. La filosofía resulta todo lo contrario de un sistema de ideas, susceptible de ser transmitido en bloque como expresión de una verdad definitiva. Korn prefería poner énfasis en el filosofar como estado de ánimo, como tensión espiritual encaminada a explorar la cara enigmática de la realidad y extender el conocimiento hasta sus últimos confines. Por eso ponía el acento sobre el planteo de los problemas más que sobre sus eventuales soluciones, menos sobre la verdad que sobre el esfuerzo tendido hacia su búsqueda, menos sobre el contenido de un sistema, siempre propenso a degenerar en dogma, que sobre el derecho a la discusión, a la aceptación con reservas, al rechazo. Misión de la filosofía es despertar la actitud crítica, suscitar la curiosidad, provocar inquietud espiritual, estimular la meditación, siempre con vistas a ampliar el horizonte del saber y encontrar un fundamento para la acción. Ajeno a toda postura dogmática solía decir que "la filosofía no se enseña, se aprende<sup>14</sup>." Ni imposición ni coacción, sino iniciativa, espontaneidad, afán interior que pugna por satisfacerse por medio del saber.

Es cierto que en la perspectiva de la historia, la filosofía se presenta como una serie de doctrinas que se suceden en el tiempo y que difieren por el contenido, la orientación, los resultados. Sería difícil pretender apresarla en una fórmula que condense el contenido y la tendencia de todas las expresiones aparecidas en veintiséis siglos de historia occidental. Es preferible prescindir de la definición y apelar a una descripción que recoja los rasgos comunes. No hay propiamente una filosofía, sino más bien una pluralidad de posiciones y, en todo caso, de escuelas, que se suceden, polemizan, se hostilizan mutuamente, aunque no faltan intentos de integración. Todos aspiran a resolver racionalmente los problemas humanos, a unificar la totalidad del saber, a descubrir las bases del obrar moral. Consciente de su valor relativo, Korn suma su contribución a la serie, pero ad-

---

<sup>14</sup> *Obras*, I, 154. *Apuntes filosóficos*.

vierte que el ejemplo de su posición definida no excluye la legitimidad de otros esfuerzos ni la discusión del suyo.

La filosofía que, por su aspiración, debiera ser una, se desgrana en una pluralidad de sistemas; y el pensamiento que anhela superar toda barrera geográfica, histórica, étnica o social, acusa de hecho la gravitación de esos factores. La organización lógica que impera en los sistemas no impide que cada "filosofía sistematice en un alegato la voluntad que la inspira<sup>15</sup>." No es imposible que, a veces, la ideología tácita de un pueblo se injerte en los esquemas racionales de una filosofía. Lejos de ser esto un defecto sería más bien una prueba de que la filosofía no es un deporte ocioso al margen de la vida, sino la expresión de la personalidad nacional, de la voluntad colectiva de un pueblo y, por ende, una idea-fuerza propulsora de la acción histórica.

La opresión que nos subleva y enciende nuestro sentimiento de libertad, se experimenta también en el orden intelectual. Hay presiones sutiles que perturban el trabajo de la razón en la esfera de la ciencia y de la filosofía. Unas se llaman ídolos o prejuicios, y se refieren a los contenidos del conocimiento, otras se conocen con el nombre de falacias y afectan a la forma de la argumentación. Unas y otras han sido denunciadas por filósofos ilustres, que no siempre estuvieron a cubierto de sus asechanzas. A partir del Renacimiento, principalmente, y como consecuencia del debilitamiento de la tradición filosófica anterior y de la pérdida de confianza en la verdad de sus principales enunciados, se aguzó la conciencia del error que acecha a toda búsqueda de la verdad. Los pensadores en lugar de lanzarse directamente a la exploración de los objetos de sus respectivos dominios, comenzaron por el problema del conocimiento y antepusieron a sus sistemas toda suerte de consideraciones metodológicas. Se creía en la capacidad de la razón para alcanzar la verdad, pero se advertía la necesidad de sostener sus desfallecimientos mediante la disciplina de rigurosos preceptos metódicos.

---

<sup>15</sup> *Obras*, I. 145. *Axiología*, viii.

No es extraño que Korn, sensible a las presiones sobre la razón, comenzara *La libertad creadora* con una mención de la duda metódica de Descartes, el repudio de los ídolos de Bacon y el criticismo de Kant, y terminara por confesar que, a pesar de estas precauciones, en los sistemas filosóficos persisten rastros de convicciones ingenuas de las diferentes épocas. La raíz de estos desvíos reside, según Korn, en el realismo ingenuo, posición difícil de extirpar y cuyas secuelas pueden advertirse en muchos pensadores. Es menester superarlo para adquirir la libertad necesaria al filosofar.

### La idea de libertad en el sistema de Korn.

De la libertad vivida — que aparece como reacción a las múltiples y complejas experiencias de la coacción: económica, social, política, religiosa, intelectual — es menester pasar a la idea de libertad. ¿Qué es, en sí misma, la libertad, más allá de sus turbias aunque enérgicas manifestaciones en la vida humana? La respuesta no puede buscarse sino en el sistema de Korn, aunque no sería prematuro anticipar desde ya que la palabra encierra una pluralidad de significados y, por lo mismo, su concepto no queda exento de cierta ambigüedad. Procuraremos ponerlo en claro.

El sistema de Korn se inicia con un decidido rechazo del realismo ingenuo, y sugiere una distinción entre las ideas que se profesan y las ideas que se padecen. Si, como enseña Simmel, “la filosofía es un saber sin supuestos”, el primer ademán de un pensador habrá de consistir en la eliminación de todas las ideas sobreentendidas, admitidas por lo común sin examen, pero que condicionan, desde la penumbra en que se hallan colocadas, la orientación total del sistema o, por lo menos, la solución de cuestiones fundamentales. Emanciparse del realismo ingenuo es eliminar las ideas que se padecen y constituye una prueba de liberación. Equivale a abandonar los prejuicios que nos ocultan el hecho gigante de que “el universo visible y tangible” es un enigma y que “sólo es conocido como hecho de conciencia <sup>16</sup>.”

---

<sup>16</sup> Obras, I. 12, *La libertad creadora*, i; I, 175, *Apuntes filosóficos*, viii.

Con esto se ponen de relieve dos rasgos fundamentales del pensamiento de Korn: el primado de la conciencia sobre la cosa, que corresponde a un modo de pensar idealista, y la distinción entre el *modus cognoscendi* y el *modus essendi*, que indica la orientación criticista del sistema.

El idealismo gnoseológico de Korn, inspirado en parte en la posición de Kant, resulta de una serie de tesis acerca de la conciencia y su función en el conocimiento. Aquélla es concebida como una, única, compleja sin desmedro de su unidad, inestable, punto de partida y espejo de todo saber. A la manera de Berkeley, renueva Korn el argumento de la inmanencia, grato al idealismo gnoseológico, según el cual es imposible concebir algo fuera de la conciencia porque al pensarlo lo convertimos en contenido de la misma. De ahí resulta el carácter problemático de la existencia del mundo exterior frente a la seguridad incontrastable de la conciencia, tesis cara a Descartes. Al afirmar la inmanencia del objeto en la conciencia, Korn distingue "la" conciencia de "mí" conciencia, evitando, por este medio, que su prudente postura idealista quede aprisionada en el círculo cerrado del solipsismo o ruede por la pendiente del idealismo absoluto, con todos sus compromisos metafísicos.

Si elude o, al menos, cree eludir estos escollos, la distinción anterior no está exenta de dificultades. Aprehendo inmediatamente los contenidos de mi conciencia, pero resulta difícil precisar que es en sí misma "la" conciencia. ¿Es, acaso, la conciencia general de Kant? El sujeto trascendental es un haz de formas *a priori* que, a partir de una materia dada, hace posible la triple síntesis del conocimiento en los planos de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón. Pero en sí mismo el sujeto trascendental no es un dato empírico: sus formas, que constituyen la condición de la posibilidad de todo saber, se descubren por medio de un análisis regresivo del conocimiento. La conciencia, a que se refiere Korn, desempeña funciones equivalentes a las del sujeto trascendental, ya que espacio, tiempo y categorías son elementos inmanentes de ella, y tampoco es un dato de experiencia. Korn no sale de lo empírico y reconoce que la conciencia misma

es "un noúmeno inaccesible"<sup>17</sup> y que sólo conocemos sus estados. ¿Qué es, pues, "la" conciencia? ¿Quiso decir con esta expresión que no se trataba de la conciencia de un individuo singular en un instante dado, sino de la conciencia de la especie humana, tal como aparece en todos los individuos, y que, en ese carácter, es la condición de todo conocimiento posible? Acaso su intención haya sido más modesta y apuntara solamente a distinguir entre conciencia y autoconciencia, entre un saber acerca del mundo y un saber que se constriñe sólo al yo.

La conciencia, que no es cosa ni substancia, se nos revela a través de la experiencia de la acción: en su interior el yo se opone a la representación del mundo, pero éste, que es exterior al yo, no se reduce a un fenómeno mental y no por eso deja de ser inmanente a la conciencia. Sabemos de manera inmediata que la conciencia se desdobra en un orden subjetivo y un orden objetivo. Entregamos el segundo a la exploración de la ciencia; reservamos el primero a la investigación de la filosofía. A ellos habrá que añadir, también con vistas a la distinción, el dominio de lo ideal, objeto de la metafísica, que Korn concibe más allá de la experiencia.

Ciencia, filosofía y metafísica, que Korn se esfuerza por distinguir con pulcritud, corresponden a los tres dominios del mundo objetivo, del mundo subjetivo y del mundo ideal. No se trata, en rigor, de tres dominios separados: los dos primeros entran en la experiencia; el tercero habría de constituir su fundamento, inaccesible para nosotros, al menos en las formas de un conocimiento necesario y universalmente válido.

La ciencia, concebida como interpretación cuantitativa de la realidad objetiva, se ocupa del primero. No agota su conocimiento: selecciona sólo aquellos aspectos de lo real que consienten un tratamiento matemático; se le escapan los aspectos ontológico y axiológico, es decir, la esencia y el valor. El mundo objetivo se despliega en el espacio y en el tiempo y participa de sus caracteres: es extenso, men-

---

<sup>17</sup> *Obras*, I, 65, *Esquema gnoseológico*, II; I, 19. *La libertad creadora*, IX: "la conciencia es el teatro de los conflictos y armonías entre el sujeto que siente, juzga y quiere y el objeto que se amolda o resiste." I, 77. *El concepto de ciencia*, IV: "la conciencia pura es un mito."

surable, sometido a relaciones causales y sus procesos revisten el carácter de necesarios. Lo llamamos naturaleza o cosmos, y lo concebimos como un producto de energías extrañas a nuestra voluntad. En él no hay lugar para la libertad.

Frente al mundo se yergue el sujeto. Es verdad que ambos integran la conciencia, pero no es menos cierto que ésta se desdobra en objeto y sujeto, que se excluyen y se contraponen. Si aislamos al segundo de su relación con el primero se nos presenta como la personalidad humana. No es espacial, no se deja aprehender cuantitativamente; su actividad no está determinada de modo mecánico por la serie de sus antecedentes, es espontánea, obedece a propósitos que intenta realizar, pugna por alcanzar fines que proyecta en el futuro. En cada momento es la síntesis de su historia pasada. Siente, juzga, quiere. Su voluntad reacciona ante los objetos: afirma o niega, acepta o rechaza, estatuye valores o los trasmuta. La cultura, obra histórica de la especie, condensa los valores que ha afirmado. Como obra de la voluntad humana, la cultura se contrapone a la naturaleza. El estudio de las valoraciones incumbe a la filosofía. Ellas son expresión de la libertad de la responsabilidad.

¿Agotan ciencia y filosofía el ámbito de lo cognoscible? Ni una ni otra salen de la experiencia. Más allá podemos columbrar otro dominio, al que no tenemos acceso cognoscitivo, pero al que nos sentimos inclinados en virtud de una aspiración irrefrenable: Korn le llama mundo ideal, objeto de la metafísica. La aspiración metafísica, como anhelo de trascender lo empírico y alcanzar lo absoluto, es un rasgo inherente al hombre. La razón humana pugna por saltar más allá de la experiencia, y lo hace con el auxilio de la lógica, pero los conceptos que utiliza, privados del contenido intuitivo que les ofrece la experiencia, se tornan vacíos al desprenderse de su lazo empírico, y la razón cae en contradicciones que no puede superar. La metafísica es imposible como ciencia, conclusión que Kant había anticipado ciento cincuenta años antes y que Korn suscribe, fundándose en razones parecidas. No hay certidumbres metaempíricas que posean validez universal. Sólo a través del arte, de la religión y de la acción es posible vislumbrar algo de lo que trasciende la experien-

cia, pero estas certezas subjetivas no pueden imponerse a los demás con la fuerza de los enunciados científicos. Hemos, pues, de renunciar a la metafísica.

El problema de la libertad ha de plantearse dentro de la experiencia. Korn afirma conjuntamente la necesidad y la libertad, y lo hace en nombre de la experiencia, que si permite contraponer los dos términos antagónicos sin embargo no los anula. En vano buscaríamos la libertad en el mundo objetivo: un rígido determinismo impera en la naturaleza<sup>18</sup>; sus procesos temporales obedecen a la necesidad y en ellos domina el juego de las causas eficientes, al menos en el plano del conocimiento, único accesible a nosotros y más allá del cual nada sabemos. Sólo en el mundo subjetivo reina la libertad, que es "un rasgo intrínseco del sujeto"<sup>19</sup>.

Esta contraposición de necesidad y libertad invita a explorar las relaciones del pensamiento de Korn con el de Kant, comparación inexcusable por el hecho de que el primero comparte algunas convicciones fundamentales del filósofo prusiano. Ambos afirman la prioridad del sujeto, la dualidad de intuición y pensar, la relatividad del conocimiento, la imposibilidad de la metafísica como ciencia, la dignidad suprema de la persona humana y la exigencia de la libertad como condición del obrar moral. Pero estas coincidencias no suponen la misma base filosófica.

En su implacable análisis de la metafísica racional, Kant denuncia los paralogismos, las antinomias y los sofismas, que invalidan el esfuerzo de la razón más allá de los lindes de la experiencia. No todas las antinomias son insolubles: la tercera, que introduce la afirmación simultánea de la necesidad y la libertad, se resuelve positivamente asertando la verdad de la tesis y la verdad de la antítesis mediante la distinción del fenómeno y el noúmeno. La necesidad aprisiona a los fenómenos en su movimiento temporal; el noúmeno es el asiento de la libertad, pensada más allá de las limitaciones que impo-

---

<sup>18</sup> No se olvide que Korn distingue el *modus essendi* del *modus cognoscendi*: no habla, pues, de la naturaleza en sí, sino de nuestro conocimiento de la naturaleza.

<sup>19</sup> Obras, I. 34. *La libertad creadora*, xx.

nen el espacio, el tiempo y la causalidad. Aunque todo lo conocido entra por fuerza en las categorías del entendimiento y se presenta como sujeto a la necesidad, hay sin embargo un orden susceptible de ser pensado, aunque no pueda ser conocido porque el entendimiento no hace presa en él: es el orden de la libertad.

Korn se resiste a utilizar la distinción entre fenómeno y noúmeno porque le repugna valerse de lo desconocido para explicar lo conocido. Prefiere atenerse al testimonio de la conciencia y, al apartarse de Kant, no retrocede, sin embargo, hasta Descartes quien había afirmado que tenemos una conciencia íntima de la libertad. La libertad, que no es duda ni indecisión, sino movimiento espontáneo del pensamiento, sin coacción exterior, era un hecho de experiencia, para Descartes. También Korn se apoya en la experiencia, pero advierte que la libertad no se revela directamente, sino más bien por contragolpe: es un estado de ánimo que nace cuando nuestra voluntad tropieza con la resistencia de obstáculos: “la coerción es el hecho primario”<sup>20</sup>; “la libertad es ausencia de coerción”<sup>21</sup>.

La afirmación simultánea de la necesidad y la libertad se basa en la experiencia: al sujeto libre<sup>22</sup> se opone el objeto necesario, inmanentes ambos a la conciencia. Toda tentativa para superar la antinomia le parece estéril a Korn. Distinto es el punto de vista de Kant, para quien la tesis y la antítesis no invocan la experiencia: se exponen como enunciados que, por su alcance universal, trascienden lo dado y no podría apelarse a la experiencia para fundar su validez. Korn procede de otra manera: después de haber adjudicado la libertad al sujeto y la necesidad al objeto, entiende que la experiencia desmiente a cada instante la negación de cualquiera de los dos términos, y considera que esta prueba empírica es suficiente para mostrar el carácter incommovible de la antinomia. Estima, además, que

<sup>20</sup> *Obras*, I, 226, *Apuntes filosóficos*, xvi, y I, 222: “al principio (de la historia) fue la coerción.”

<sup>21</sup> *Obras*, I, 50, *La libertad creadora*, xxvi; I, 95, *El concepto de ciencia*, xxv; I, 226, *Apuntes filosóficos*, xvi.

<sup>22</sup> *Obras*, I, 49, *La libertad creadora*, xxvi; en la lista de axiomas, cuya verdad considera evidente. Korn incluye este enunciado: “el sujeto es libre”.

Kant ha incurrido en una solución ficticia al colocar la necesidad en el fenómeno y la libertad en el noúmeno, porque se evade de la experiencia: lo noumenal no es un hecho y no puede invocarse para explicar hechos empíricos.

Kant eludía deliberadamente el terreno empírico al indagar las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Había descubierto el plano trascendental y la experiencia se le presentaba como obra de la actividad de ese sujeto trascendental. Por eso se veía forzado a buscar demostraciones para la tesis y la antítesis, que en los planteos clásicos del problema de la libertad exceden los límites de la experiencia. Sólo en el terreno del criticismo, pero nunca en el plano empírico, cabía exponer correctamente el interrogante de la libertad. Y allí sólo es posible apelar a la demostración racional, aunque no sea posible hacerlo directamente porque se carece de las premisas que habrían de convalidar la conclusión a través del razonamiento deductivo. Sólo queda la demostración indirecta, la prueba por el absurdo, que supone la vigencia de los principios lógicos de contradicción y tercero excluido, es decir, una lógica bivalente constreñida a admitir sólo dos valores veritativos posibles para cada proposición. La verdad de la tesis se prueba por la contradicción de la antítesis y la verdad de la antítesis por el absurdo de la tesis. Todo esto es posible porque, para Kant, la libertad no es un hecho, sino una idea, es decir, la representación intelectual de una espontaneidad absoluta, capaz de comenzar por sí una serie de hechos. Esta idea, que Kant refiere al noúmeno, puede ser pensada porque no encierra contradicción.

Korn se resiste a aceptar este planteo que coloca la libertad fuera de la experiencia y con ademán polémico, forzando los términos de su propia teoría que la concibe negativamente como ausencia de coerción, destaca que "por libertad no entendemos nada metaempírico". Y aún más: "la libertad a que nos referimos es un estado de conciencia"<sup>23</sup>, con lo cual parece encontrarlo en la experiencia como un rasgo empírico del sujeto. Corrobora este aserto otra cita de Korn: "En cada

---

<sup>23</sup> Obras, I, 143, *Axiología*, VI.

caso concreto sabemos de manera cierta en qué medida sentimos cohibida o libre nuestra voluntad. Sabemos cuándo nos coarta una opresión y cuándo seguimos el impulso propio. Coerción y libertad son estados de ánimo de orden subjetivo”<sup>24</sup>. Kant no había necesitado apelar a estos recursos de orden psicológico, siempre falibles: afirmaba, por un lado, la concepción de una libertad intemporal y absoluta, pensada como pura espontaneidad, idea a la que se vio empujado por razones teóricas, como consecuencia del análisis que condujo a la solución de la tercera antinomia. Pero, por otro lado, supo completar esta idea, que denominara “libertad trascendental”, enlazando la espontaneidad absoluta a una ley moral racional y universalmente obligatoria. La ley conducía al concepto de “libertad moral”, al erigirse en el motivo determinante de la voluntad, opuesto a los motivos empíricos y naturales. La ley implica la existencia de un poder; la obligación revela la libertad. En términos técnicos: la ley es la *ratio cognoscendi* de la libertad y ésta es la *ratio essendi* de la ley. Nada de esto aparece en Korn, que se obstina en no abandonar el terreno de la experiencia.

Tal vez por no haber distinguido rigurosamente en todos los casos entre libertad de querer y libertad de hacer, por una parte, y, por otra, entre espontaneidad de la voluntad y liberación de la coerción, el pensamiento de Korn parece debatirse entre contradicciones. Procuremos articular sus ideas en torno a estas dos parejas de conceptos y veremos disiparse las contradicciones. Sería injusto reprochar a Korn haber ignorado la primera distinción: la ha formulado explícitamente, aunque descuidara utilizarla en el desarrollo de su tesis. Al establecer la distinción entre autonomía y soberanía, señala lo que está en manos del sujeto y las vallas que éste no puede superar: “El sujeto es autónomo, pero no soberano”, su poder no está a la altura de su querer. Mediante los recursos de la ciencia y de la técnica se esfuerza por acrecentarlo, pero siempre tropieza con límites infranqueables. “Su libertad es de querer, no de hacer”<sup>25</sup>; el querer es infinito, el hacer es limitado y depende del concurso de factores extraños.

---

<sup>24</sup> Obras, I, 226, *Apuntes filosóficos*, xvi.

<sup>25</sup> Obras, I, 30, *La libertad creadora*, xviii.

La libertad de querer es un hecho, cuya existencia Korn afirma explícitamente al criticar la concepción kantiana: "la libertad, o es un hecho vivo de la conciencia o no existe<sup>26</sup>." De este hecho, cuya existencia afirma, tenemos conocimiento directo: "quien no sepa por testimonio inmediato de su conciencia lo que es libertad, renuncie a entenderme... Y lo dicho sobre la libertad se aplica a todos los otros términos que expresan un conocimiento inmediato<sup>27</sup>." Es propio de los hechos el ser dados, estar ahí, manifiestos, patentes, en el campo de nuestra percepción, si se trata de hechos presentes; en el de la memoria, cuando rescatamos del olvido hechos acaecidos otrora. Los hechos no se discuten; se perciben, se averigua su índole, sus relaciones, su génesis; se encuadran en clasificaciones, se indaga la ley que los rige. La libertad de querer es un hecho, es decir, un dato actual de nuestra conciencia que se hace patente al preferir o posponer, al decidir, elegir, resolver, desencadenar una acción o inhibirla.

La experiencia de la coacción conduce a la noción de libertad de hacer. La coacción es una carga inherente a la condición misma del hombre, un rasgo inseparable de su naturaleza, ligado al hecho de vivir en un mundo físico y social y poseer un cuerpo y un pasado psíquico. Cuando la coacción es exterior restringe o suprime el ejercicio de las libertades económica, política, religiosa, pedagógica, etc.; si es íntima consiste en la inhibición ejercida por atavismos, instintos, pasiones o prejuicios. Spinoza llamaba servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar sus afectos, y ponía énfasis en la acción liberadora del intelecto. La libertad que se define como "ausencia de coerción" se revela como un hecho en el estado de ánimo que podríamos llamar liberación<sup>28</sup>, y también se hace patente, de manera indirecta, a través de la experiencia de la coacción que desencadena resistencias internas. Quede, entre tanto, para luego el examen de la índole del hecho constituido por la libertad. Y pasemos a la noción de libertad entendida como finalidad.

---

<sup>26</sup> *Obras*, III, 57, *Introducción al estudio de Kant*.

<sup>27</sup> *Obras*, I, 50, *La libertad creadora*, xxvi.

<sup>28</sup> Véase nota 4.

Al definir la libertad como "ausencia de coerción" se afirma implícitamente que, por lo menos en uno de sus aspectos, la libertad es una finalidad, una meta a alcanzar. No es un hecho <sup>29</sup>, sino un anhelo, un ideal y, en tal carácter, Korn podía afirmar que "la libertad no nos es dada, es preciso conquistarla en el breve plazo de nuestra vida individual, como en la evolución progresiva de la vida colectiva <sup>30</sup>." Esta conquista impone al hombre una "lucha con la naturaleza, con sus semejantes y consigo mismo" <sup>31</sup>, y alienta en el "afán de dejar de ser esclavo <sup>32</sup>."

Despejada la primera contradicción, más aparente que real, que consistía en atribuir y negar a la libertad el carácter de hecho, cabe preguntar ¿qué es, en sí mismo, el hecho de la libertad? No es otra cosa que la espontaneidad de la voluntad, la iniciativa del yo, la energía del sujeto que tiende a desplegarse en acción. La libertad consiste en "el impulso espontáneo que es fuero de la personalidad humana <sup>33</sup>." El concepto positivo de libertad coincide con el de espontaneidad. Korn se ha resistido a encerrarlo en una fórmula y presentarlo como definición porque estaba convencido del valor convencional y precario de las definiciones y de su incapacidad para suplir la experiencia, a la cual apela constantemente para abonar sus tesis. Y en trance de caracterizarla con más precisión subraya su carácter creador y se vale de expresiones como "impulso ingénito" <sup>34</sup>, "impulso creador" <sup>35</sup>, "impulso dinámico" <sup>36</sup>, referido siempre a la

---

<sup>29</sup> Obras, I, 95, *El concepto de ciencia*, xxii: "la libertad es la ausencia de coacción; no es un hecho, es una finalidad".

<sup>30</sup> Obras, I, 144, *Axiología*, vii.

<sup>31</sup> Obras, I, 227, *Apuntes filosóficos*, xvi.

<sup>32</sup> Obras, III, 313, *Del mundo de las ideas*.

<sup>33</sup> Obras, II, 130, *Bergson*.

<sup>34</sup> Obras, I, 95, *El concepto de ciencia*, xxii: "ese impulso ingénito ha creado la cultura humana: llamémosle, pues, la libertad creadora".

<sup>35</sup> Obras, I, 129, *Axiología*, v: "en ese impulso creador se aproxima a su más alto ideal la personalidad libre".

<sup>36</sup> Obras, III, 280, *Filosofía argentina*: "mantendremos... el impulso dinámico de nuestro desarrollo material, y, puesto que argentino y libre son sinónimos, elevaremos la triple invocación de nuestro himno al concepto de la libertad creadora".

personalidad humana. En todos los casos esta espontaneidad propia de la voluntad, que Korn contrapone al determinismo de los procesos en el orden físico, se manifiesta como un impulso enderezado hacia un fin, que no es otro que la conquista, cada vez más amplia y segura, de la personalidad.

La libertad, en sentido positivo, excluye las nociones de contingencia, que conviene al mundo físico, y de automatismo, que en el orden psicológico sería el antípoda de la libertad, pero no suprime la razón<sup>37</sup>, aunque su participación en el acto libre no está plenamente aclarada en la obra de Korn, que si no excluye el saber atribuye, sin embargo, a la voluntad la capacidad de crear los valores que confieren sentido a la acción moral.

Todo intento de exponer el aspecto positivo de la libertad en Korn invita a aproximar su solución a la de Bergson: la libertad es un hecho vivido, una cualidad del sujeto, un matiz de la personalidad. Sus raíces penetran en los estratos más hondos de la subjetividad. A veces Korn expone su pensamiento sobre la libertad con tanto vigor que, por momentos, la identifica con el yo que surge y se despliega en la acción: "Del fondo de la conciencia emerge el yo como un torso: libre la frente, libres los brazos, resuelto a liberar el resto<sup>38</sup>." ¿Qué es el fondo de la conciencia, esa zona que desaparece de nuestra mirada para perderse en una impenetrable penumbra? Aquí se enlazan los conceptos de personalidad y de libertad<sup>39</sup>. ¿Reminiscencias del yo profundo, de Bergson?

Kant había introducido con prudencia la libertad en el contexto de un sistema que incluía la independencia absoluta del sujeto, responsable ante un juez eterno, y la concepción de la voluntad racional, solidaria de la ley moral universal. Las referencias a la sanción y a la ley, inevitables para Kant, no eran necesarias dentro del planteo

---

<sup>37</sup> Obras, I, 32. *La libertad creadora*, xviii: "la libertad humana... se actualiza en la medida de nuestro saber y poder".

<sup>38</sup> Obras, I, 32. *La libertad creadora*, xviii.

<sup>39</sup> Obras, I, 34, *La libertad creadora*, xx: "personalidad y libertad son dos nombres para el mismo hecho".

empírico de Korn en lo que concierne a una exposición limitada al problema de la libertad; sí lo eran, en cambio, para la presentación de la ética en su totalidad, ya que no es posible concebirla sin obligación ni sanción. La libertad es un rasgo del sujeto. No se presenta aislado. El sujeto no es el soporte indiferente ni el testigo ocioso de sus actos: es el agente eficaz; la acción que realiza ha de serle imputada: es responsable y no puede sustraerse a las consecuencias de sus actos. En el sistema de la ética se enlazan, de este modo, la libertad con la responsabilidad y la sanción. Y no hay propiamente ética sin estas tres condiciones.

La libertad se revela como un ímpetu que emerge de las profundidades del yo, como una "energía de la voluntad", para emplear las palabras de Cohen que Korn acepta con reservas. Ese ímpetu se da a sí mismo su propia norma, expresión de la personalidad, pero sería erróneo imaginar esa norma, a la manera de Kant, con los caracteres de una ley racional universal. El intenso acento voluntarista, que prevalece en la obra de Korn, contribuye a relativizar, en sentido psicológico e histórico, la solución del problema ético.

La libertad se siente, no se define. Así también opinaba Bergson, para quien toda definición acabaría por destruir la libertad, que se manifiesta como originalidad y creación. También Korn exige a la personalidad esos dos rasgos de la originalidad y la creación y, por eso, la libertad ostenta el carácter de creadora.

Las teorías corrientes de la libertad suelen coordinar la intervención de factores intelectuales y factores volitivos, cuya conjunción determina el acto libre. Estos elementos no están ausentes de la sistematización trazada por Korn. El acto libre no se realiza a ciegas: presupone un saber. El sujeto sabe lo que quiere y no se le ocultan las consecuencias de sus actos, aunque su mirada no logre abarcar todo el futuro. Korn se mostraba reacio a internarse en los pormenores del análisis y evitaba la disección que separa, siempre artificialmente, inteligencia y voluntad, para contemplar la actividad aislada de cada una, y, por otra parte, tampoco admitía la existencia de un mundo objetivo de valores, organizados jerárquicamente con indepen-

dencia del sujeto, vigente para todos y siempre, y susceptible de provocar las decisiones voluntarias y justificar su carácter moral. La interpretación voluntarista de la esencia y génesis del valor oscurece, sin duda, la participación del conocimiento en el acto libre, pero aunque afirme que en el individuo "actúa una voluntad que quiere lo que se le antoja y cuyas decisiones no pueden preverse"<sup>40</sup>, no excluye la existencia de finalidades proyectadas en el futuro que confieren sentido al obrar moral. El saber no coarta la autonomía del sujeto y, por ende, no compromete su libertad.

En el orden del hacer la libertad presenta dos formas, por lo demás solidarias, que Korn distingue con cuidado. Dominando a la naturaleza, el hombre se emancipa de la servidumbre material y logra la "libertad económica", entendida en sentido amplio. La lucha con el ambiente físico, la superación de los obstáculos naturales y de las necesidades orgánicas son condiciones requeridas para realizar valores más altos. El individuo brega por su propia conservación y por la supervivencia de la especie, lo mismo que por asegurar la convivencia social. No sólo hay coacción externa: en nuestro interior, instintos, impulsos y hábitos conspiran contra la expansión de la propia personalidad. Llamamos "libertad moral" a la emancipación de estas oscuras inhibiciones que se ejercen desde adentro. El objetivo final es someter el orden natural a un orden moral, que representaría el triunfo de la personalidad. Ambas formas de libertad, la económica y la ética, son inseparables. La falta de la primera obstruye el goce de la segunda; a su vez los factores morales influyen sobre la solución de los problemas económicos. Ambas formas se compenetran y sin ellas desaparece lo que hay de más original en nosotros, la personalidad.

La personalidad, a su vez, no es cosa, sino proceso, devenir, acción que, por un lado, se encamina hacia un fin — la conquista o actualización plena de la libertad entendida como total emancipación — y, por otro, reclama un motor — la libertad como espontaneidad, el que-

---

<sup>40</sup> Obras, I, 50, *La Libertad creadora*, xxvi

rer como resorte del devenir —. A través del devenir, y no sin riesgo, la libertad se realiza a sí misma y la personalidad conquista progresivamente su plenitud.

De este modo queda eliminada la contradicción — “la libertad... es un hecho vivo”<sup>41</sup> y “la libertad no es un hecho, es una finalidad”<sup>42</sup> — alegando que la libertad se presenta en la personalidad en modos deficientes que incitan a alcanzar sus modos plenos a través de la acción emancipadora. La personalidad, inevitablemente finita y amenazada, reclama su plenitud; al alcanzarla, en su límite ideal, se identificaría con la libertad absoluta.

Las anteriores consideraciones, fundadas en el análisis de los textos, aspiran a ofrecer, en una imagen orgánica encuadrada dentro de la experiencia, los distintos aspectos parciales del tema de la libertad dispersos en la obra de Korn. Su apego a la experiencia y sus escrúpulos para no trascender sus datos eran signos de probidad intelectual. Dos influencias — el criticismo y el positivismo — habían contribuido a acentuar su aversión a las divagaciones que se extravían en verbalismos vacíos. Consideraba que sólo podía ofrecer como genuino conocimiento, con pretensiones de validez universal, lo que era susceptible de prueba empírica o demostración racional, fundada esta última en datos empíricos. Se abstenía, por eso, de trascender la experiencia, aunque en su fuero íntimo se dejase llevar con frecuencia por la transgresión y no se privase del gusto de saborear el fruto prohibido.

La imagen trazada más arriba resultará falsa si se omiten referencias a aspectos del problema que exceden los límites impuestos por el marco empírico. Esos aspectos no se prestan para una exposición que pretenda la objetividad del saber científico. Pero es inevitable hacerlo si se quiere captar en toda su hondura y su riqueza el pensamiento de Korn. Me refiero a las ideas implícitas, a las prolongaciones de las intuiciones y de las vivencias, a las certidumbres subjetivas que

---

<sup>41</sup> *Obras*, II, 57. *Introducción al estudio de Kant*.

<sup>42</sup> *Obras*, I, 95. *El concepto de ciencia*, xxii.

no se dejaban apresar en las redes de una filosofía como saber necesario y universalmente válido, en una palabra, a la metafísica implícita de Korn, que no aspiraba a disfrazarse de ciencia, pero que condicionaba su pensamiento y su acción y, a través de ellos, su vivencia de la libertad.

Los caminos de la acción, de la poesía y de la mística convergen sobre ese núcleo, inaccesible a la ciencia y a la filosofía. Y la personalidad hunde sus raíces en ese terreno. Apelar a esos factores metaempíricos, a fin de dar sentido a toda su teoría, y no desdeñar los elementos alógicos, si ello había de contribuir a calar más hondo en el misterio, no habría disgustado al propio Korn. ¿Acaso no se complacía en afirmar que "toda filosofía sistematiza en un alegato la voluntad que la inspira" <sup>43</sup>?

Su filosofía se aferra a los temas de la conciencia, la libertad, la acción, la personalidad. Los desenvuelve en el marco de la experiencia. Pero los temas mismos vienen de más allá e incitan a trascender los cuadros trazados para contenerlos. Nuestra personalidad ¿es un átomo aislado en la inmensidad del cosmos o está fuertemente ligada al resto del universo, sin excluir la historia? La acción que se manifiesta en la conciencia ¿se agota en ella o es la prolongación de un movimiento que viene de más lejos? Hay un momento en que Korn olvida su cautela criticista y revela el fondo de sus intenciones: "La acción consciente es el alfa y el omega, el principio y el fin, la energía creadora de todo lo existente. Ella desarrolla el panorama cósmico en la infinita variedad de sus cuadros y ella le opone la gama infinita de las emociones íntimas. No se concibe un más allá. Es, desde luego, lo absoluto, lo eterno <sup>44</sup>."

A la luz de esta confesión se disipan las antinomias que parecían entorpecer el desarrollo de las cuestiones relativas a la libertad. La raíz metafísica del problema permite entrever la unidad del proceso

---

<sup>43</sup> *Obras*, I, 145. *Axiología*, viii.

<sup>44</sup> *Obras*, I, 56, *La libertad creadora*, xxix.

cósmico. dentro del cual la conciencia humana, con sus conflictos y armonías, es apenas un breve episodio. Pero si esta conclusión parece disminuir la importancia del individuo, al diluir su esfuerzo en un proceso que lo sobrepuja infinitamente, también exalta la conciencia de su significación: su acción no está aislada ni se extingue sin consecuencias, es una pulsación en la ingente vida de la eternidad.

EUGENIO PUCCIARELLI



## ALEJANDRO KORN Y LA IDEA DE UNA "FILOSOFIA ARGENTINA"

"Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales..." J. B. ALBERDI.

### I

Alejandro Korn postuló con insistencia una filosofía auténticamente argentina. Sostuvo que su aspiración no era ingenua ni utópica. En efecto, en la Argentina, según él, ya había existido una filosofía surgida con un sentido a la vez realista y profético ante los problemas nacionales en un momento histórico de alentadora recordación.

Korn se refería precisamente a una doctrina que, una vez superada, él había combatido con ardor: el viejo positivismo decimonónico cuyos antecedentes autóctonos se identifican con el nombre de Juan Bautista Alberdi.

Queda dicho más arriba que Korn no creía postular nada ingenuo ni utópico. Debe agregarse que no le inspiraba un mero nacionalismo cultural y que, al postular una filosofía argentina, él, filósofo profesional, debía saber el alcance cabal de los términos que empleaba.

Como el tema de la posibilidad y necesidad más o menos urgente de una filosofía propiamente americana ha sido objeto de análisis y controversias en un pasado reciente, convendría establecer con alguna precisión lo que Korn entendía por una filosofía genuinamente argentina.

Mas, antes de entrar en el estudio de los textos mismos de Korn, sería oportuno plantear el problema tal como lo hicieron, pocos años

después de la muerte de él, dos distinguidos pensadores de los extremos norte y sur de nuestra América. Nos referimos al mejicano Leopoldo Zea y al argentino Risieri Frondizi. A la luz de las ideas de estos dos filósofos vivientes, las del viejo maestro argentino han de adquirir algo así como un renovado interés.

## II

En conferencias dadas en 1942 en la Universidad de Michoacán y publicadas tres años después por el Colegio de México (*En torno a una filosofía americana, Jornadas*, N° 52, México, 1945), Leopoldo Zea expuso — sintetizadas aquí considerablemente —, las siguientes tesis:

La segunda guerra mundial — recordemos que Zea escribe en 1942 — se le aparece al meditador mejicano como el derrumbe mismo de la cultura europea. “El americano” — dice — “había vivido cómodamente cobijado por la sombra del árbol de la cultura europea... pero... un buen día, el hombre europeo, el cultivador del árbol abrigador, lo corta y arroja al fuego por inútil, con lo cual el americano se ha encontrado de golpe expuesto a la intemperie, amenazado por todos los elementos; se encuentra de golpe con la historia, con la necesidad de hacerla, es decir, con la necesidad de hacer una cultura cultivando ideas y creencias propias” (págs. 16-19).

Hasta producirse el caos en que ha caído la cultura de Europa, América había resuelto, con medios prestados, los problemas de su circunstancia. Dentro de esa circunstancia estaba la cultura europea y por eso había usado esa cultura como instrumento de solución. América *no necesitaba hacer cultura propia*; empleaba una ya hecha, esto es, un conjunto de soluciones a los problemas de la existencia inventado por los hombres de ultramar.

Zea, en 1942, no ve ya en la cultura occidental una solución — o un conjunto de soluciones — sino un problema o un conjunto de problemas. Por eso afirma que ahora es “cuando América necesita de una cultura propia, ahora es cuando tiene que resolver sus problemas en otra forma bien distinta a la forma como hasta hoy los había

resuelto. Esta forma no puede ser ya la imitación, sino la creación personal propia" (pág. 18).

Por consiguiente se impone la necesidad de una filosofía americana porque la filosofía es, por excelencia, "la disciplina natural al hombre en situación problemática" (pág. 19).

Esta filosofía debe ser una "expresión de la circunstancia americana... una filosofía que trate de resolver los problemas de esa circunstancia" (pág. 29).

Se advierte una marcada influencia de Ortega y Gasset en Leopoldo Zea; la del Ortega de *El tema de nuestro tiempo* y de *La historia como sistema*:

"La verdad de cada hombre o generación es absoluta, lo que no es igualmente absoluto es el lugar que cada hombre o generación ocupen en la realidad. Hay una absoluta realidad, lo que no es absoluto ni uno son los puntos de vista desde los cuales esta realidad puede ser captada. El que un hombre no pueda captar el punto de vista que sobre la realidad tenga otro, no invalida tal punto de vista, siempre se tratará de verdades absolutas, y sus expresiones serán siempre verdades absolutas. En esta forma nos encontramos con que cada hombre tiene su verdad plena y absoluta, válida para él y para quienes se encuentren en idénticas circunstancias, en el mismo punto de vista; de no ser así no existiría sociabilidad, los hombres no podrán nunca entenderse entre sí" (págs. 30-31).

Como se ve, Leopoldo Zea adopta el perspectivismo orteguiano, y lo aplica desplegándolo en una serie de argumentos que apuntan a demostrar no sólo la posibilidad sino la necesidad, para él perentoria, de un filosofar americano desde un punto de vista rigurosamente americano.

No es esta la ocasión — por falta de espacio — de hacer entera justicia al meditador mejicano con una presentación y comentario cabales de sus argumentos. Baste insistir que ésta constituye una síntesis — o simplificación — de una doctrina de compleja estructura.

### III

Zea nos invita a adquirir plena consciencia de las circunstancias americanas para allanar el camino no de una filosofía americana precisamente, sino de una auténtica Filosofía. Reacciona así contra quienes cargan el acento en lo americano y dan la espalda a lo filosófico.

Afirma que una filosofía será verdaderamente americana, esto es, Filosofía, si obedece no a un mero afán de "independencia" de lo europeo, sino al imperativo que hoy no puede desoírse de hallar soluciones de los problemas del hombre americano con fidelidad a las circunstancias intransferibles que constituyen la realidad americana.

Ahora bien: para la realización de una obra cultural autóctona, será menester determinar la relación de América con la cultura europea.

¿Qué sentido tiene ésta para los americanos? — se pregunta Zea — ¿Es el mismo que tiene para los asiáticos? ¿Existe en América una cultura autóctona de raíces precolombinas? Zea asegura que hay entre americanos y asiáticos una radical diferencia respecto a su actitud frente a lo europeo. El asiático vive en y de su cultura propia y adopta del europeo sólo la técnica. La cultura de Europa le es fundamentalmente exótica. Por otra parte, al americano — lo no venido de Europa —, lo azteca, lo maya, le es tan ajeno como lo oriental.

"Entonces ¿qué es lo nuestro? Porque sucede — arguye Zea — algo muy grave: somos conscientes de que la cultura europea no es nuestra, que la imitamos, pero si buscamos en nosotros mismos no encontramos eso que queremos llamar nuestro. Parece que lo nuestro no es sino un anhelo, un llegar a ser, un futuro; en una palabra: lo nuestro parece ser un *proyecto*" (pág. 43).

La cultura de América acontece ser y no ser la de América. Frente a ella el americano se siente "como se puede sentir el que se pone un traje que no es el suyo" (pág. 44).

En suma: Este ser y no ser americano de la cultura europea, se debe al hecho de que lo que es consiste en una identidad de anhelos, de ideales; y lo que no es, en una disparidad de circunstancias.

Tal comunidad de ideales por un lado y tal divergencia de circunstancias, por otro, explican la inadaptación del hombre americano.

Dicho de otro modo: el americano es un inadaptado porque no puede sentirse, por la razón apuntada, ni cabalmente europeo ni cabalmente americano. Esta forma indefinida de estar en la existencia se manifiesta en un sentimiento de inseguridad, de inautenticidad, mejor dicho, de inferioridad. Zea analiza este sentimiento de inferioridad, en sus diversas expresiones, en la América ibérica y en la anglosajona. De su análisis surge, sin embargo, una conclusión positiva, optimista: precisamente esa inadaptación espiritual, significa que debe existir, que existe, una personalidad propia, peculiar, que debe afirmarse en la autoconsciencia y en la realización del proyecto de ser única y singular en el escenario de la historia.

#### IV

En la tercera parte de su obra discurre Zea sobre los temas de una posible filosofía americana. La tarea de ésta consistirá en un desarrollo de los temas de la filosofía europea y en un desarrollo de temas propios de América. Por el hecho de ser el americano ante todas cosas hombre, pertenece a su circunstancia el serlo, primariamente. Por consiguiente la filosofía americana habrá de continuar la especulación sobre temas universales. América, por otra parte, es prolongación de la cultura occidental, y todo filosofar americano no ha de incurrir en la insensatez de intentar prescindir y mucho menos de pretender sustituir aquella cultura. Lo "nuevo" con referencia al filosofar europeo ha de ser el punto de vista: a saber, una actitud teórica fiel a la circunstancia americana, la cual a su vez, es también "nueva".

Entre los temas que especialmente señala Zea como intransferiblemente americanos, está el de la historia de América, dentro del cual ha de ser estudiada a fondo la evolución del pensamiento filosófico. La justificación del especial interés que se ha de poner en el estudio de las "malas copias" de sistemas europeos en que consiste la historia del pensamiento filosófico americano reside en la necesidad de averiguar por qué esas "copias" han resultado ser lo que son. Esta averiguación nos llevará al descubrimiento de un aspecto de la

ya mencionada inadaptación, la cual, como se ha dicho, es clave del secreto de la verdadera *personalidad* americana. En suma: la elucidación de lo histórico en todas sus formas nos hará adquirir conciencia de nuestro ser más recóndito, con sus virtudes y limitaciones, sus potencialidades e insuficiencias. Dicho de otra manera — y usando la terminología de Américo Castro —, esto nos esclarecerá la “morada vital” del americano y su peculiar “vividura”.

Un mismo repertorio de temas en Europa enfocados desde diferentes perspectivas en el espacio y en el tiempo constituye lo que se llama filosofía griega, francesa, inglesa, alemana, etc., porque cada área cultural respectiva ha interpretado esos temas conforme a la índole de su ser en el espacio y el tiempo, esto es, en su circunstancia. Lo propio puede acontecer en América si el pensar filosófico ajusta su punto de vista a la realidad auténtica que le deparó el destino.

“La obra de los grandes filósofos como toda abstracción metafísica culmina en una política y en una ética”, escribe Zea. El filosofar de gran estilo establece por consiguiente una íntima relación entre teoría y práctica.

“Parece ser — agrega más abajo — que la cultura europea... se encuentra en crisis debido a la ruptura de tal relación. La teoría parece no tener que ver nada con la práctica” (pág. 14). La filosofía se ha convertido en lo que Alejandro Korn llamaba “filosofía de la cátedra”, o, según Zea, “en juego malabar”.

La práctica, pues, privada del rumbo de la teoría, ha degenerado en actividad impulsiva, inhumana, animal.

Una filosofía americana, al revés que otras filosofías al uso, deberá pugnar por establecer una coordinación de teoría y práctica y contribuir modesta pero honradamente a la cultura universal, con una interpretación de la experiencia americana en el ámbito de su peculiar circunstancia.

## V

En 1948 Risieri Frondizi publicó en *Realidad* (marzo-abril, vol. III, N° 8) una ponencia leída por él en Nueva York. “¿Hay una filosofía iberoamericana?”, en el Segundo Congreso Interamericano de

Filosofía y aparecida al año siguiente en la *Philosophy and Phenomenological Review* (vol. IX, March 1949, N° 3 págs. 345-354).

“Mucho se ha discutido en los últimos años” — escribe Frondizi — “especialmente en México, sobre los caracteres que tendrá o deberá tener la filosofía iberoamericana. Se ha intentado señalarle temas concretos, direcciones fijas, caracteres anticipados. Fuera de la ingenuidad que significa intentar profecías de esta índole, el error principal de tales empresas consiste en que se ha concretado la atención en lo iberoamericano, olvidando lo filosófico. Todas estas preocupaciones, por otra parte, revelan el deseo expreso u oculto de que haya una filosofía iberoamericana a corto plazo, como si pudiera elaborarse un pensamiento filosófico original con sólo proponérselo. Ninguna filosofía surgió como resultado de un deliberado propósito de realizarla” (págs. 166-167).

Arguye Frondizi que ninguno de los grandes pensadores — Descartes, Hume o Kant —, se propusieron filosofar de una manera francesa, inglesa o alemana, respectivamente. Es más, si cualquiera de estos pensadores se hubiera propuesto hacer una filosofía representativa de sus propios países, no sólo no habría logrado profundidad sino que habría falseado el “espíritu” nacional de que han sido, filosóficamente, ejemplares intérpretes.

“En nuestro caso” — agrega — “el afán deliberado e impaciente de tener una filosofía propia es el impedimento mayor para que surja tal filosofía. Y si alguna vez aparece una filosofía original en Iberoamérica, será porque sus forjadores no se lo han propuesto. La filosofía de un determinado país o época es una *consecuencia* de la idiosincrasia de sus autores y no el resultado de una labor que se realiza con el deliberado propósito de tener una concepción original o propia” (pág. 167).

En suma: todo prurito de “americanizar” o nacionalizar la filosofía la desnaturalizará forzosamente, esto es, le privará de su carácter filosófico. “Para que surja una filosofía iberoamericana hay que «hacer» filosofía, sin más; el carácter iberoamericano vendrá por añadidura. Querer hacer deliberadamente una filosofía iberoamericana es tan ridículo como imitarse a sí mismo. Si somos americanos de ver-

dad, todas nuestras actividades y creaciones, en tanto sean auténticas, reflejarán nuestra calidad de americanos. Autenticidad en la actitud, es lo importante" (pág. 167).

Cabe observar de paso que, aunque enfocando el problema en forma diferente, Zea y Frondizi subrayan con igual énfasis el requisito fundamental e indiscutible de la autenticidad. ¿A qué se debe, según el meditador argentino, el deseo de una filosofía americana? ¿Se debe sólo a una "aspiración ingenua de adolescente que quiere ponerse pantalones largos para pasar por hombre maduro, revelando con ello su adolescencia?"

Frondizi indica otra razón: "la influencia de una concepción muy divulgada en Iberoamérica y que se introdujo a través de Ortega y Gasset": el perspectivismo. Esta influencia, benéfica en un sentido, ha sido perniciosa en otro.

El perspectivismo en América no examinó con rigor debido la ambigüedad del término y del concepto de *circunstancia*.

"¿Cuál es mi circunstancia?" — se pregunta Frondizi — y se responde: "Soy hombre de cultura occidental, iberoamericano, argentino, de la ciudad de Buenos Aires, y vivo en condiciones que me son propias en tanto persona individual. ¿A cuál de estas condiciones tomaré como mi "circunstancia?"

A renglón seguido cita el conocido pasaje de Ortega según el cual el universo se le presentaba desde la perspectiva del Guadarrama o desde el campo de Ontígola, y, por tanto, a él le correspondía lograr un "logos del Manzanares".

Los iberoamericanos resolvieron seguir el ejemplo de Ortega, asegura Frondizi. Por consiguiente "escogieron su Guadarrama y su Manzanares y el mundo tuvo que achicarse para que pasara por el agujero. Del intento de filosofar desde la circunstancia iberoamericana se pasó al esfuerzo de filosofar en tanto mejicano, argentino o peruano. No se advirtió que el carácter de argentino forma parte de mis "circunstancias", pero también forman parte de ellas mi condición de iberoamericano o de hombre occidental. Y que hay también una "circunstancia humana", no menos real e irrenunciable. Hubo en

tales intentos un error de perspectiva. La filosofía se ocupa de la totalidad en tanto totalidad. Y mal podemos contemplar esa totalidad con una perspectiva pueblerina. El provincianismo es enemigo de la filosofía y parece actitud provinciana querer elaborar una filosofía mejicana o argentina. No se trata de renunciar a tal carácter, sino de no limitar nuestra mirada con orejeras nacionales. Hay que filosofar desde la "circunstancia humana" pues tan abstracta es la cualidad de argentino como la de hombre" (págs. 168-169).

Bien. ¿No será — cabría preguntar — no será otro ingrediente de la circunstancia americana, aparte de los que muy acertadamente subraya Frondizi, el hecho de que el americano — hombre de cultura occidental, y argentino, peruano o mejicano —, necesite esclarecer filosóficamente el problema del ajuste o adaptación que la cultura occidental ha planteado en las tierras nuevas de América?

Una meditación sobre esta cuestión hecha sobre un plano rigurosamente teórico y enfocada sobre las múltiples implicaciones de un grave problema que no parece ser imaginario ¿no daría a lo estrictamente filosófico una coloración americana?

"En el siglo pasado — señala Frondizi — la gente se interesaba por la filosofía, con ánimo de encontrarle explicación a la realidad social que quería modificar; su aplicación política, educacional, etc., era el criterio de verdad. La filosofía se convertía en un instrumento al servicio de actividades o preocupaciones no filosóficas. En la actualidad, en cambio, las cuestiones filosóficas interesan por sí mismas. No se crea que este proceso pueda culminar en un enquistamiento de la filosofía que le haga perder contacto con la realidad social y cultural transformándose en un juego intelectual o una actividad profesional o académica... Sin querer extraer de las doctrinas filosóficas consecuencias prácticas inmediatas, el pensador latinoamericano continúa con los pies bien asentados en la realidad cultural, social y humana en que vive. Esa es la razón de su interés por la filosofía de la cultura, la antropología filosófica, la axiología" (págs. 169-170).

Las ideas del profesor argentino aquí transcriptas se apoyan en dos:

1) No puede pretenderse hacer, con propósito deliberado, una filosofía que tenga un determinado carácter "nacional"; 2) La filosofía no ha subordinarse a lo no filosófico.

Lo no filosófico, por ejemplo en un Bello, un Sarmiento, un Martí, se identifica con preocupaciones políticas, literarias, etc.

No es intención de Frondizi reducir la filosofía "a su magro sentido académico o a la labor estrictamente sistemática. Lejos de nuestro ánimo — dice — el intento de reservar el término «filosofía» para una actividad estrecha y alejada de toda preocupación vital, o negarle tal carácter a la faena problemática y de búsqueda. Queremos sencillamente separarla de actividades no filosóficas" (pág. 160).

¿Qué es, según el profesor argentino, lo genuinamente filosófico? En su definición ha de yacer el argumento fundamental sobre el cual se apoya su inteligente análisis.

"Será filosofía — afirma — aquella meditación que por su tema, su alcance y su sentido se mueva dentro de lo que se entiende tradicionalmente por filosofía, para usar una expresión un tanto general pero que se ajusta a lo que queremos significar sin arrojarnos a la complicada y discutible determinación de la esencia de la filosofía. En otras palabras, habrá filosofía cuando se medite en función de lo filosófico y no ponga tal actividad al servicio de intereses y preocupaciones políticas, literarias, etc." (pág. 160).

## VI

Cabría ahora plantearse una doble cuestión ya insinuada desde otro punto de vista:

1ª) Si para ser filosófica una meditación, su tema, su alcance y su sentido deben moverse dentro de lo que se entiende tradicionalmente por filosofía, ¿no lo será también una que verse sobre los problemas suscitados por una cultura "transplantada"?

La filosofía, según doctrina que ha desarrollado José Ferrater Mora en un libro reciente<sup>1</sup>, no tiene objeto ni objetos que le sean propios o exclusivos. Pero todos los objetos —añade— pueden ser estudiados filosóficamente.

Lo filosófico, por consiguiente, de una meditación dependerá de la índole del punto de vista. ¿No será filosófica, pues, una meditación cuyo tema fuera la totalidad de los problemas del hombre americano a la luz de lo que este hombre es, cree o quiere ser en el Nuevo Mundo y como partícipe de la cultura del Viejo Mundo? Acaso no sea el punto de vista americano, precisamente, el que confiera carácter peculiar a la meditación sobre lo americano, sino el punto de vista filosófico lo que haya de esclarecer lo americano con dignidad y rigor cabalmente filosóficos.

Porque, como afirma Ferrater Mora, la filosofía es, ante todo, un "punto de vista".

2ª) ¿En qué sentido la filosofía no debe estar al servicio de intereses y preocupaciones no filosóficos?

Apenas vale la pena la respuesta: No debe estar al servicio de tales cosas cuando tal servicio entraña la desvirtuación de la actividad filosófica. Como la ciencia pura, la filosofía ha de ser actividad espontánea y libre.

Mas, preguntémosnos ahora qué sean preocupaciones e intereses no filosóficos. Y contestemos subrayando uno o más aspectos que esos intereses y preocupaciones pueden limpiamente asumir: los que se refieren a la *Práctica*.

Entonces ahora podemos interrogarnos, haciéndonos intérpretes de una exigencia no siempre perogrullescamente clara, esto:

¿Debe la meditación filosófica atender a la *Práctica*, tratar de guiarla, dirigirla, orientarla, darle rumbo, esto es, "servirla"?

Y contestamos que la práctica debe inspirarse en la teoría y que para que tal cosa suceda es menester que: 1º) exista la teoría y 2º) que ésta sea inspiradora u ofrezca posibilidades de inspiración.

---

<sup>1</sup> *La filosofía en el mundo de hoy*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

Por otra parte, si en América la filosofía de la cultura, la antropología filosófica y la axiología son disciplinas que como han observado Frondizi y otros ocupan con preferencia a los meditadores ¿no será plausible que algunos de ellos traten de llevar a un plano de máxima lucidez y rigor lo que en realidad se hace y con esto postulen mayor "autenticidad" en un filosofar que no sólo se verifique en forma "factual" sino con la conciencia de que así se verifica porque responde a una necesidad histórica y a una razón tal vez más honda: una específica *vocación* americana?

## VII

Acaso lo que muchos propugnadores de un auténtico filosofar americano quieren decir, sea, en el fondo, lo siguiente: 1º) que no hay que meramente *copiar*, que no debe hacerse mero academicismo; 2º) que hay que relacionar, cada vez con mayor rigor filosófico, la teoría y la práctica.

Veamos si este fue el caso de Alejandro Korn.

Alejandro Korn propugna una radical renovación ideológica en la Argentina ya durante la segunda década del siglo. Inicia su prédica hacia el final de primera guerra mundial y al producirse en su país la sonada revuelta juvenil en que consistió la Reforma Universitaria, y la continúa con creciente energía hasta sus últimos días.

Ya en su discurso de recepción en la Academia de Filosofía, el maestro había dicho: "Insisto en que, debemos superar la orientación que informa nuestra evolución ideológica desde Caseros acá."<sup>2</sup> El discurso, con el título de "Corrientes de la Filosofía contemporánea", se publicó en 1917 (pág. 363).

En él Korn desarrolla con gran claridad un haz de pensamientos que han de ser en él definitivos, hasta su muerte, acerca de 1º) La filosofía postpositivista; 2º) La actitud que debe asumir la mente argentina en el mundo ideológico contemporáneo.

No podrá entenderse bien el deseo de Korn de una "Filosofía

---

<sup>2</sup> Las citas todas de Alejandro Korn han sido sacadas de sus *Obras completas presentadas por Francisco Romero*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1949.

argentina" si no se considera detenidamente su posición ante la filosofía occidental contemporánea y su preocupación ante lo que podría llamarse la crisis de la conciencia argentina.

Debe, pues, ante todo exponerse aquí sucintamente aquella posición.

Ateniéndonos exclusivamente a los testimonios escritos del maestro — cuyo estilo de filosofar fue de preferencia oral o dialogal — se advierte que desde 1917 hasta su fallecimiento afirma que, en su mayor parte, la filosofía contemporánea adolece de dos graves y radicales defectos o vicios. Primero: una "regresión metafísica", Segundo: un estar "al margen de la realidad que se vive".

Por tanto, casi ninguno de los filósofos contemporáneos se salva del repudio más o menos enérgico de Korn por incurrir, ya en la aludida "regresión metafísica", ya en indiferencia o despego ante "la realidad" (págs. 35, 38, 473, 490).

Aunque Bergson goza de "las simpatías" del maestro y en él admira la demoledora crítica del determinismo, tampoco escapa al ataque de Korn por las razones antedichas. "Su última conclusión" — dice Korn — "también nos lo muestra al servicio de tendencias regresivas." Esta es la primera objeción fundamental. Veamos ahora la segunda: "La realidad francesa" — añade a renglón seguido — "tiene poco que ver con el sistema filosófico de Bergson" (pág. 495).

En el mundo anglosajón el movimiento hegeliano exhibe no sólo pareja regresión metafísica sino también igual indiferencia ante la realidad "que se vive".

En cuanto a la filosofía norteamericana, específicamente, Korn la descalifica apoyándose en un juicio del mismo Dewey, y concluye: "Por ahora es una necesidad ir a buscar allí una inspiración filosófica. Los elementos útiles de aquella civilización [la norteamericana] cuya grandeza sería ridículo desconocer, Sarmiento nos los impuso. Con esto basta" (pág. 37).

Por otra parte, la intensa actividad filosófica alemana le parece no ser otra cosa que "filosofía de la cátedra". El único filósofo que se salva es Dilthey, ya fallecido, y que halla entonces una merecida consagración mundial.

La fenomenología le parece a Korn un error, un *fad* transitorio. Ninguna admiración le inspira la obra de Husserl, y poca, si no también ninguna, la de Scheler. A Heidegger endereza uno de sus más hirientes sarcasmos (págs. 37, 495, 496).

En Croce ve una personalidad libre, valiente, admirable. Admirable en su labor filosófica por su "arrasadora polémica contra el positivismo", pero, dice Korn, "del binomio universal-concreto nos interesa más el segundo término" (pág. 36).

Gentile no le inspira respeto alguno. Refiriéndose a la habilidad acomodaticia del pensador italiano, sentencia Korn: "No se puede pontificar sin autoridad moral" (ibíd.). Ver también págs. 475-476.

Al celebrar en 1930 el decimoquinto centenario de la muerte de San Agustín, dijo el maestro en la Facultad de Humanidades de La Plata: "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" (pág. 464).

En suma: Korn se siente vivir en una época de "anarquía intelectual" en el mundo; en una época "de caos" producido por la reacción metafísica, en una sazón de "crisis de la filosofía" y de "cataclismo de la cultura occidental" (págs. 199, 474 y 481).

No es necesario aquí y dentro de un volumen dedicado a Korn, puntualizar las razones en virtud de las cuales el maestro se oponía a toda empresa metafísica con pretensiones científicas. Otros han de analizar estas razones en monografías de diverso enfoque.

Tampoco será menester aclarar que el caso de Korn no era, frente a los filósofos contemporáneos, parejo al de aquel ateneísta que manifestó a Juan de Mairena su menosprecio por Balzac: "Me parece [Balzac] un autor tan insignificante que ni siquiera lo he leído."

El maestro argentino —"kantiano relapso" como se llamó a sí mismo— había fatigado su mente durante largos años en el estudio de las metafísicas antiguas, modernas y contemporáneas. Su conclusión no exenta de angustia ("Nadie posee la verdad absoluta ni puede concebirla. El pavor del enigma es lo único que nos es común",

pág. 266) pero firme y tajante, la formuló repetidas veces: "Negamos la posibilidad de una metafísica lógica y racional y exigimos de los filósofos un deslinde pulcro entre la realidad empírica y la poesía metafísica... Toda metafísica racional es un pecado lógico. La *coincidentia oppositorum* de las antinomias irreductibles, no la hallará la técnica escolástica" (pág. 290).

Si por un lado Korn asumía esta actitud de desdén y rechazo ante la filosofía occidental de su tiempo y por otro veía con creciente alarma en su patria "la perversión del sentimiento nacional... por el histrionismo patriotero y el cosmopolitismo trashumante"; si observaba en su contorno la crisis del carácter y el culto del éxito (pág. 200) ¿qué programa ideológico, qué postura filosófica iba él a preconizar?

La desorientación intelectual, insistimos, se le presentaba a él como un fenómeno universal; desorientación que la Argentina reflejaba "como un microcosmos" — dijo él mismo — "hasta en los matices" (pág. 200).

La juventud de su patria — pensaba él — "se disgrega por senderos extraviados... sólo transparenta en sus ensayos literarios y artísticos una angustiosa inquietud espiritual, una emoción que se disipa en actitudes individuales y a menudo termina en un pragmatismo precoz" (pág. 202).

Esta juventud, incapaz de crear valores propios, asume una actitud burlona y cínica ante los de sus mayores.

Las *Bases* de Alberdi, "nuestro dogma nacional" reclaman una revisión. Se impone, cree Korn, un cambio de orientación filosófica y un examen severo, de la trasmutación operada en los valores desde los días de Alberdi.

Esto exige Korn el año 1925 al escribir sus "Nuevas Bases". Dos años después publica en *Nosotros* su ensayo "Filosofía argentina".

¿Cuáles son los argumentos en que se apoya para postular una filosofía argentina? Para mayor claridad, clasifiquémoslos en los cuatro siguientes: 1º) Es inconcebible que "una colectividad unificada por sentimientos, intereses e ideales comunes desarrolle su acción sin poseer algunas ideas generales". La Argentina, por consiguiente, *tiene* ya esas "ideas". Es menester determinarlas, desentrañarlas, darles

una formulación taxativa. El resultado será una "posición filosófica" (pág. 29).

2º) La verdad filosófica puede ser "peculiarmente" argentina, pese a que la Filosofía aspire tradicionalmente a la verdad absoluta. De hecho la filosofía se ha siempre "localizado". Alberdi había escrito, pensando en la Argentina, mucho antes que Korn: "No hay... 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."

Korn esgrime este argumento alberdiano, de que hemos hallado pareja formulación en Leopoldo Zea, y lo refuerza con su teoría de la distinción que establece el maestro entre ciencia y filosofía.

3º) La Argentina pertenece al ámbito de la cultura universal — se podrá argüir — y porque está inserta en esa cultura ha importado e importa filosofía occidental, con poca o ninguna esperanza de originalidad. "Sin embargo" — observa Korn — "al artículo importado le imprimimos nuestro sello. Si a nosotros se nos escapa, no deja de sorprender al extranjero que nos visita; suele descubrirnos más rasgos propios — buenos o malos — de cuantos nosotros mismos sospechamos" (pág. 29).

4º) El cuarto argumento es para Korn el de mayor peso: "Durante medio siglo" — desde Caseros hasta el novecientos — "hemos tenido una filosofía propia". El maestro se refiere, claro está, al positivismo argentino "de origen autóctono", cuyo expositor más lúcido fue Juan Bautista Alberdi, doctrina que "fue expresión de una voluntad colectiva" (págs. 29-30).

## VIII

Alejandro Korn, autor de *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, estudió a fondo el origen, sentido, desarrollo y descomposición del positivismo argentino, cuya autoctonía, originalidad, "realismo" y profetismo exaltó con legítimo orgullo. La figura de

Alberdi apasionó al maestro durante toda su carrera de filósofo. El autor de las *Bases* fue para Korn "el gran pensador", el prócer cuya palabra "se hizo carne" en un gran momento histórico de reconstrucción nacional. Gracias a Alberdi y a los otros próceres de su generación, los argentinos, según Korn, han podido decir: "Tenemos el honor de poseer una producción filosófica propia y no hay motivo para avergonzarnos de ello y menos para no tomarla en cuenta" (pág. 498).

Pero ¿era la doctrina de Alberdi y los próceres de su generación una filosofía? ¿No era más bien un *Idearium* argentino, un "credo", un "dogma" nacional? ¿Fueron las *Bases* algo más que un "Decálogo de la República" según expresión de Sarmiento?

¿Qué postula en rigor Korn: un filósofo cabal que haga filosofía, o un agudo "polígrafo" que formule un nuevo ideario argentino, unas *Bases* nuevas, esto es, un segundo Alberdi?

Esto hay que dilucidarlo con cuidado, pero antes veamos si Korn consideraba a Alberdi un verdadero filósofo aunque, la obra de éste, más que filosofía, la juzguemos nosotros como un *idearium* o "decálogo".

Korn, según parece, admiraba en Alberdi no sólo al "resolvidor" clarividente de problemas prácticos sino a un filósofo que, por las circunstancias de su época, actuó más como "ensayista" — digamos — y dio a su obra una vestidura no estrictamente filosófica.

Pero, "antes que Marx" — dice Korn — "Alberdi concibió los principios fundamentales del materialismo histórico... No era empero su misión construir un sistema filosófico o político abstracto. El tenía por delante una tarea concreta: la constitución orgánica del país. La solución de este problema implicaba, sin embargo, la posesión de ideas generales, de una *tácita concepción filosófica* que no podía faltar a quien había nutrido su espíritu en las cumbres del pensamiento humano" (pág. 197).

Anticipemos ahora la respuesta a la pregunta antes formulada: Korn quería ver surgir un segundo Alberdi capaz de aunar todas las voluntades individuales conforme a las demandas de los tiempos y en consonancia con lo que ha sido, desde los albores de la nacio-

nalidad, una constante voluntad argentina manifiesta a través de todas las vicisitudes de la historia patria desde los días de Mayo.

El mismo Korn, al escribir el artículo "Nuevas Bases", aseveró que la superación del alberdismo suponía estar a un tiempo "con Alberdi y contra Alberdi" (pág. 203); esto es: mantener la continuidad histórica incorporando el positivismo "como un elemento subordinado a una concepción superior que permite afirmar, a la vez, el determinismo del proceso cósmico como lo estatuye la ciencia y la autonomía de la personalidad humana como lo exige la ética" (pág. 203).

Cabe subrayar aquí que para Korn "las cuestiones económicas interesan a la filosofía"; que si la Filosofía se desentiende de ellas, se desvincula "de la vida real". La consigna de "crear riqueza" de la época alberdiana tenía que ser ampliada con la de su distribución equitativa. Debía rectificarse, pues, la doctrina del liberalismo burgués y aspirar al doble ideal sintetizado en la frase: "Justicia social-cultura nacional" (págs. 199, 203).

Años antes, en 1917 —las "Nuevas Bases" son de 1925— había ya declarado Korn que se debía orientar a la Argentina hacia aspiraciones más altas y poner la desarrollada "capacidad económica al servicio de ideales de solidaridad humana, de cultura superior, que quizás tomen" —agregó— "las formas de la filosofía, de la historia, de la literatura, del arte" (pág. 363).

En una nueva jerarquía de valores, pues, los intereses materiales deberían ocupar el puesto subordinado que les correspondía ante la dignidad superior de los intereses ideales.

En suma: había que rectificar el concepto que Alberdi tenía de la cultura, la cual, para el autor de las *Bases*, se identificaba con "la destreza técnica" (pág. 203).

Insistamos ahora sobre la pregunta: "Filosofía argentina". ¿significaba para Korn *Bases* revisadas, rejuvenecidas, enriquecidas de contenido ético; y el filósofo del porvenir debía por tanto ser primariamente un intérprete de la voluntad nacional, de los valores nacionales, un clarificador, en suma, de algo latente, operante en forma larvada, pero no taxativamente expreso en fórmulas inequívocas?

Tentados estamos a dar una respuesta tajantemente afirmativa.

Pero sospechamos que Korn, además de postular efectivamente eso, preconizaba también un filosofar auténticamente filosófico — si se permite la expresión — y por tanto un filósofo que, en forma cabal, lo fuera.

En apoyo de lo primero — una filosofía argentina “realmente filosófica” — y de lo segundo — el filósofo cabal —, debemos citar textos significativos del mismo Korn y luego exponer un aspecto de la filosofía personal del maestro.

1º) Alberdi había escrito: “La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América.” Korn no parece disentir con él cuando afirma: “...las controversias escolásticas entre el realismo y el idealismo nos han de ser tan indiferentes como la cuadratura del círculo. Sutilezas metafísicas o místicas especializadas en tal o cual sentido sólo han de interesar a círculos reducidos.” Agrega, sin embargo: “Esto no quiere decir que hemos de descuidar nuestra cultura filosófica o que no hemos de seguir con atención el pensamiento europeo en sus múltiples y contradictorias manifestaciones.” Mas este estar al día con el pensamiento europeo tendrá un solo objeto, subraya Korn: “disponer de la totalidad de las nociones que pueden concurrir a resolver los problemas nacionales” (pág. 203).

¿Será esto poner la filosofía al servicio de intereses no filosóficos? ¿Significa esto estudiar filosóficamente una multiplicidad de cuestiones concretas? ¿Llevará esto al olvido de lo filosófico en beneficio de “lo argentino”? ¿O tendrá esto por resultado la vinculación de teoría y práctica?

Tengamos presentes estas preguntas al leer el siguiente párrafo de Korn escrito en 1927:

“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 por eso 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” (pág. 266).

Leamos ahora otro texto de Korn, de gran interés no sólo por su contenido sino por el hecho de datar de 1935, esto es, de un año antes de su muerte:

“...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 alejamos 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” (pág. 498). (Véase también págs. 41 y 626.)

El pueblo argentino, según Korn, afirma un valor exaltado en el himno patrio: la libertad. La libertad es creadora, creadora de cultura. La cultura argentina, si aquel valor se realiza gradualmente en forma cada vez más depurada alcanzaría altísimo nivel. Para esto será menester que todos los demás valores se estructuren en función de ese valor fundamental. Una filosofía argentina no ya “potencial” sino “actualizada”, consistirá, pues, en una sistematización coherente de todos los valores sobre la base del valor libertad. Esto será posible si el filosofar se atiene a la realidad argentina, a los problemas reales de la Nación.

¿Quién ha de ser capaz de esta sistematización? ¿Un teórico puro encerrado en su torre de marfil, un “filósofo de la cátedra”? No, sin duda, sino alguien dispuesto “a mejorar el mundo” — propósito éste que elogió Callingwood con elocuencia —, un aproximador de teoría y práctica. No será, por consiguiente, “cualquier loco de verano” — la expresión no académica es de Korn — el autor de la futura filosofía argentina, sino un verdadero filósofo (Ver nota en la pág. 266).

Otro texto de Korn relativo a la índole del *futuro filósofo argentino* que aquí conviene recordar es su "Advertencia" a los *Ensayos Filosóficos* (1930) en la que expresa su esperanza de que surja "la vocación filosófica"; de que termine la mera asimilación de "doctrinas exóticas" y de que la Argentina, pueblo con personalidad propia, halle "también una expresión propia". La última frase de la "Advertencia" sintetiza con noble solemnidad la aspiración de Korn:

"Si dentro de la nueva generación pudiera distinguir al predestinado, sonriente me inclinaría a ajustarle el cordón de las sandalias para que emprenda la marcha victoriosa" (pág. 208).

2º) Aquí debemos considerar un aspecto de la filosofía de Korn. Este aspecto, sin embargo, es algo más que un "aspecto": es, en rigor, su idea misma de la Filosofía. Una meditación sin prisa sobre esta idea de la Filosofía acaso nos lleve a comprender a fondo los fundamentos teóricos de Korn al postular una filosofía argentina.

No anticipemos juicio sobre la idea en sí; tratemos más bien de ver si es con ella consecuente la de la posibilidad de una filosofía argentina.

En el apartado XX de *El concepto de la ciencia*, escribe Korn:

"El sujeto reacciona ante su contorno objetivo, teatro de su acción, con interés teórico o práctico; aprecia las cosas, estima los hechos, valoriza. Semejante actitud supone una personalidad autónoma. La valorización afirmativa o negativa, tácita o expresa, traduce el impulso espontáneo de la voluntad enderezado a un fin. El estudio y el análisis de esta actividad subjetiva a la luz de los antecedentes psicológicos e históricos obliga a distinguir manifestaciones típicas, a intentar una coordinación jerárquica de los valores y un examen de sus trasmutaciones. Es preciso circunscribir la esfera más o menos amplia de los valores individuales, colectivos o universales. Hallar quizás un valor absoluto. Esta es la tarea de la filosofía. De hecho, las que llamamos disciplinas axiológicas han sido siempre las filosóficas por excelencia: la economía, el derecho, la estética. A objeto de unificar la multiplicidad de los valores concretos nos referimos a fines en lugar de causas..."

¿Cuáles son las implicaciones de la doctrina de Korn reflejada en este párrafo?

Subrayemos las siguientes:

a) La filosofía es axiología;

b) El objeto de la filosofía es el hombre, el sujeto valorante, el yo;

c) La filosofía debe estudiar lo que el sujeto quiere; queda para la ciencia el estudio de lo que la naturaleza *hace*. A la ciencia, según Korn, hay que abandonarle "sin restricción alguna la naturaleza íntegra, hasta el último millonésimo de milímetro mensurable". Ella ha de emplear los conceptos de causa y efecto. La axiología, esto es, la filosofía, los conceptos de fines y valor (págs. 259, 260).

d) Puesto que la filosofía estudia lo que el sujeto quiere, teoría y práctica han de estar estrechamente relacionadas. La contemplación de fines y valores apunta a la acción. La filosofía, "aliviada de menesteres cosmológicos y ontológicos", se hace teoría del yo libre, filosofía de la acción.

¿Se puede ahora ver si Korn ha sido consecuente o no con su idea de la Filosofía al postular una "filosofía argentina"?

Urgía el maestro una coordinación jerárquica de los valores del hombre argentino y un examen de las trasmutaciones de estos valores. Para ello era menester circunscribir "la esfera más o menos amplia de los valores individuales, colectivos o universales y hallar quizás un valor absoluto".

¿Cuál es la finalidad suprema, el valor máximo? Korn nos lo ha repetido muchas veces: la libertad. Ahora bien: una "filosofía argentina" debía de ser por tanto una racionalización de la voluntad del pueblo argentino enderezada a un fin. ¿Cuál es esta voluntad? En 1930, al final de su *Axiología*, escribió Korn:

"En el transcurso de un siglo, al despertar nuestra conciencia colectiva, hemos trasmutado muchos valores; los trasmutaremos aún, pero el ideal constante para el pueblo argentino es el concepto de la libertad lograda por la acción. ¿Por qué? Porque tal es nuestra soberana voluntad" (pág. 298).

## IX

Cabe averiguar ahora si Korn tuvo rigurosamente en cuenta un requisito de toda verdadera filosofía que vimos indicado arriba en Risieri Frondizi: el que hay que filosofar desde la "circunstancia humana".

Una filosofía de y para la Argentina será una filosofía de y para una *parte* de la humanidad. Sería un filosofar desde y sobre *algo particular*. Mas hemos visto que Korn no pretendía que se creara una "filosofía pampeana"; que la humanidad argentina era también occidental (pág. 498), esto es, una humanidad participante en todo lo esencial de la Humanidad, sin más.

Al postular Korn que la filosofía argentina partiera de datos concretos particulares — los problemas del hombre argentino, sus aspiraciones, sus ideales, su Voluntad, en suma —, exigía un filosofar nutrido y flexibilizado por la totalidad de las nociones de la filosofía universal acerca de un hombre perteneciente a la cultura de Occidente.

Por otra parte, el concepto de libertad creadora que informaba toda la doctrina de Korn, tenía para él validez universal. Korn no podía concebir la posibilidad de una filosofía argentina desde un punto de vista que no fuera el de la suya propia<sup>3</sup>.

¿No resulta claro que Korn creyera que tal filosofar — el autóctonamente argentino — sería un filosofar desde la circunstancia humana?

Planteemos ahora una última cuestión que preocupó vivamente a Korn y que no ha sido aún bien dilucidada: ¿Por qué Korn creía, además de las razones ya apuntadas, que la mayor parte de la filo-

---

<sup>3</sup> En una conferencia dictada en la Casa del Pueblo de Buenos Aires, en 1955, dijo Korn:

"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.

...Yo no veo una capacidad vital, digamos, sino en los sistemas actuales que conservan 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" (pág. 483).

sofía contemporánea era filosofía de la cátedra y por tanto al margen de "la realidad que se vive"?

La respuesta la hallamos taxativa en el texto de una conferencia de 1935:

"El examen cuidadoso de los acontecimientos contemporáneos" — dice Korn — "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" (pág. 490).

De aquí que el maestro insistiera tanto en los problemas concretos y exigiera una rigurosa aproximación de teoría y práctica<sup>4</sup>.

HUGO RODRÍGUEZ-ALCALÁ

University of Washington U.S.A.

---

Adviértase de paso cuán consecuente es Korn con esta idea de continuidad y superación en lo atinente a su concepto de una "filosofía argentina": al sugerir las nuevas Bases ha afirmado que es menester estar "con Alberdi y contra Alberdi", como queda indicado más arriba. Esto es: "mantener el nexo con el pasado".

Tocante ahora a la idea de Korn según la cual lo que más preocupa en la actualidad al Occidente son los problemas económicos y que la crisis contemporánea exhibe la siguiente paradójica situación: por un lado los filósofos se entregan a la metafísica olvidando los problemas de su tiempo; por otro, la humanidad sufre estos problemas sin la orientación de una filosofía "realista", cabe observar esto:

Lo consecuente que es el Maestro con su propia idea de la filosofía y la tarea que a esta disciplina compete.

Estése o no de acuerdo con él sobre si la crisis contemporánea es de carácter primariamente económico con la consecuente repercusión espiritual — ésta es otra cuestión — nos interesa sí subrayar la coherencia de su pensamiento.

<sup>4</sup> Debe indicarse aquí algo que no es posible ahora desarrollar con la amplitud debida: el antimetafisicismo de Korn — perdónese el término — no excluye de todo verdadero filosofar el planteamiento de las cuestiones últimas. Los hombres, y menos los filósofos, no podrán jamás honradamente desentenderse de ellas. Que se haga metafísica, pero a sabiendas de que es ella una hipótesis muy personal, lírica. Esto es, poesía dialéctica.

Mas, que ningún dogmatismo se interponga en el camino de la libertad creadora. El triunfo progresivo de ésta, a través de las dos etapas de su ascendente marcha — la primera, la libertad económica; la segunda, la libertad ética — alertará a la mente argentina para las más altas contemplaciones. Déjese, pues, la vía expedita a la libertad creadora y ella, sin obnubilaciones ni dogmas, en las cimas de la espiritualidad, ha de enfrentarse con los problemas últimos.

## SIGNIFICACION Y PUESTO DE ALEJANDRO KORN EN LA FILOSOFIA ARGENTINA

En el panorama total de la filosofía iberoamericana, la significación y el lugar de Alejandro Korn se disciernen sin dificultad porque a él y a otros pocos coetáneos suyos les ha correspondido una función decisiva en la constitución de esa filosofía, y todos ellos se nos aparecen solidarios y casi unánimes en el cumplimiento de una faena espiritual que ha completado y perfeccionado en el pasado próximo el mapa de nuestra cultura. La civilización de Iberoamérica ostenta un carácter evidentemente unitario por la identidad de origen y la similitud de metas, y hay un paralelismo en las mayores líneas de su desarrollo y un sincronismo en sus sucesos culminantes que se mantienen a pesar de los ocasionales adelantos y retrasos, naturales en toda progresión histórica. Por la unidad de esta cultura y el papel desempeñado en ella por el grupo de eminentes pensadores dentro del cual debemos situar a Korn, conviene decir dos palabras sobre la significación iberoamericana del maestro argentino, antes de abordar el tema propio de este estudio, que es su significación en la Argentina.

La filosofía ha sido cultivada en Iberoamérica desde la época colonial; el resuelto predominio de la Escolástica hasta la Independencia no impidió la incorporación de algunas expresiones del pensamiento moderno. Los ecos del pensamiento de la Ilustración tuvieron su parte en la preparación de los movimientos emancipadores, no sólo encaminados a obtener la autonomía sino también inspirados en un anhelo de modernización, y, triunfantes esos movimientos, las ideas

del siglo XVIII corrieron más libremente y en algunas ocasiones se difundieron desde las cátedras oficiales. De la filosofía del siglo XIX, la corriente que alcanzó más resonancias y fue acogida con más general aceptación fue la positivista. Con el positivismo, la filosofía, por un lado, se convirtió en activo agente modernizador en estos países y se transfundió en muchos recintos de la vida cultural: la política, el derecho, la sociología, la historiografía, la pedagogía, etc.; y por otro, suscitó un interés común y acostumbró a la lectura filosófica y al manejo de las ideas generales; desde este punto de vista puede decirse que llegó a constituir una verdadera "escolaridad" filosófica, al atraer hacia estas preocupaciones a extensos sectores cultos que hasta entonces habían limitado sus frecuentaciones intelectuales a la literatura y la historiografía. Pero el positivismo, cuya vigencia se prolongó en estas regiones hasta mucho después de su ocaso en Europa, si bien despertó el interés hacia los planteos filosóficos, no llegó a ser componente de peso en la firme estructuración de nuestra conciencia filosófica, que se organizó precisamente en oposición a él, en el curso de los debates para criticarlo y sustituirlo, disputas alentadas por el cambio del clima espiritual y por el conocimiento cada día más inmediato y completo de los movimientos de ideas triunfantes en los centros europeos de tónica intelectual más intensa. En esas controversias antipositivistas se fueron definiendo los pensadores que verdaderamente ponen los cimientos de la filosofía iberoamericana y le confieren solidez y continuidad, el grupo de los que merecen ser denominados sus fundadores, por la vocación, la aplicación y el esfuerzo, la versación y el propósito de absorber y reelaborar los resultados de la especulación europea; algunos de los filósofos latinoamericanos adherentes al positivismo — como, en primer término, el cubano Enrique José Varona — tienen derecho a ser contados entre los promotores de nuestra conciencia filosófica, pero, tomado en su conjunto, el grupo fundador combatió la postura positivista y se orientó en la dirección de las corrientes de ideas que la reemplazaban en casi todo el mundo culto, inaugurando estilos de pensamiento francamente contrapuestos al del positivismo y sus adyacencias científicistas.

En este grupo corresponde sitio destacado a Alejandro Korn, quien desempeña en nuestro país la función que tuvieron a su cargo los más notorios componentes de ese conjunto en los suyos respectivos. Todos ellos cumplieron una faena de crítica esclarecedora acompañada de valiosos intentos de asimilación personal y de creación autónoma; todos debieron lo principal de su formación a su propio esfuerzo y llevaron adelante su trabajo en ambientes de escasa densidad filosófica, que por su ejemplo y su adoctrinamiento fueron ganando poco a poco en consistencia; casi todos rebasaron la condición del mero investigador teórico y del meditador de gabinete, y si por la amplitud de la implantación intelectual merecen ser considerados humanistas, por la proclividad reformadora y práctica asumieron el papel de educadores y maestros. Grupo acorde y solidario por la semejanza y a veces casi identidad de las actitudes, las intenciones y los logros, fue en lo personal un grupo incomunicado y disperso, porque sólo ocasionalmente hubo relación efectiva entre sus componentes y acaso ninguno tuvo noción clara de la trayectoria paralela de todos ellos. Como en las constelaciones estelares, cada unidad se movía en su propia órbita y a distancia de las otras; pero todas, contempladas a la distancia, componen una figura definida y separable en nuestro firmamento espiritual e histórico, como las constelaciones siderales en el cielo nocturno. Con este haz de personalidades insignes, se inserta por primera vez el trabajo filosófico en la cultura iberoamericana como ocupación normal, con plenitud de sentido y un impulso de profundización y agrandamiento constantes. Cuando se recuerda y honra a cualquiera de esas figuras resulta obligatorio rendir a las demás, aunque sólo sea en los términos de la mera mención, un tributo semejante, porque todas contribuyeron a dotar a nuestra cultura de una dimensión capital que les faltaba, la dimensión especulativa y en profundidad, y lo consiguieron por propio y espontáneo designio y, al mismo tiempo, con una oportunidad que descubre en ellas esa obediencia al requerimiento del instante histórico, conjunción de voluntad y de destino, de vocación y de sentido de la obligación, que suele darse en los llamados a iluminar y acelerar el avance de la civilización.

En la Argentina, Alejandro Korn señala innegablemente un comienzo del quehacer filosófico, realiza una verdadera fundación. Ver en él únicamente a un filósofo equivale a disminuir su estatura y no permite comprender la trascendencia de su influjo, porque con la desnuda trama de los esquemas especulativos se puede proseguir y engrandecer una tradición filosófica, pero de ninguna manera crearla donde no existe ni se dan de antemano las condiciones propicias para estimular su aparición. Con la capacidad del pensador por sí sola, tal como la poseyó y aun duplicada, Korn hubiera sido un episodio importante en nuestra historia intelectual, pero hubiera distado mucho de ser "nuestro Korn", el patriarca a quien debemos orígenes y raíces. El nacimiento de una tradición filosófica, o sucede en terreno preparado y con brotes múltiples, o responde a un gran sacudimiento productor de una especie de "conversión" de las inteligencias. Esto último es lo ocurrido en nuestro país. Por detrás del Korn filósofo, respaldándolo y nutriéndolo, estaban el Korn hombre y el Korn humanista, ambos de dimensiones no comunes; esto es, el varón profundamente arraigado en la vida y en la cultura. Sobre esta doble plataforma se instala en él el filósofo. Sin tomar en cuenta su robusta humanidad y su condición de humanista — dos maneras distintas y complementarias de afiliación a lo humano, la una como compenetración cálida y afirmativa con la vida misma, y la otra como asimilación integral de los productos espirituales en que la vida cuaja — no se puede entender a Korn ni justipreciar su repercusión y su legado. De aquí la dificultad para que abarquen su volumen quienes no lo hayan conocido "de cerca". Y en el círculo de la cercanía indispensable para apreciarlo con justicia no incluyo a cuantos lo trataron, aunque su relación con él llegara a ser frecuente y aun cotidiana, pues ante muchos de ellos pasó de incógnito, sino que pongo únicamente a los que fueron capaces de reparar en sus raras virtudes espirituales y humanas y llegaron a ligarse a él, por afinidad o simpatía, en una conexión amistosa y discipular en la cual su alma se manifestaba tal como era y se ofrecía con inusitada prodigalidad. En su tiempo, sobre todo en los años de su juventud y su madurez, era general en los medios más cultos del país una disposición de espíritu escéptica y

trivial, conformista y utilitaria, indiferente para cualquier excelencia del ánimo y que creía tocar el cielo con las manos cuando acertaba a envolver la grosería y el cinismo en artificiosas y rebuscadas ingeniosidades; la seriedad, profundidad y delicadeza de Korn levantaban a su alrededor un muro que lo aislaba de ese contorno, y ello explica su posición un tanto solitaria y marginal en las esferas intelectuales y profesoras. Pero si la comprensión directa y veraz de Korn estuvo reservada a quienes se hallaron en efectiva proximidad con su espíritu, no significa esto que a ellos se restringiera el influjo de su entera personalidad, porque un alma de excepción proyecta su resplandor a la distancia, irradia y difunde su luz por vías secretas y aun misteriosas. El prestigio del maestro argentino no asienta ahora sólo en sus tesis taxativamente comunicables, sino que se apoya también, y acaso principalmente, en cierto halo que las rodea y que circunda su nombre, en parte por el eco de los testimonios y en parte por la inefable vibración que acompaña a lo pensado y sentido con hondura y fervor.

Pero por mucho que de su espíritu resulte identificable por su obra escrita y las repercusiones póstumas de su personalidad, su perfil cierto sólo llegó a ser patente en el círculo de una frecuentación que era casi convivencia. Me acabo de referir al ambiente de fría indiferencia y de trivialidad dominante en su tiempo; ese clima debía ser, y lo fue en efecto, hostil a Korn, acaso sin que él percibiera con exactitud cuán ajeno era a su modo de ser y reaccionando sólo con una impresión de desagrado y una actitud de retraimiento. En otra situación más favorable, su significación pública o, digamos, social en sus días hubiera sido seguramente muy distinta de como fue; hubiera ocupado una posición más céntrica, a tono con su jerarquía, y ejercido sobre el contorno una acción más eficaz y continuada, y sobre todo de radio más largo. Hubo en él como una resistencia a la publicidad, que era en gran parte modestia pero también sin duda la impresión de sentirse extraño a un ambiente donde triunfaban el figurón envarado y resonante y el frío escéptico que teorizaba su cinismo entre chistes para hombres solos y donde no había sitio para sus innatas dotes de finura y de seriedad ni para aquella exquisita cordialidad

suya que coexistía con un rigorismo moral insobornable. En los años de su madurez y de su senectud, cuando su personalidad se redondeó y adquirió su relieve definitivo, no se hurtó a la actuación pública, antes la prodigó, siempre con mesura y sin la menor ostentación, con la severa contención de quien asume una carga y cumple una función de servicio, cuando las circunstancias se la impusieron y juzgó que su voz y sus actos, ornados ya del prestigio magistral, debían hacerse presentes en pro de los ideales de libertad y de justicia y en bien de la comunidad: me refiero sobre todo a su activa ingerencia de inspiración y dirección en el movimiento de la Reforma Universitaria y a su afiliación al Partido Socialista y militancia en sus filas, en instantes de aguda crisis de las instituciones y de toda la existencia política del país. Pese a todo ello, la individualidad de Korn floreció principalmente, en su aspecto más esencial y personal, en el interior de los grupos que se constituyeron a su alrededor, en virtud de una afinidad selectiva y por la atracción y aun la seducción del varón rico en los más elevados atributos. Podría decirse que, en el orden temporal, esta sugestión fue primero la del sabio y más tarde se sumó a ella la del estricto filósofo, porque en los grupos que primeramente lo rodearon hubo personas de muy diferentes propensiones espirituales y muy distintas edades, con preponderancia de los jóvenes que adivinaban la presencia de un maestro de vida y de saber de excepcionales méritos, y a medida que iban surgiendo las nuevas vocaciones filosóficas, se agregaban a esos círculos y buscaban el calor y el adoctrinamiento del filósofo y lo erigían en jefe indiscutido de las nuevas generaciones orientadas hacia estos estudios.

Fuera el sabio o el filósofo el que ejerciera esa atracción y se constituyese por natural gravitación en el foco de núcleos respetuosos y cordiales, el motivo productor de la atracción y del vínculo era siempre en primer término el mismo: la noble y abundante humanidad de Korn, los resplandecientes valores intrínsecos de su persona. El vínculo de que hablo no se establecía únicamente entre él y los demás, sino también entre los que con asiduidad lo rodeaban, cimentando duraderas amistades que han sobrevivido a la desaparición del maestro. Como en todo ser por encima del nivel corriente y por lo

tanto no medible por los usuales cartabones, se daban en él cualidades que de ordinario no van juntas y aun suelen excluirse mutuamente. La energía del intelecto, de la voluntad y de los afectos era en él equilibrada y pareja; pero esa energía se manifestaba sin tratar de imponerse, aunque de continuo se advirtiera y no dejara de producir impresión en los ánimos. Sus pareceres no buscaban la aprobación ni el predominio, pero involuntariamente los obtenían. Cada tema o cuestión dilucidada en su presencia era de inmediato iluminada por sus palabras y trasladada a un plano superior, colocada en perspectiva nueva y más amplia en la que se le descubrían aspectos no sospechados antes. Siempre preocupado por los otros y pronto a la ayuda espiritual, se guardaba muy bien de intervenir en las vidas ajenas, y en la relación con los más próximos combinaba el respeto con un toque de ternura que permitía una relación amistosa de intimidad progresiva pero distante de la familiaridad vulgar. Otra condición muy suya era la alianza de la rigidez de la norma moral con una tolerancia que era bondad y comprensión, y que nunca decaía en una indiferente transigencia. Su suavidad no obstaba a su firmeza, ni amparaba con su cordialidad lo que entendía ser un error o una falta. Todo ello concurría en un ejercicio de la amistad que tenía tanto de un refinado goce del intercambio con los afines como de una obligación hacia sí mismo y hacia los demás. La amistad fue para Korn una de las cosas más serias e importantes de la vida, y ésta es una de las lecciones suyas que conviene aprovechar. Es habitual dispensar el nombre de amigo a la persona con quien nos hemos topado un par de veces, y también evitar "perder el tiempo" en mantener un trato desinteresado y regular y un amable cambio de opiniones e ideas con quienes nos son semejantes por el carácter o la proyección de sus preocupaciones. Deriva esta carencia de la verdadera conexión amistosa, entre otras causas, de la escasa estima y significación atribuidas a la persona humana y a sus valores propios, y redundante de reflejo en el empobrecimiento de la persona, de sus potencias afectivas y aun de la capacidad de pensar y de entender, que en gran parte son fomentadas y se ejercen con naturalidad en la franca confrontación establecida en el terreno del aprecio mutuo. Lo que con ese comportamiento se

hacía ostensible en Korn era el sentido del valor irremplazable de la personalidad y del cabal encuentro humano, sustentáculo de toda auténtica cultura, porque la más brillante galería de realizaciones objetivas en las ciencias y las artes sólo compondrá una cultura muerta y deshabitada si no va acompañada de la presencia y del cultivo de las almas, de su fortalecimiento y depuración en su ambiente propio que es la comunidad espiritual. Pocos entre nosotros y en esta época han comprendido y sentido tan vivamente esta grande y, al parecer, difícil verdad de que la cultura no es únicamente un conjunto de ideas y obras, de hechos y objetos culturales, sino vida humana creando todo eso, frecuentándolo y utilizándolo; vida encarnada en hombres y mujeres, cuya articulación más natural y fecunda es una solidaridad sustentada en el calor de los sentimientos y la coincidencia en los fines ideales.

Juntamente con su consistencia humana ha de tomarse en cuenta su condición de humanista, porque ambas han sido maneras semi-privadas de su personalidad, o, por lo menos, no gozaron de la publicidad de sus actividades de catedrático y de escritor, pero sin embargo fueron rasgos dominantes suyos, constituyeron el fondo de donde emergieron las tesis de su doctrina y proveyeron el impulso que le atribuyó un papel sin par en el campo de los estudios filosóficos en nuestra tierra. Su espíritu tenía muchas vertientes, casi todas las de una inteligencia poderosa y una afinada sensibilidad, y no toleró que la principal, la filosófica, se sobrepusiera a las demás hasta el punto de suprimirlas; por el contrario, de la filosofía extrajo la exigencia de universalidad y superior ordenación para poner en su sitio todas sus tendencias y capacidades sin sacrificar ninguna. De esta manera fomentaba y cultivaba una viva integridad, y la preservaba de la acostumbrada unilateralidad y estrechez de miras del especialista profesionalizado para el cual la cultura es oficio. Sus aficiones literarias se manifestaron tempranamente y en varias direcciones. La innata necesidad de expresar estados de alma se revela en sus poesías, mantenidas en la reserva de su fuero íntimo, y también por espontánea necesidad dio forma a observaciones e impresiones de la vida en torno, en una curiosa e inconclusa novela donde abundan

felices indicaciones sobre personajes y ambientes, con el alcance de un lúcido informe sobre las costumbres políticas de nuestro pasado próximo. La tesis universitaria con la que, muy joven, obtuvo el grado de doctor en medicina, además de la versación científica, el interés humano aplicado a la exploración de conciencias perturbadas y una naciente propensión filosófica, atestiguan ya la madurez del escritor por el manejo fácil, seguro y elegante del idioma. Practicó, además de la crítica filosófica, la literaria, y fue lector constante y en varios idiomas de la literatura universal. Como escritor, su registro fue muy amplio; más de una vez ha sido estudiado desde este punto de mira, y es digna de ser recordada la hábil y oportuna utilización de argentinismos en su prosa, y no sólo en el mero orden terminológico, sino también en giros y ritmos de singular fuerza expresiva y sin desentonar con el tono del contexto. Se preocupó de ampliar y actualizar sus conocimientos en las ciencias, para los cuales su formación médica le había proporcionado una base que por cierto no lo inclinó a demorarse en el cientificismo profesado por muchos hombres de su generación. Pero, fuera de la filosofía, sus preocupaciones y gustos lo condujeron principalmente a las lecturas históricas, que frecuentó apasionadamente, en las exposiciones generales pero con más especial predilección por las fuentes documentales: monografías, memorias, biografías y autobiografías, epistolarios, etc.; en suma, la clase de escritos donde la existencia individual aparece en su inmediatez y pasa a componer la trama histórica introduciendo en ella un estremecimiento vital. Si el filósofo llevaba su amplitud de visión, su interés por las cuestiones últimas y su sentido universalista a toda su comprensión de la realidad, el hombre de vasto y asimilado saber histórico corregía y compensaba la tendencia del pensador a lo general y lo abstracto con la experiencia del hacerse temporal de la cultura, con un prudente relativismo expresado de ella que no degeneraba en escepticismo y que veía en la temporalidad, más que la limitada parcialidad y la fugacidad de cada instante, la pugna inmemorial del hombre en la persecución del ideal y por la realización de su ser propio a lo largo de los siglos. A la lección de la historia leída y de

continuo meditada, sumaba la concreta experiencia de sus años juveniles, transcurridos cuando el agitado y dramático trajín político de la Nación hubo de brindar no comunes enseñanzas e impresionantes ejemplos a un espíritu como el suyo.

Sobre estas bases del Korn humanísimo y del Korn humanista se implanta, como dije antes, el Korn filósofo. Para hacer palpable esa implantación y señalar las consecuencias, y no para dibujar una vez más la efigie completa, me he detenido en aspectos aparentemente ajenos a su significación en el estricto plano filosófico. En su rechazo crítico del positivismo no adoptó una elemental postura negadora; excelente conocedor de la historia de las ideas, lo enjuició como movimiento de alcance general y representativo de una etapa de la civilización occidental, y en sus repercusiones argentinas, indicó sus antecedentes autóctonos en los hombres que emprendieron la reconstrucción nacional después de Caseros y debieron afrontar tareas para las cuales una ideología de ese tipo era acaso la más adecuada; y al denunciar su angosto cientificismo, su concepción mecanizada y fatalista del hombre y su pobreza de ideales, prolongó su severo enjuiciamiento con una postura creadora enderezada a una oportuna superación y sustitución. La ideología positivista tuvo entre nosotros, en quienes a su modo la prefiguraron con intenciones aplicativas antes de la introducción del positivismo europeo, una evidente correlación con el estado y las necesidades del país; el positivismo doctrinario prosperó a continuación como el eco del estilo de pensamiento dominante en Europa y al amparo del difuso positivismo nativo, y fue sobre todo su retardo y como vigencia póstuma, cuando una profunda renovación se había operado en los pueblos protagonistas de la alta cultura, lo que en parte incitó la impugnación de Korn, pero sobre todo y por encima de eso su propia concepción del hombre y del proceso histórico, diametralmente opuesta a la sustentada por el naturalismo y el cientificismo positivistas, a los cuales, más que con sus razonados análisis críticos, respondió con una clara y bien articulada construcción propia. Esta filosofía de Korn, cuya exposición no entra en los propósitos de este trabajo, es simultáneamente y según

el ángulo desde el cual se la contemple, una filosofía del hombre, una filosofía de los valores y una filosofía de la cultura, y es también, en síntesis, una filosofía de la libre actividad creadora, una doctrina en la que entrañablemente se asocian las nociones de libertad y de acción. Brotaba en él de convicciones profundas identificadas con su ser mismo, de supuestos teóricos y de enérgicas tendencias, pero se abrazaba también a ella por la conformidad que le descubría con el espíritu de su pueblo, resuelto, según gustaba de repetir con unción patriótica, a cumplir su destino histórico mediante la conjunción de los dos supremos principios de la acción y la libertad. La potente humanidad viva de Korn y su sabio e integral humanismo confluyeron en su filosofía y hallaron en ella fórmulas perfectas.

Como se ha dicho antes, la energía atractiva y aglutinadora de su personalidad, su prestigio magistral y las virtudes y rasgos del carácter que le conciliaban puros afectos, crearon a su alrededor grupos de amigos y discípulos, vinculados con él y también entre ellos por coincidencia en intereses ideales, y en conexión fortificada por el trato frecuente. Y se advirtió que los integrantes de esos grupos fueron al principio personas de preocupaciones intelectuales muy diferentes, y que, al ir despertando poco a poco nuevas vocaciones filosóficas, fueron atraídas a su órbita y naturalmente se constituyó él en su eje. Los grupos originarios no se disgregaron, pero en su interior o a su lado fue organizándose un grupo netamente filosófico en el que convivían personas en distintos escalones de la edad y de la formación, desde los que se iniciaban o estaban por iniciarse en la docencia universitaria hasta los que acababan de concluir los estudios del ciclo secundario. Un gran renacimiento filosófico tenía lugar por entonces en dos o tres naciones de Europa, sobre todo en Alemania; una profunda renovación equiparable, en lo tocante a este último país, por la genialidad y la profusión a las más fecundas de toda la historia de la filosofía. Algunos en nuestro país, por solitario empeño autodidáctico o por estudios en universidades extranjeras, estaban iniciados en las novísimas corrientes; otros sabían algo de ellas de reflejo o vagamente sospechaban que las investigaciones filosóficas transitaban

nuevos caminos y cobraban inusitado vigor. Para estos esfuerzos y apetencias individuales, dispersos y por lo común comunicados, la presencia de Korn fue un acontecimiento de importancia decisiva, pues no significó sólo el hallazgo de un maestro a la altura de las circunstancias y con los requisitos del orientador y guía, sino también la ocasión del encuentro, del intercambio, de una amistad bajo el signo de una vigilante preocupación intelectual. Surgió por primera vez en la Argentina una verdadera convivencia filosófica en la que hubo ganancia para cuantos la disfrutaron, los unos afirmándose en una vocación ya consolidada, los otros encauzando la suya por la proximidad y el auxilio de los de formación más avanzada, y todos por el saber y la autoridad indiscutida de Korn, cuyo entusiasmo juvenil y abierta disposición del ánimo lo convertían en un principio animador y un nexo vivo. El naciente movimiento, en tales favorables circunstancias, logró conciencia de sí y sus participantes se sintieron unidos en afectuosa solidaridad. Espontáneamente, por el deseo de dar una estructura relativamente fija a lo que ya existía de hecho, nació el designio de organizar una entidad filosófica que confiriese un funcionamiento regular a lo que se mantenía en el plano de los encuentros personales y de las conversaciones amistosas, y así se fundó, el año 1929, la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, de vida dilatada y proficua. En reuniones periódicas y frecuentes, privadas unas y públicas otras, fueron examinados muchos problemas capitales del pensamiento, en forma de disertaciones, discusiones y conmemoraciones de pensadores ilustres, con una atención hacia los planteos y figuras de más fresca data que familiarizó con el trámite del pensamiento universal coetáneo y puso nuestro conocimiento de él prácticamente al día. A la Sociedad se allegaron estudiosos antes desconocidos para los del grupo fundador, y además del acendramiento del interés hacia estas cuestiones, se lo extendió al llevar al conocimiento público muchos temas y nombres sólo accesibles hasta entonces para el reducido contingente de los especializados. Aunque, por voluntad expresa de Korn, la Sociedad no tuvo autoridades designadas, reglamentos ni ningún otro formulismo, funcionó sin tropiezos; Korn era

su centro y su inspirador, y su autoridad se impuso por tácito acatamiento de todos, y tanto más cuanto que jamás procuró ninguna primacía ni preponderancia.

La Sociedad Kantiana tenía su sede en Buenos Aires, lugar de residencia de la mayor parte de sus miembros. Pero los grupos que la posibilitaron se constituyeron en La Plata, alrededor del maestro, aunque también los componentes de esos grupos habitaban muchos de ellos en Buenos Aires. Korn arraigó en La Plata, y este punto no debe descuidarse porque guarda relación con la fidelidad del maestro a su destino. Difícil de evitar es la atracción de Buenos Aires, y son muchos los hombres significativos del interior que en todo tiempo han abandonado la ciudad de su nacimiento o de su primera actuación para trasladarse a la capital de la Nación. Korn llegó a tener repartidas por igual sus ocupaciones docentes entre La Plata y Buenos Aires, y ello hubiera sido un motivo más, y ciertamente muy legítimo, para que cediera a la habitual tentación de habitar en una ciudad que no es sólo la cabeza de la Nación, sino el foco de casi toda la vida material y espiritual del país y aun, por la excesiva y nefasta concentración de instituciones, poderes y recursos, el asiento de muchos de sus sectores más considerables. El influjo más venturoso de una personalidad como la de Korn se produce en una cercanía y aún una intimidad que permitan el aprovechamiento de delicadas excelencias del alma, profundas y tenues, fuertes y firmes en el contenido pero suaves en la exteriorización y transmisión; en suma, en una actitud en la que son una cosa sola el maestro y el amigo. Y para esta práctica de una amistad elevada al rango de magisterio, la ciudad provinciana, con sus espacios libres y su ritmo lento, y en ella la casa de antigua planta en una calle ancha y apartada, era el recinto más adecuado, y en cambio la gran ciudad, con su apresuramiento y su anonimato multitudinario, hubiera sido un ambiente frío, el marco menos apropiado para que dentro de él se llevara adelante una pertinaz y sosegada acción cuyos medios u órganos debían ser por encima de todo la palabra y la presencia. En La Plata, el encuentro pudo llegar a ser cosa natural, una costumbre y a la larga

una necesidad, y en Buenos Aires hubiera tenido mucho de artificial, de convenido y forzado, y supeditado a las dificultades de tiempos y distancias. Las circunstancias locales y de clima espiritual de la gran urbe metropolitana no hubieran ofrecido nada parecido a la acogedora casa platense, retirada y al mismo tiempo a un paso del centro, ni a la facilidad para prolongar las conversaciones entabladas en ella a lo largo de tranquilas y arboladas calles y avenidas y en otros lugares propicios a la amable expansión. El ámbito exterior convenía maravillosamente a las calidades del contenido, le prestaba destaque y complemento, y ese contenido se hubiera desfigurado y empobrecido rodeado de otras circunstancias externas. La adhesión de Korn a La Plata persistió por su cariño entrañable a la ciudad, por hallarla acomodada a sus hábitos de estudioso y de meditador, y también probablemente por estar exento de ese tipo de ambición que para lograr sus satisfacciones necesita del escenario y de los resortes de la Capital Federal. No entró cálculo alguno en una resolución que hubiera sido la misma si la hubiera adoptado razonadamente y con clara visión de las consecuencias. La Sociedad Kantiana y, en general, la acción personal de Korn, la propagación de su más genuino influjo, tuvieron su punto de arranque en los escogidos y sólidos grupos platenses, en los cuales tuvo su comienzo, circundado de agradecimiento y veneración, un reconocimiento de su magnitud de hombre y de sabio y un impulso de difusión de su personalidad y de su obra que no dan signos de agotamiento y cansancio, antes bien se agrandan con el correr del tiempo en ecos innumerables, restituyendo así el perfil cierto y entero de una figura que sólo muy incompletamente llegaría a ser apreciada mediante el mero estudio de sus escritos. Porque muchos de esos escritos, aun los fundamentales, redactados con la nerviosa concisión que le era peculiar, tienen el carácter de bosquejos o recapitulaciones donde están sin duda sus ideas cardinales y los resultados de más bulto de su especulación, pero no el rico fondo de las reflexiones de las cuales brotó todo eso, ni tampoco los desarrollos aptos para la acabada fundamentación y para la exhibición de toda la temática y la problemática latentes en su sistematización filosófica.

Fue un varón de estirpe socrática, y ello explica el tipo de su vida y de su obra, y sobre todo el género de su influencia; fue mucho más un sugeridor y un incitador que un dogmatizador, y tanto o más que por sus ideas dejó huella por el temple y los atributos de su alma, por su entusiasmo juvenil mantenido en la cumbre de la edad, por su generosidad, por el admirable consorcio de su sabiduría y su buena voluntad. Tuvo esa prerrogativa de la grandeza humana que es enaltecer la vida, decantarla en espíritu sin mengua de la palpitante vitalidad. Pudo mostrar, con la sencillez y la naturalidad de quien no hace sino poner al descubierto su ser auténtico y profundo, esa rara alianza de vida y valor que levanta lo humano concreto al plano de la suma validez y presta a las idealidades el calor de la viviente humanidad. Y en la ocupación preferida por él, la especulativa, esto tuvo notables consecuencias. La filosofía dejaba de ser asunto exclusivo de clases y lecturas; pasaba a ser un apasionado esfuerzo en demanda de la verdad, esfuerzo inmemorial de los hombres al cual era obligatorio sumar el de los hombres presentes y venideros. Más que cualquier filosofía, enseñaba el filosofar en su fuente, atestiguaba con su ejemplo la dignidad y aun la fatalidad del empeño filosófico. Y lo que hubiera en su actitud de cauto relativismo se atenuaba con su fervor por el hombre y su empresa histórica, reemplazando así la valoración absoluta de realizaciones, etapas o estilos parciales con una valoración plena del total quehacer humano, del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento comprometidos en la creación de la cultura y en la conquista del bien y de la libertad.

Si extraemos ahora las consecuencias de lo expuesto, estaremos en condiciones de abarcar y precisar la significación y el puesto que le corresponden en nuestra incipiente filosofía, incomparables con los de cualquier otro que haya filosofado entre nosotros.

Sin desmedro del conjunto de tesis propuesto y defendido por él, el efecto de su personalidad magistral rebasa con mucho el alcance y la repercusión de esas tesis, las cuales, por otro lado, reflejan fielmente, y no sólo en la sustancia sino también en el tono o estilo del pensamiento y de la exposición, las condiciones personales del

maestro. Para que su sistematización poseyera una urdimbre más detallada y una arquitectura más imponente, hubiese sido necesario un despliegue detenido de las nociones y gérmenes contenidos en ella, y, por lo tanto, el empleo en esa faena de fundamentación y desarrollo, de un tiempo que, con buen acuerdo y dichosas consecuencias para la suerte de nuestros estudios filosóficos, dedicó a otras cosas. La vida del hombre es opción, y él, entre la clausura permanente en su habitación de trabajo a solas con sus ideas, y la distribución de su tiempo entre el estudio, la meditación y un generoso prodigarse a los demás, optó por esto último, y es deber de todos agradecersele.

No ha fundado una escuela, sino algo mucho más importante que una escuela: una tradición. En todos los países de intenso tráfico intelectual, la filosofía se ha encauzado en grandes tradiciones. Las escuelas son recintos cerrados en cuyo interior prevalece la aquiescencia a las tesis del fundador o jefe; la doctrina puede ser ampliada, extendida a asuntos no contemplados por el fundador y hasta parcialmente modificada, pero en sus grandes líneas es intangible y el discípulo o adherente que se aparta de alguna de sus nociones capitales deja automáticamente de serlo e incurre en una especie de deserción. Como las escuelas surgen en terreno ya abonado, aunque para cada país y sazón pueda llegar a prevalecer una y parezca absorber lo principal de la savia especulativa, lo normal es la variedad de escuelas en diversas relaciones mutuas, desde el parentesco ideológico con mayor o menor comunidad de supuestos e intenciones, hasta la franca oposición polémica. Su razón de ser es sin duda un haz conexo de ideas, sea en la forma de un sistema propiamente dicho, sea en la de una dirección metódica muy especial y definida; pero con frecuencia cuentan también en ellas las dotes proselitistas y aun de mando de quien las crea, su afición a atraerse otras mentes en postura confesadamente discipular y una confianza profunda en sí mismo que le lleva a la persuasión de ser el dueño absoluto de la verdad, actitud que no puede ir desprovista de un fuerte dogmatismo y una desestima de las opiniones ajenas. La dilucidación de toda esta cuestión, rica en interesantes y sutiles aspectos, toca a la sociología de la filosofía. La

duración de las escuelas es limitada; a veces ya en vida del jefe pero más comúnmente tras su desaparición, evolucionan y cambian, a veces en medida notable, y al final se disuelven, salvo en casos excepcionales, cuando, por albergar motivos de significación perenne, pierden paulatinamente la condición de escuelas, se amplían y flexibilizan, y, con adaptaciones sucesivas al sentir de otros hombres y de otras épocas, se transforman en tradiciones, como ha sucedido con algunas de las más ilustres escuelas de la Antigüedad. Las escuelas presuponen una previa actividad filosófica copiosa y múltiple, una especie de propensión o sustancia especulativa difusa, medio en el seno del cual se puedan concretar, como por polarización o espesamiento, los especiales contenidos y articulaciones de una construcción con pretensiones de validez suprema y de exclusividad. Ni por el carácter y gustos de Korn, ni por las circunstancias del ambiente, la situación resultaba apropiada para que la agrupación a su alrededor adquiriese los rasgos de una escuela, y aun puede enunciarse justificadamente que, de haberse consolidado una con él como centro, hubiera padecido la fertilidad de su acción, pues los no afiliados a ella se habrían retraído, con la consiguiente disminución de su eficacia magistral y fermental, del aprovechamiento de sus incitaciones por parte de muchos a quienes, tal como fue y se comportó, dejaba en libertad de seguir orientaciones distintas y acordes con la tónica del pensamiento de cada uno.

Las tradiciones son la manera natural de producirse y crecer el caudal filosófico, de amalgamarse en complejos matizados, de lograr conciencia plural de sí y trazar grandes cursos donde, a partir de los impulsos originarios, se engendran y quedan inmersas las configuraciones particulares. Unas veces responden a posiciones típicas de la inteligencia proyectada hacia los problemas fundamentales; otras se extienden a ser representativas de las tendencias principales de una vasta zona cultural, de un pueblo, de una nacionalidad. Permiten la ordenación en coexistencia y sucesividad de conformaciones diferentes en la estructura, pero afines en el sentido general, en los orígenes y en la dirección. Las tradiciones conceden a la filosofía una

colocación definida en el campo total de la cultura y una existencia, por decirlo así, pública y reconocida; le crean un pasado y un futuro. Nacen a consecuencia de un gran impulso o de un sacudimiento que instaura un nuevo sentido del trabajo intelectual, que le abre perspectivas nuevas e invita a la marcha hacia adelante. A quienes coinciden con la dirección de su avance les permiten sumarse a ellas, con la ganancia de una experiencia heredada y el incentivo de una colaboración en la que cada uno agrega su aportación al tesoro común. Las tradiciones no prodigan sólo sus bienes a los que participan directamente en ellas; con su extensión del empeño filosófico en anchura y duración, dan lugar a una situación ventajosa para todos, suscitan con su presencia corrientes colaterales y también ponen en mejores términos la tarea de los adversarios al facilitarles confrontaciones más lúcidas y exhaustivas que las asumibles frente a las meras elaboraciones individuales, porque los ponen ante movimientos de gran complejidad y alcance dentro de los cuales las actitudes espirituales descubren fondos y aspectos cuya expresión completa suele estar vedada a las realizaciones personales, por muy ricas que sean. El esfuerzo filosófico solitario difícilmente cuaja, y si se logra, queda marginal y sin repercusiones, esto es, casi como si no existiera; el pensador necesita la conciencia de no ser un ente aislado, arbitrario y extravagante; necesita verse integrado en un gran todo, apoyarse simpáticamente en los empeños de índole semejante y combatir tácita o expresamente contra los de intención opuesta. Los países de notoria productividad filosófica son aquellos donde han nacido y se han consolidado tradiciones de pensamiento, y, viceversa, donde no han llegado a constituirse tradiciones la filosofía ha sido cosa inconsistente y esporádica. El caso negativo más probante es el de España; individualmente, los españoles han demostrado muchas veces su capacidad filosófica, pero en España, por razones cuyo examen no corresponde ahora, el establecimiento de tradiciones de pensamiento se ha visto impedido desde el siglo xvii hasta Ortega y Gasset, y el lamentable resultado es la carencia de una filosofía española moderna.

Korn encabeza entre nosotros una tradición. Principalmente, con su acción de presencia y de magisterio, con el espectáculo de un filó-

sofo en funciones, con la impresión de la dignidad y la necesidad de la especulación que fluía de su persona y de su comportamiento. Infundió un sentido nuevo y cálido a estas cuestiones, y no sólo en su individual ejercicio, como interés privado suyo, sino convirtiéndolas en tema de intercambio habitual, de una atención corriente, tan cotidiana y normal como la proyectada hasta entonces hacia los más frecuentados asuntos de la alta cultura. Realizó con ello una auténtica fundación, la definitiva fundación y arraigo entre nosotros de estos estudios, desvitalizados hasta su advenimiento, mantenidos en el tono de una fría obligación académica cumplida con indolencia y en muchos casos con un grano de fastidio, salvo en el ánimo de unos pocos interesados que fueron de los primeros en congregarse a su alrededor. Si me he extendido antes sobre los rasgos de su personalidad y el carácter de su influjo, ha sido precisamente para hacer comprensible esta obra viviente de fundación. Pero también su obra escrita, por su claridad meridiana, su estremecida veracidad, su tono de afirmación viril y la especial índole de sus tesis, es un instrumento de esa fundación. Es la suya la primera construcción sistemática aparecida entre nosotros, y acoge esenciales propensiones y exigencias de la espiritualidad de nuestro país y de toda Iberoamérica y las presenta con sencillez y rigor, enlazando sus proposiciones con la temática universal de su tiempo, aprendida en sus fuentes. Al lado de esta empresa fundadora, la de más alto vuelo, ha cumplido otras dos ligadas íntimamente con ella o que deben considerarse aspectos suyos: la creación de la convivencia filosófica, de una solidaridad y conexión entre los aplicados a estos estudios, y el fomento de un interés generalizado por la filosofía, cuyos resultados, con su noble preocupación ética y social, anhelaba poner al servicio de la clarificación intelectual común y aun de la educación popular.

Hay una definición del orador, creo que atribuida a Catón, que lo caracteriza así: *vir bonus dicendi peritus*; este *vir bonus*, naturalmente, no es el hombre bueno o bondadoso de la acepción corriente, sino el varón dotado de elevadas virtudes y excelencias, y capaz por lo tanto de ejercer su ocupación específica, no sólo con habilidad y

saber, sino, además, con rectitud y generosidad y puesta la mira en el bien de todos. Una definición parecida puede aplicarse a cuantos ejercen actividades de esas que poseen trascendencia social y comprometen la persona de quien las desempeña. La obra y el legado de Korn cobran su propia significación y su alcance, incomparables para nosotros, porque él fue, en el sentido de Catón y en manera eminente, un hombre bueno docto en filosofía.

FRANCISCO ROMERO

Profesor emérito de la Universidad  
de Buenos Aires

Martínez (Buenos Aires), septiembre-octubre de 1960

## UNA NOVELA INEDITA DE ALEJANDRO KORN

### La generación del 80 y la novela argentina.

Alejandro Korn describe su itinerario intelectual con estas palabras: "Soy argentino del siglo pasado, es decir, un hombre que ha debido emplear su actividad en los menesteres más diversos antes de recoger su vocación definitiva. Y he debido ser autodidacto, porque en nuestro país no había otro medio de dedicarse a los estudios de mi predilección."<sup>1</sup> Aunque experimentó siempre la atracción de las ideas, llegó a la filosofía, donde conquistó merecido renombre, después de haberse internado en otros campos.

Poco se ha hablado de esas actividades previas. La producción literaria y, dentro de ella, la novela inédita *Juan Pérez*, escrita aproximadamente hacia 1884, ha permanecido hasta ahora sustraída al conocimiento del público. Su estudio, sin embargo, puede proporcionar elementos valiosos para reconstruir la personalidad total del maestro y descubrir indicios de preocupaciones que habían de desarrollarse en la obra posterior.

Cuando el joven Korn inició su carrera de médico en la campaña bonaerense, en los pueblos de Ranchos y Navarro, dedicaba sus ocios a la lectura de obras de historia y de literatura. Ya en sus días de estudiante había trabado estrecha vinculación con grupos de escritores y no ignoraba los movimientos literarios de la época. Fue amigo personal de Alberto Navarro Viola, de casi su misma

---

<sup>1</sup> *Obras completas*, pág. 708, ed. Claridad, Buenos Aires, 1949. *Discurso de despedida de la cátedra*.

edad, que fundó y dirigió el *Anuario bibliográfico de la República Argentina*, cuyas páginas constituyen la crónica intelectual más completa de aquellos años, pródiga en informaciones sobre literatura nacional y extranjera. En torno de los Navarro Viola — padre y hermanos — se congregaban figuras descollantes del mundo literario y político de entonces, entre ellas muchos jóvenes con aspiraciones de cultura y progreso, aglutinados en la misma tendencia liberal y política que inspiraba el general Roca. Para ese grupo y con destino a ese *Anuario*, que se publicó desde 1879 hasta 1887, Korn tradujo del alemán poesías de Heine y novelas breves y redactó reseñas bibliográficas.

Es digno de señalar que ese grupo, severo en la crítica y exigente para consigo mismo, se planteó los problemas que afectaban la literatura nacional, entre ellos los de la novela, cuya pobreza reconocían lo mismo que otros contemporáneos. Mariano Pelliza, Ernesto Quesada, Antonio Dellepiane, Martín García Mérou y el propio Bartolomé Mitre coincidían en deplorar la falta de expresiones originales y valiosas en este terreno. No es inoportuno recordar algunas de estas críticas. Hacia 1879, justamente el año en que comienza a publicarse el *Anuario*, Mariano Pelliza escribe: "Pobre es la América del Sud y pobre la República Argentina de libros propios destinados a reflejar sus costumbres, su naturaleza y su historia en la forma de la novela." Para mostrar el contraste entre la América sajona y la América latina, y acaso para incitar a ésta a superar su nativa deficiencia, Pelliza agrega este juicio: "Los norteamericanos han tenido preeminencia literaria en este punto."

La opinión de Ernesto Quesada, posterior en cinco años, traduce la misma desazón: "Concordes están todos los autores en colocar a la novela en el primer rango entre las variadas producciones de la literatura moderna. Sólo se ufanan de tener grandes novelistas los pueblos que poseen literatura gloriosa ya y cuya civilización ha alcanzado extraordinario desenvolvimiento. La literatura argentina, salvo raras excepciones, ha ofrecido el curioso fenómeno de carecer casi por completo de novelistas".

Antonio Demaría, hacia 1887, corrobora las opiniones anteriores: "La poca dedicación que se nota en los escritores argentinos hacia el género novelesco, hace que él permanezca entre nosotros en un estado falto de animación y desprovisto, como es consiguiente, de todo adelanto". Ese mismo año, el general Mitre suscribe análoga sentencia. La Argentina, dice, "no tiene un solo novelista, siquiera de la fuerza de Fenimore Cooper, y aún en cantidad su contingente es escasísimo en este género, sobre todo del punto de vista de la originalidad".

En todos estos críticos, la apreciación negativa no sólo registra la ausencia de un modo de expresión literaria que correspondería a la madurez de una cultura, sino que recae indirectamente sobre la cultura misma del país, que parece indiferente a sus costumbres, a su estilo de vida, a su naturaleza, pródiga como pocas, y a su pasado histórico.

¿Qué se les achacaba a las novelas existentes? Ser sólo anémicos relatos históricos, crónicas realistas demasiado ceñidas al modelo, como *Amalia* de Mármol; carecer de penetración psicológica; estar desprovistas de arte y a menudo de gusto, como los productos folletinescos de Eduardo Gutiérrez; falta de color y de vida en la visión del ambiente urbano o rural.

Después de la organización nacional se inicia una época de encauzamiento político, económico y cultural, de refinamiento social e intelectual. Los literatos perciben las fallas denunciadas y algunos se proponen remediarlas. Nace una preocupación por renovar y afinar la técnica novelesca, para lo cual se buscan modelos sobre todo en Flaubert, Daudet y Zola, y a la vez se trata de encaminar los temas hacia asuntos nacionales. En esta tarea, la generación mayor cedió la iniciativa a la de los jóvenes, que luego recibió el nombre de generación del 80.

Entre 1880 y 1887 la producción novelesca cobra impulso: Julio Llanos escribe *Arturo Sierra*, de asunto gauchesco; Antonio Argerich se ocupa de la vida de una familia de inmigrantes en *Inocentes y culpables*, el combativo Eugenio Cambacérès caricaturiza la corrupción y la hipocresía social en relatos novelescos reunidos luego

bajo el título de *Silbidos de un vago*, y en la novela *Sin rumbo*; Lucio V. López escribe *La gran aldea*, de ambiente porteño; Miguel Cané compone la traviesa *Juventilia*, que, en rigor desborda los límites del género; Paul Groussac, asimilado ya al medio, publica *Fruto vedado*; Segundo Villafañe describe costumbres rurales en *Don Lino Velázquez*, y Alejandro Korn redacta *Juan Pérez*, destinado como muchas de sus poesías y cuentos, a permanecer inédita.

Korn perteneció a esa generación, a ese núcleo de hombres de espíritu liberal y cosmopolita, libre de trabas históricas y de prejuicios étnicos y sociales, ampliamente abiertos a la cultura y al progreso, emancipados del positivismo estrecho que imperaba entre los hombres de la generación anterior. De su conexión con esos hombres dejó testimonio y el propio Korn, cuando pronunció un discurso en 1930, al alejarse de la cátedra de filosofía de la Facultad de Humanidades de La Plata: "Soy el último de la generación del 80 que se retira del magisterio, el último de aquel grupo de jóvenes que en los años del 80 al 82 abandonaron las aulas universitarias y luego ejercieron una acción tan intensa. Conmigo se clausura un episodio de la vida intelectual del país <sup>2</sup>".

### La novela de Korn.

Vista en la perspectiva del momento en que fuera escrita, la novela de Korn representa un esfuerzo para colaborar en la tarea de superación literaria emprendida por su generación, empeñada en perfeccionar el género y, al mismo tiempo, en infundirle un sentido nacional. Pero tiene además una significación personal que parece aclararse, muchos años más tarde, cuando Korn, consciente de las exigencias del arte nacional, juzga el *Don Segundo Sombra*, de Güiraldes: "Es explicable — dice — 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

---

<sup>2</sup> Id., pág. 709.

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<sup>3</sup>. El tema le permitirá penetrar más hondo en la realidad histórico-geográfica de su medio.

¿Por qué motivos Korn no publicó su novela? ¿La consideró un esfuerzo malogrado? ¿Lo inhibió la modestia o el juicio de algún escritor autorizado? ¿Buscaba la expresión de su propio mensaje y ensayaba formas? ¿O sencillamente la retuvo, como a tantos otros escritos, con la intención siempre aplazada de darle retoques finales? Muchos contemporáneos destruyeron sus obras primerizas o las dejaron inéditas o las publicaron bajo seudónimo.

Es verdad que, en la época en que Korn escribió la novela, aproximadamente a los veintitrés años, si bien ya había publicado traducciones y reseñas en castellano, prefirió para sus primeras creaciones originales el alemán, la lengua de sus padres y de sus primeros maestros.

Ciertos giros idiomáticos, inversiones, inseguridad en el empleo de preposiciones y tiempos verbales, abundancia de formas adverbiales pueden atribuirse a la influencia de esa lengua, de la que logró librarse plenamente la prosa castigada del filósofo, muchas de cuyas páginas son ejemplo de precisión, de casticidad, de elegancia y reciedumbre. Con todo sería inadecuado reprocharle a Korn que en 1884 no haya sido un literato de lengua castiza y estilo seguro. No lo fue Cané, que escribía con negligencia, ni Cambacérès, que deliberadamente practicaba el galicismo mental y de expresión; tampoco lo fue Payró, que ya perteneció a la generación del 1900, para la cual la literatura era una profesión que exigía deberes artísticos a sus cultores. Con todo, esa inseguridad, ese esfuerzo perceptibles en el texto de la novela, le quitan algo de vida y espontaneidad<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> *Obras*, tomo II, pág. 282, ed. Universidad Nacional de La Plata, 1938; *Don Segundo Sombra*.

<sup>4</sup> Korn se impuso como exigencia la plena posesión del instrumento verbal y recomendaba a sus discípulos que cuidaran y perfeccionaran su expresión. Cito un párrafo de un curso inédito dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en el

*Juan Pérez* es una novela realista, si por tal se entiende aquella que ofrece ambientes y acontecimientos parecidos a los de la vida ordinaria, evocados, no por ellos mismos, sino con la intención de transmitir a la vez cierta significación, social o ética. No por desarrollarse en un ambiente rural pertenece a la literatura gauchesca. El autor se coloca en la perspectiva del hombre urbano y no hace concesiones a la lengua de los paisanos.

Varios hilos se entretajan en la acción y convergen hacia un clímax tensor: las alternativas de una campaña electoral con los vicios inverterados de la política criolla, una trama sentimental y el planteo de problemas éticos, todo ello sobre un fondo rural con su abigarrada población de paisanos, estancieros, pulperos, gallegos y gringos, en un momento determinado de la organización nacional.

No cabe duda, a través de la novela despunta una vocación de escritor, que se percibe en el esfuerzo por armonizar el rigor técnico con sus exigencias de estilización y organización del relato en el plano de la ficción, y la voluntad de orientación metafísica y moral en la vida de los personajes. Se advierte el interés por las cosas y costumbres del campo y por la situación histórico-política del momento en que transcurre la acción. Se nota el deseo de exaltar determinados valores encarnados en tres de los personajes — Juan, María y Patricio O’Ry — y, a través de ellos, la desdeñosa reprobación de ciertos hábitos y conductas. La personalidad del joven escritor asoma constantemente.

La novela narra las vicisitudes por las que atraviesa Juan Pérez durante cuatro meses, por el año 1880, en un típico lugar de la provincia de Buenos Aires, escondido bajo el imaginario nombre de

año 1918: “Escribir mal no es lícito; por modesta que sea nuestra posición dentro de la sociedad, debemos conocer nuestro idioma. No estamos obligados a hacer tratados y producir obras geniales, pero cierta cultura estética es hoy indispensable si se quiere pertenecer al grupo de la gente culta. De lo contrario no seremos otra cosa que analfabetos — no en el sentido material de ignorar el abecedario —, pero analfabetos en el sentido que ignoramos los elementos de una cultura superior. Y esta cultura estética no puede separarse de ninguna manera de una cultura filosófica. El problema estético está demasiado ligado a los otros problemas filosóficos para que se pueda prescindir de él. En la obra de arte se expresa en cierta forma el pensamiento filosófico de la época, como en una obra de filosofía tiene también mucha importancia el factor artístico.”

Huitel, donde el joven protagonista actúa desde hace un año como maestro. Urgido por un afán de progreso, éste abandona sus tareas docentes para ocupar la secretaría de la intendencia. Deberes de gratitud lo comprometen a colaborar en la inminente campaña electoral a favor del partido gobernante, desacreditado por su desidia, sus arbitrariedades y su administración deshonestas. Está dispuesto a cumplir decorosamente su compromiso. Pero una situación especial crea la tensión dramática: el jefe de la oposición política, Patricio O'Ry, rico estanciero de la comarca, es el padre de María, la joven de quien Juan Pérez está secretamente enamorado. A la difícil tarea de cumplir el compromiso político sin claudicar de sus principios éticos, se añade la de llegar al éxito sin ofender al adversario, a fin de no obstruir los proyectos sentimentales. "Quería conquistar a su María, pero también quería ser digno de ella. No ambicionaba su fortuna, sino su cariño, y si alguna vez le tendía la mano, el rubor no había de mancharle la frente, ni había de sentirse pequeño y deprimido".

Dueño de su voluntad y confiado en sus energías, el protagonista salva los escollos hasta el día decisivo de las elecciones, en que la situación se torna crítica. El sector del electorado con que más contaba demora en acudir a las urnas, y Juan Pérez sospecha que su hombre de confianza lo ha traicionado. Pero aún queda tiempo. Aguijoneado por el amor propio, se lanza en precipitada carrera por los campos hasta el lugar en que supone reunidos a los remisos. Los encuentra jugando y bebiendo, olvidados de sus compromisos cívicos. Sin mayores explicaciones, se apea, castiga al traidor con un talerazo y conduce al grupo de hombres hasta la mesa electoral. El partido oficial gana las elecciones.

Episodios ingratos empañan el triunfo: en el escrutinio se comete un fraude innecesario y en la comisaría se ultima de un balazo a un eficaz colaborador de la oposición, que se había descatado contra los guardianes al enterarse del triunfo del oficialismo. Ambos hechos consternan a Juan Pérez. A partir de ese momento su presencia se torna innecesaria y molesta para los corrompidos funcionarios y para los aprovechados comerciantes y hacendados de la zona, que

con toda desvergüenza, lo hacen responsable de la muerte y de las irregularidades cometidas. Asqueado, Juan Pérez resuelve retirarse y redacta su renuncia, que a los pocos días le es solicitada. Ahora se siente liberado, pero aún necesita saber si María, que el día de las elecciones le había dado esperanzas, mantiene su palabra. Con nobleza y valentía, ella reitera su decisión, y Juan Pérez, seguro del porvenir, abandona el ambiente confinado del pueblo en busca de nuevos horizontes.

### **El momento histórico.**

La acción se desarrolla aproximadamente en la misma época en que fue escrita la novela. Es un momento importante de la evolución nacional, después de la conquista del desierto. En el país se está produciendo un rápido cambio del cuadro étnico, social y político. En la pampa, librada del indio, el gaucho abandonó los fortines y tiene que integrarse en la nueva estructura económica y cultural; ya funcionan escuelas, se ven alambrados, galpones, ferrocarriles y telégrafo. Korn tiene particular empeño en hacerlo saber, y la novela adquiere así un valor documental. Por eso a veces incorpora explicaciones históricas que interrumpen la ficción y hasta la desnaturalizan, o bien, con criterio más literario, incluye a un personaje, don Justo Reales, testigo y actor en las diversas etapas de la transformación, desde la lucha contra el indio hasta la función oficial del presente.

Korn encara el tema pampeano, no desde la perspectiva del hombre de campo, del paisano, sino desde un ángulo urbano, como lo hacen en general los escritores de la misma generación, que asisten a la declinación del gaucho como tipo histórico. Mientras que en la literatura gauchesca se ensalzaba al "gaucho" por su valentía en la lucha, su altivez, su destreza de jinete y se lo compadecía porque era utilizado como dócil elemento de comicio, desde el mirador de la ciudad progresista, el "paisano" aparecía como hombre reacio al progreso, proclive al juego, a la bebida, a la venalidad y se le acusaba por su papel de instrumento electoral. Y es así como lo

ve Korn. Pero parecería que el novelista evitara deliberadamente la discriminación étnica y social y sólo presentara una forma de vida. Elude las palabras "criollo", "gauchaje" y "gaucho", que aparecen, cada una, una sola vez en el texto, y la última, al final del relato, acompañada del adjetivo "taimado". Prefiere llamar "paisanos"<sup>5</sup> a los pobladores del paraje y "paisanaje" al conjunto. Elude también el lenguaje campesino y pueblero, y a lo sumo lo pone fugazmente con grafía culta en boca de algún personaje para introducir un matiz social o psicológico.

Esta actitud, de ningún modo implica prejuicios étnicos o sociales, de la que estuvo libre la cosmopolita generación del 80. Responde a una posición disconformista de los hombres que anhelan el engrandecimiento del país y la elevación cultural de sus habitantes, y por lo mismo señalan los escollos que detienen la marcha hacia el progreso. Inevitablemente Korn cae, como casi todos los literatos contemporáneos, en la oposición campo-ciudad. En la novela no disimula su simpatía por el hombre culto y educado. Culto es el moreno maestro que viene de la capital, crisol de cultura; culto es el estanciero O'Ry, de origen irlandés, y su hija María, educada en Buenos Aires, culto es el médico de la zona, el español Pelayo Ochoa Vázquez.

La minúscula contienda electoral, reducida en la novela a los límites estrechos del municipio de Huitel, es, a la vez, un síntoma de la corrupción de las prácticas políticas del país, y al tiempo que el autor las pone de relieve, también las condena ásperamente. La novela no disimula una protesta e implica una lección de moral cívica. A Korn, implacable observador de la conducta humana, lo molesta la política, tal como se la practica, en el comité, en la función pública, en el periodismo y desde la tribuna. Denuncia la discordancia entre el énfasis democrático y la corrupción de la vida pública, labrada por

---

<sup>5</sup> Roberto Levillier, en un artículo recientemente publicado en *La Nación* (suplemento literario del 12-III-1961), *La forja de la raza*, consigna que "el término paisano (de *paysan*) se popularizó... después de 1883, cuando se supo en Europa que los indios del sur, antes hunos de la Pampa, poderosos en las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y San Luis, habían sido definitivamente deshechos o expulsados del territorio argentino."

la simulación y el fraude. Así, la política, lejos de constituir un factor de progreso, no es más que un agente del caos.

En consonancia, pues, con su tendencia realista, la novela tiene el carácter de documento, como tantas novelas de la época. En ella asoma la crítica, pero en Korn no es amarga como la de Eduardo Wilde, por ejemplo, ni misantrópica como la de Cambacérès. Aquí la actitud es comprensión, porque hay, como veremos, exaltación del valor de la personalidad y confianza en el porvenir.

### El marco geográfico.

El escenario sobre el cual se desarrolla la acción es, como ya se dijo, un lugar del campo bonaerense, al que el autor llamó Huitel. Coincide con el ambiente natural que Korn conoció en San Vicente, su pueblo natal, donde transcurrió su infancia, y luego en Ranchos y Navarro, donde se instaló más tarde el joven médico. Es el campo con huellas y caminos de tierra, ranchos y caseríos, que tantas veces recorrió de día y de noche, bajo los rayos del sol o los aguaceros, a pie, a caballo o en volanta o sulky. Es la pampa abierta en que este hijo de extranjeros se hizo criollo. Sí, Alejandro Korn sintió profundamente el medio en que vivió, y lo expresó con emoción en más de una oportunidad.

“En los desiertos llanos de mi patria  
.....  
aprendí a escuchar el latido  
del angustiado corazón humano.”

proclama un poema escrito en alemán en 1895.

En la novela aparecen insistentemente expresiones como “inmensa llanura”, “llanura abierta”, “llanura solitaria”, “inmensa superficie”, “vasta extensión”, “pampa” y con particular reiteración “campo abierto”. El autor no sólo escudriñó esa llanura con ojos ávidos (“Soy un visual exagerado” dijo de sí mismo<sup>6</sup>). La palpó, la auscultó, se en-

<sup>6</sup> *Obras*, tomo II, pág. 310. Universidad Nacional de la Plata, 1938: *Epístola antipedagógica*.

tregó a ella y vibró en ella. Ese espacio abierto a la inmensidad, con su cielo profundo, con su pampero, era el que necesitaba su corazón para templarse, para calmar sus tribulaciones. Y en ese espacio, el autor inserta a su personaje, que muy probablemente ha heredado más de una experiencia y más de un pensamiento de su creador.

El paisaje exalta de tal manera al novelista, que éste, al describirlo, en más de una oportunidad olvida su papel de testigo objetivo y se asoma para tomar personalmente la palabra, por ejemplo en las primeras páginas, en la descripción romántica de un atardecer:

“Poco a poco cerraba la noche. El crepúsculo apaga los colores, borra los contrastes, confunde la nitidez de las líneas y lentamente esfuma en sombras indecisas lo cercano y lo lejano. Un profundo recogimiento acalla los rumores del día y el silencio se extiende sobre la llanura, más inmensa, más informe, hasta la penumbra precursora de las tinieblas. Sólo se escucha, en las prolongadas modulaciones, el balido de los rebaños, como queja, como grito inarticulado nacido en las entrañas mismas de la maternidad desolada.

Esa es la oración: su ambiente melancólico se refleja en el espíritu de *nuestro* pueblo y sus sombras penetran en el corazón humano. No sin motivo la Iglesia, la gran escrutadora del alma, ordena al hombre a elevar su plegaria en la hora triste de la tarde. En la soledad de *nuestras* llanuras no se yergue ningún campanario y la vibración del bronce no repercute en el oído de los fieles dispersos sobre la inmensa superficie; pero del seno de la pampa misma brota el llamado espontáneo en la hora de la oración, para recordarle al mortal, el problema de la vida y la proximidad pavorosa de lo desconocido. La mente se abisma en anhelos y vagos presentimientos, y en esta hora mística *tocamos* los lindes del infinito.

Nunca la sensación de aislamiento es más intensa; invade el ánimo un sentimiento de huérfano desamparo y se evoca, como consuelo, la memoria de los seres queridos. A esa hora, el paisano en camino espolea el caballo para apresurar el regreso, y no es que lo arredre la noche, pues conoce el terreno palmo a palmo; pero en el momento de la oración desearía estar en las casas. Desde la madrugada está en marcha el resero, sin interrupción; continuará en la noche, pero al ocultarse el sol.

para la tropa y descansa. Y a esa hora, en el rancho, la madre recuerda al hijo ausente y reza un avemaría en su intención, mientras aviva la lumbre del hogar con un puñado de estiércol seco. La chinita, tan traviesa durante el día, despreocupada de sus quehaceres y de la inevitable reprimenda, mira el campo arrobado en inconsciente contemplación y refleja en su rostro los purpúreos resplandores del ocaso."

Estos párrafos —y otros semejantes— revelan la significación que tiene la naturaleza en la novela.

No son muchos los paisajes descritos, y, en rigor, todos se refieren al mismo cuadro. Cambia la hora del día, la estación del año. Hay un marco natural al comienzo: el campo en primavera, y otro marco natural al final: el campo sacudido por el pampero en verano; asistimos al paisaje crepuscular arriba reproducido y a una escena campestre: la trilla en un caluroso día estival.

En todas las descripciones nos llama la atención un rasgo: no son autónomas, es decir, no están intercaladas como mero telón de fondo. El personaje está adherido a ese paisaje; es más, existe una compenetración explícita entre el alma humana y el ambiente natural. Lo sugiere el autor cuando dice que "el ambiente melancólico de la oración se *refleja* en el espíritu de nuestro pueblo y sus sombras penetran en el corazón humano", y vuelve sobre ello en la descripción inicial de la primavera pampeana:

"El maestro... seducido por la placidez del hermoso día de octubre, se detuvo a contemplar el campo y dejó deslizarse su mirada sobre la verde y lozana alfombra de gramilla, húmeda aún por el beso de recientes lluvias. De trecho en trecho la flor morada del cardo interrumpía el verde uniforme, los montes de duraznos se desvanecían a la distancia en una bruma rosada, y, en diáfana claridad, el cielo sin nubes tendía sobre el panorama su manto de añil. En la plenitud de la primavera, serena y soberbia, levantábase una agreste fragancia de las hierbas y un efluvio de intensa vida saturaba el ambiente. Preñada de gérmenes fecundos, la naturaleza sacudía el letargo invernal. Bella es la primavera, doblemente bella cuando se *refleja* en un alma joven. Y joven era el maestro, y quizá en demasía."

También aquí todo está a tono: la atmósfera primaveral, la naturaleza en el momento en que se prepara para dar sus frutos y el alma del joven confiado y dispuesto a conquistar el mundo con su acción.

El espectáculo natural aparece inmediata y simultáneamente puesto en relación con el hombre que lo contempla, que lo vive. No por casualidad en las dos descripciones aparece el verbo "se refleja":

Más enfáticamente aún está expresada esa relación en la descripción final, que por momentos adquiere vigor épico y constituye un himno a la vida con el que se cierra la novela:

"Con el sombrero en la mano, el joven continuó a la ventura su camino, hasta llegar a las afueras del pueblo.

En ráfagas cada vez más poderosas, el viento le batía el rostro y le levantaba el cabello. Pero aquel aliento de la pampa le colmaba de vida y lo animaba con vigoroso empuje. Con rapidez arrolladora aumentaba la violencia del vendaval. Un instante luchó en el follaje de los árboles; silbó el huracán en torno de las crujientes viviendas de los hombres y, como titán desencadenado, se abrió paso hasta la llanura, majestuoso, imponente y sereno. Con amplio gesto, con soberano desdén barrió las nubes del cielo, los miasmas de la tierra y los pesares del alma atribulada. En el zumbido sonoro de su voz vibraban todos los ecos de la vasta extensión: el bramido de los rebaños, el susurro de los maizales, el sordo crepitar de los rastrojos, el estremecimiento de las fuerzas secretas e ignotas que agitaban el corazón humano y el seno fecundo de la patria, hasta confundirse en el himno soberbio del trabajo y de la virtud. Y en pleno pampero, despejada la frente, Juan Pérez, fuerte y viril, aspiraba con dilatado pecho las bocanadas de aire y se sentía consagrado de nuevo al batallar de la vida."

En esta veintena de líneas se arremolinan una cantidad de adjetivos y sustantivos que crean una atmósfera de vigor y de grandiosidad: poderoso, majestuoso, imponente, sereno, amplio gesto, soberano desdén, himno soberbio, titán, fuerte, viril, patria, batallar de la vida, referidos ya sea al pampero, ya al protagonista, marcando una vez más la trabazón entre naturaleza exterior y alma del personaje.

Desde el punto de vista del *tempo* literario, los paisajes constituyen remansos en interesante contrapunto con la variedad e inquietud de las partes narrativas y los diálogos. El ritmo se torna más lento y sosegado. Dentro del desarrollo de la trama, se detiene la acción y el personaje distiende su espíritu en la contemplación. Frente a la naturaleza se serena y se dispone a la meditación sobre eternos problemas humanos. Pero además el novelista insiste en que el hombre y la naturaleza están trabados en un nexo especial.

¿Cuál es, concretamente, esa relación que Korn insinúa entre el hombre y el paisaje? Cuarenta años antes, Sarmiento, en el *Facundo* (1845), había asociado la vida de su héroe con el ambiente geográfico y con los apremiantes problemas de la organización política de su país. El medio físico no es sólo el escenario sobre el cual se desenvuelve la acción de la obra; es el instrumento morfogenético, plasgador de la vida y de la mentalidad de los hombres; y la oposición de la ciudad y el desierto es, al mismo tiempo, el contraste y la explicación del antagonismo entre civilización y barbarie.

La posición de Korn es distinta. En su obra también se da la constelación de los tres elementos: la acción del personaje asociada al paisaje rural y a las menudas cuestiones del momento. Pero el medio físico ha dejado de ser el elemento configurador de la vida y la mentalidad del hombre, porque para Korn el paisaje no existe en sí, con existencia independiente, sino que es un estado del alma humana, y toma, según los momentos, la coloración psicológica de ese estado —depresivo o exaltado— que vive el personaje. Es que para Korn la personalidad humana, centrada sobre todo en la voluntad y desenvuelta en la acción, es lo primero y, por lo tanto, el factor central de la trama de la obra. El individuo es lo que es, no en virtud de la influencia del ambiente, sino por la fuerza de su voluntad, que le permite sobreponerse al influjo exterior. Media pues entre la concepción de la relación entre naturaleza y alma humana de Sarmiento y la de Korn la distancia que va de una actitud naturalista a una actitud idealista.

Por lo tanto, la novela, nacida de la experiencia vivida en el ambiente rural, no es un trozo, una esquirla, diríamos de la historia.

sino lisa y llanamente una ficción imaginativa que ha tomado de la realidad los elementos indispensables para su construcción. Pero en su estructura interior no sigue la pendiente de la naturaleza, sino el itinerario moral señalado por la voluntad. Por lo mismo, el espacio no es una propiedad del paisaje, sino un poco a la manera de Kant, de ese Kant que había de inspirar la filosofía de los años de madurez de Korn, una forma de conciencia, el medio en el cual se representan las cosas exteriores, otro signo que muestra que, lejos de ser el paisaje la nota eminente, lo es el espíritu que se refleja en él y consueña o disuena con sus ritmos y colores.

“Acercóse Juan Pérez a la ventana para mirar el día y lo halló gris y turbio como el estado de su alma.”

Korn tiene conciencia que “para calificar una obra de nacional, naturalmente no basta el tema pampeano o una semblanza del ambiente provinciano... No es el asunto lo decisivo, sino la personalidad del autor<sup>7</sup>.

En efecto, ni el ambiente pampeano con las costumbres rurales, ni la situación histórico-política constituyen lo original en la novela de Korn. Escritores anteriores y posteriores se ocuparon de los mismos. La originalidad, la personalidad del escritor aparece sobre todo en la concepción de sus personajes.

### **El protagonista.**

El eje de la trama lo constituye un personaje central, enfocado desde el comienzo y abandonado muy pocas veces por el ojo del narrador, lo que nos permite asistir al desarrollo de los acontecimientos, no sólo desde el ángulo del autor, sino desde el del personaje mismo, que en última instancia, se parece mucho al del narrador.

Se nos ocurre que el autor, particularmente encariñado con su criatura, hasta le infunde sus propias experiencias y sentimientos.

---

<sup>7</sup> *Obras*, tomo II, pág. 283; *Don Segundo Sombra*.

En más de una circunstancia, cuando el observador imparcial podría juzgar dudosa o ambigua la conducta de Juan Pérez, el narrador se apresura a intercalar una explicación atenuante:

“Entre tanto, Juan Pérez, halagado por el éxito, pero insensible a la lisonja, había sabido hermanar su actividad política con cierta circunspección personal.”

y continúa, con un poco de candor, justificando su conducta moral:

“No había omitido recurso para asegurar el éxito: había usado de todos los resortes oficiales, transigido con todas las flaquezas y tolerado todas las debilidades, pero sólo en aras del interés colectivo, jamás en provecho propio.”

“No había incurrido en ningún desliz vergonzoso y constantemente había atenuado los procedimientos arbitrarios. Es que le importaba salir personalmente limpio e intachable de la lucha.”

Pero acerquémonos un poco más a Juan Pérez, para descubrir la significación que tiene para el novelista.

Por lo pronto nos llama la atención su nombre: Juan Pérez, más vulgar que podría imaginarse. Y sin embargo, en la obra se destaca justamente por su autonomía, por su independencia en el obrar y en el decir, por su singularidad dentro del conjunto.

En efecto, Juan Pérez se presenta como un hombre esencialmente autónomo. Lo es, porque es extraño en el ambiente, pues hacía sólo un año que había llegado de Buenos Aires para ocupar su cargo de maestro; no tiene familia; no tiene amigos — se lo estima en general por su seriedad y su probidad —. El único lazo afectivo, incipiente, es su inclinación hacia María. Tampoco se aferra a ningún quehacer: había dejado su puesto de amanuense de la capital para dedicarse a la docencia en el campo; ya al comienzo de la novela nos enteramos que deja el magisterio por el cargo de secretario de la intendencia, que al final trueca por cualquier otra actividad.

Esta autonomía, que hace de Juan Pérez un solitario, no ha de interpretarse como falta de adaptación, ni como romántica rebeldía, ni tampoco como imposición de las circunstancias. Y mucho menos como falta de perseverancia. El novelista omnisciente lo recalca:

“Allí (en su ámbito escolar) había conocido la vida del campo y revelado condiciones para captarse la voluntad del vecindario, con su mayor instrucción y trato afable por una parte y, por otra, con su fácil adaptación a los usos y costumbres del pueblo.”

Korn eligió como protagonista a un hombre resuelto a afrontar la vida con la acción. Por eso, Juan Pérez va venciendo todas las resistencias y conociendo todas las libertades.

Al comienzo se emancipa movido por el impulso juvenil de independencia, en el que hay mucho de instintivo:

“El deseo prematuro de emanciparse, propio de la impaciencia juvenil, le indujeron a dejar la carrera en Buenos Aires y aceptar aquella modesta colocación de maestro rural.”

Con insistencia Korn alude en la novela a la confiada inquietud de los jóvenes:

“Este joven Pérez, que con su empuje de muchacho inexperto e infatigable...”

“Ya no era el joven inexperto y soñador con el alma henchida de aspiraciones, que había partido de la escuela rural para conquistar el mundo.”

Hasta introduce una digresión para plantear el problema de la lucha de generaciones en el seno de la familia, al referirse a Patricio O’Ry, que:

“Fastidiado por las obsequiosidades de un gomoso, había traducido su pensamiento con una expresión ruda pero sincera.”

“Que mi hija se case con quien le agrade, con tal que no sea un cajetilla.” Sin embargo, como de costumbre, la teoría

fallaba frente a la práctica. No sin una lucha interior, los padres se desprenden de su autoridad, que conceptúan tan bien intencionada, y siempre reclaman en virtud de su mayor experiencia, el derecho de guiar las inclinaciones de sus hijos. Luego comprueban, con la misma sorpresa que ya experimentaron sus abuelos, la esterilidad de semejante tentativa, al ver que las fuerzas inconscientes de la vida perpetuamente se burlan de las frágiles barreras levantadas por el convencionalismo humano. Todo convencionalismo es doloroso y toda emancipación individual o colectiva lleva el estigma de la rebelión y de la ingratitud."

El personaje va madurando en esa lucha, adquiere experiencia y encauza esa "conquista del mundo" en que está empeñado. Pone su razón y su energía al servicio de este propósito. En adelante su lenguaje se carga de expresiones que reflejan su tenaz voluntad: "tengo que forjarme una posición", "ansiaba con vehemencia mejorar su situación", "no pienso echar raíces en esta oficina. Aspiro a algo más".

Es verdad que entre los factores psicológicos que lo impelen, se encuentra un estímulo sentimental, su amor por María. Korn no es un racionalista puro que desconfía o desatiende las fuerzas irracionales.

.. En ese afán de progreso, el personaje prevé etapas.

"Hasta entonces había sobrellevado las pequeñas contradicciones de la vida con la sonriente despreocupación de la edad. Preveía ahora la lucha decisiva y concentraba todas las energías de su alma para armar la voluntad de tenaz constancia y firme empeño. ¿Triunfaría? El porvenir no se interroga con dudas en el alma, el porvenir se afronta."

"Conquistar el mundo", el "batallar de la vida", "triunfar", "armarse", "afrontar"; el texto incorpora un léxico bélico y lo aplica no a un héroe del campo de batalla, sino a un héroe de la vida, dispuesto, como lo dirá el futuro Korn de la *Axiología*, a "descender a la arena" <sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Obras, tomo I. pág. 142: *Axiología*.

El protagonista está animado de un franco deseo de acción. Vuelve la espalda al pasado, no se detiene en el presente con dudas ni vacilaciones, sino que se proyecta resuelta y reflexivamente hacia el porvenir. Y para ello se impone una conducta, una ley. Esto implica, en el orden intelectual, una discriminación entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, la razón y el sentimiento.

En la empresa en pos de una situación, Juan Pérez tiene conciencia de que colabora en un medio corrupto, pero se cuida de caer en falta y justifica su colaboración:

“Tengo que cumplir mis compromisos.” “Estoy obligado con los hombres que me han dado el puesto, y no se me puede hacer un reproche si cumplo con lealtad.” “Déjeme cumplir con lealtad mis compromisos.” “Mi conducta es correcta; no he incurrido ni incurriré en ningún acto desdoroso.”

Está decidido, en todas las alternativas que se presentan, a cumplir con esa ley, frente a su conciencia, frente a sus superiores y subalternos y frente a sus adversarios:

“Si yo cometiera una irregularidad, no temería tanto el juicio de mis amigos como el de mis adversarios.”

Y todos éstos reconocen que las acciones de Juan Pérez arrancan de un alma soberana:

“Cada día se imponía con mayor prestigio a la opinión del vecindario y los mismos adversarios no le regateaban su respeto.”

Juan Pérez tiene conciencia de todos los resortes de su vida y en esa situación desenvuelve su personalidad: tiene la sensación de que es libre en el plano de sus decisiones, es decir, en el plano intelectual.

En la experiencia, Juan Pérez se enfrenta cada vez con mayor lucidez con el caos del mundo y por momentos se produce el caos en su alma. Pasa de esperanzas a decepciones, se rebela, teme,

espera realiza un situación metafísica que lo define más esencialmente que ninguna de sus cualidades psicológicas.

Dice el novelista:

“En la dura labor de cada día, en el choque constante de las realidades de la vida, entre decepciones y éxitos, había aprendido a guiar a las gentes, a dominar los hechos y a mantener sereno el espíritu en el conflicto de los acontecimientos. Pero cuando de improviso vio desmoronarse la obra levantada a costa de sacrificios y abnegación, tocó los lindes del desfallecimiento, y estremecieron su corazón todas las angustias de la derrota. Sentado en los peldaños del atrio, en un anonadamiento sombrío, apuró el instante más amargo de su vida y se cubrió el semblante con la mano para ocultar la lágrima que asomaba a sus ojos.”

y acota: “Es que sólo el éxito consagra a los hombres, no el vuelo intelectual ni el esfuerzo del ánimo.”

Pero el conflicto, en rigor, no se plantea entre Juan Pérez y el mundo, sino entre Juan Pérez y Juan Pérez. Por un movimiento justo, el personaje se atiene a su auténtica naturaleza, y reaccionando virilmente, está decidido a probar que es libre, para serlo totalmente.

En la crisis reconoce la ineficacia de su conducta. Reconsidera su situación semetiéndose a un difícil análisis de conciencia.

“Una profunda tristeza invadió el ánimo de Juan Pérez. Pasaron por su mente todos los acontecimientos de la víspera; todos los hechos sobrevenidos desde su salida de la escuela rural se agolparon en su recuerdo y en su melancólico abatimiento recapituló los resultados de su esfuerzo. Cuatro meses de incesante afán, en continua tensión del cuerpo y del alma, habían dado la medida de su energía, relieve a su personalidad y un caudal de experiencia a su criterio. Pero al recordar la causa a que había servido, los colaboradores que había soportado, las bajezas toleradas y el fraude final con el que se había coronado su obra, sintió lástima de sí mismo y se hizo el reproche de haber malgastado sus fuerzas en una tarea indigna y estéril.”

En adelante tendrá que regirse por otros valores y perseguir metas diferentes en la acción. Juan Pérez progresa éticamente. Comprende que sería un obstinado si se aferrase a sus primeros objetivos. La reflexión sobre el pasado inmediato, con su lastre de decepciones, lo invita a buscar otros rumbos. Sobre esta capacidad del hombre de darle un nuevo sentido a la vida, vuelve Korn en varias oportunidades. "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 mesura y de emotividad más estética moderen el conflicto de las pasiones y de los intereses" declara, por ejemplo en un ensayo filosófico del año 1930<sup>9</sup>.

La experiencia no ha sido inútil para la formación moral de Juan Pérez. Al meditar sobre la acción futura, descubre con alborozo que la vida no es una imposición ni un mero azar condenado al fracaso. La vida es acción, y el hombre dispone del poder necesario para imprimirle un sentido. "La vida es acción, tarea perpetua y no un teorema" reiterará mucho más tarde Korn axiólogo<sup>10</sup>.

El proceso por el que ha pasado el personaje de la novela, conduce a una conclusión que aparece, lúcidamente expuesta en la *Axiología*: el sujeto humano no es un juguete en manos del azar, es una voluntad capaz de fijar valores, de negarlos o transmutarlos cuando han mostrado su ineficacia o han cumplido su misión. En el fondo, Korn está convencido que la voluntad es el amo del destino y no a la inversa. Por eso, el personaje rectifica su línea de conducta, no por adaptarse a las circunstancias, sino para mantener la coherencia consigo mismo y ser leal con su conciencia.

Hay actitudes que son heroicas, y es heroica la del protagonista de la novela. En toda alma hay conflicto entre tendencias discordantes, entre inclinaciones opuestas, entre fines y valores que se excluyen. La voluntad decide, pero al hacerlo sacrifica necesaria-

---

<sup>9</sup> *Obras completas*, pág. 360: *Corrientes de la filosofía argentina*.

<sup>10</sup> *Obras*, tomo I, pág. 58: *La libertad creadora*.

mente tendencias y valores que el sentimiento quisiera salvar. Por eso, toda actitud moral supone abnegación, desprendimiento, renuncia.

El análisis de los procesos de la deliberación y de la decisión que Korn expone en la *Axiología*, se encuentra ilustrado anticipadamente en la novela.

La resolución voluntaria, en Juan Pérez, no es el fruto de un frío cotejo de las razones en pro y en contra.

“Y él, Pérez, ¿qué haría? ¿Volver otra vez a la secretaría de la intendencia a despachar guías y vigilar los titulados intereses políticos de la gavilla oficial? A semejante pensamiento el asco le anudó la garganta.”

Korn hace intervenir un factor de índole emocional, o mejor, fisiológico: el asco, más intenso que cualquier elemento racional, y también literariamente más expresivo.

En el grupo humano que desfila por las páginas de la novela, Juan Pérez no es el único personaje dispuesto confiadamente a organizar su vida. María experimenta el mismo sentimiento de libertad y, con el recato propio de su sexo, desenvuelve su personalidad al margen de las presiones del ambiente. Escucha la voz de sus sentimientos sin hipocresía; se considera única responsable de sus decisiones, fundadas muchas veces en la razón, pero algunas, en el corazón.

En el difícil trance en que Juan Pérez ha sido vencido y es desprestigiado públicamente por el medio hostil, María, sincera con sus sentimientos y con su conciencia moral, escucha la voz de su sano instinto femenino y le obedece. Puesta a reflexionar, quizá habría encontrado razones que justificasen sus preferencias, pero al tomar la decisión no las necesitaba.

El autor de la *Axiología* habría de explicar este extraño mecanismo de la acción, según el cual la reflexión posterior encuentra motivos para justificar los impulsos de la voluntad. Esta ley había encontrado ya en la novela el caso que permitía mostrar su vigencia en lo concreto.

## Conclusiones.

La novela nos introduce en un mundo muy concreto: sus protagonistas obran como seres de carne y hueso, viven con pasión y sinceridad sus problemas, se afanan por alcanzar sus objetivos, gozan y sufren. Todo ello es profundamente humano, sin exageraciones ni remilgos ni artificios.

A través del relato desentrañamos una visión coherente del mundo a la luz de una particular concepción de los valores humanos. Y todo brota de la experiencia de la vida y no de abstractos problemas éticos, metafísicos o psicológicos.

Esa visión del mundo que se desprende de la trama es compatible con las exigencias de la novela como género literario, a menos que, con actitud naturalista, se rechace todo punto de vista subjetivo en aras de una equivocada objetividad.

Entre la novela y la especulación posterior de Korn existen correspondencias sugestivas. No puede negarse que una y otra son obra del mismo hombre y que la visión de la vida de los años de madurez, alimentada seguramente en las experiencias juveniles, vino a confirmar en parte aquella expansión literaria.

En la novela despuntan atisbos, ideas, presentimientos que habría de corroborar o rectificar más tarde el pensador. Tanto la obra literaria como la filosófica proceden de un incoercible interés por lo humano. Corroboraba esta presunción un pasaje de un estudio de Francisco Romero, al recordar que "era una afirmación de Korn, que hay que vivir en hombre y no en filósofo, pesando lo fugaz en la misma balanza que lo durable, considerando que la filosofía es una actitud más que una escuela. Alejandro Korn tenía el gusto, acaso la pasión de los hechos; pero no se quedaba en ellos. De los hechos saltaba a los principios, de la cotidianidad a la perennidad. Por su espontáneo modo de ser, por su educación científica, también quizá porque era capaz de descubrir en cada transitoria instancia latencias de universalidad, Korn amaba los hechos y en ellos se recreaba" <sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> *Alejandro Korn*, pág. 17, ed. Losada, 1940.

Podría afirmarse que la visión de la vida humana, expuesta plásticamente en la novela, había de recibir fundamento racional en los ágiles conceptos de *La libertad creadora* y que una y otra son sólo expresiones diferentes de la personalidad una y única de su autor.

La vida que alienta en la intuición del novelista vuelve por su fuero en las fórmulas del filósofo. Ambas expresiones se corresponden, porque se trata de la misma vida. Pero una y otra hunden sus raíces en un subsuelo más profundo, que es la personalidad del autor. Y a través de sus expresiones — en su novela y en sus ensayos filosóficos —, Alejandro Korn aparece íntegro, inconfundible.

Tal vez, como pretende Bergson, los pensadores más auténticos tienen un solo tema, y toda su vida es un largo esfuerzo para darle definitiva expresión, para salvar la distancia que va desde la aprehensión de tema hasta su exhaustivo desarrollo y su adecuada expresión. En el caso de Alejandro Korn se habría cumplido, una vez más, esta ley.

ELSA TABERNIG

## EL SOCIALISMO ETICO DE ALEJANDRO KORN

En 1930, después de haber sido médico de campaña, profesor secundario, director de un hospital de alienados por casi veinte años, profesor universitario durante otros veinte, diputado provincial y decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Alejandro Korn, a los setenta años de edad, se afilia al Partido Socialista. Es el momento en que se retira de la cátedra universitaria, colabora en la fundación del Colegio Libre de Estudios Superiores y participa en la Sociedad Kantiana.

Conociendo la clase de hombre que era Korn, el valor de esta actitud debe buscarse más allá de lo que significa como adhesión política a un partido determinado. Debe verse como signo de un espíritu vigilante, atento a lo que entiende qué es el deber en cada momento de la vida, por avanzada que ésta se encuentre. Y debe interpretarse como expresión de su inquietud moral, pues sólo un ideal de justicia y de dignificación pudo llevarlo a esa decisión. "No era ésta — escribe Luis Aznar refiriéndose al hecho que nos ocupa — una actitud extemporánea del viejo profesor. Siempre hubo en él una fuerte inclinación a la política activa e incitaba a sus amigos, y en especial a los jóvenes que lo seguían, a no desentenderse de la vida pública, ocupando cada cual el lugar que creyera más eficaz y actuando con decoro y responsabilidad. No hacía tanto hincapié en las cuestiones ideológicas como en la pulcritud de la actuación." <sup>1</sup> "En el Partido Socialista no quiso

---

<sup>1</sup> Luis Aznar, "Alejandro Korn", en Korn, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Buenos Aires. Editorial Claridad, 1937, pág. 10.

ser una figura decorativa. Participó de la vida de los centros, dio conferencias de carácter doctrinario y de información filosófica, expuso el pensamiento de las grandes figuras del socialismo argentino e internacional... Fue candidato a consejero escolar, a senador provincial y a diputado nacional. En 1934 fue elegido miembro de la convención reformadora de la provincia [de Buenos Aires], cargo que renunció sin llegar a incorporarse a la asamblea.”<sup>2</sup>

Su actitud no podría considerarse inopinada. Era ya el maestro de un grupo numeroso, en el cual se contaban valores que hoy son representativos de la vida filosófica argentina. Había empeñado su prestigio y su acción en la renovación filosófica que terminaba de desplazar al positivismo de la cátedra y del ambiente y en la renovación universitaria que propugnó el movimiento reformista. Por último, acababa de culminar su obra de pensador, publicando su libro *Ensayos filosóficos*, en el cual reunió los ensayos más representativos de su posición filosófica. Tal, pues, el marco biográfico y espiritual de su actitud, que ahora nos importa en tanto ha dejado su huella en la obra escrita de Korn.

Los escritos sobre el tema del socialismo ético no son muchos y fueron publicados en sus últimos años, con excepción del primero — titulado, precisamente, “Socialismo ético” — y que se remonta a 1918. Korn colaboró en *La Vanguardia*, órgano del Partido Socialista, recordó en varias ocasiones la misión de Juan B. Justo, el fundador de aquel partido, comentó la visita de Jean Jaurès a Buenos Aires y dictó un curso sobre “Hegel y Marx” que, impreso más tarde, constituye el enfoque más sistemático de sus puntos de vista sobre el tema que nos ocupa. Finalmente sabemos que los *Apuntes filosóficos*, la última tarea de su vida, fueron dedicados a “los compañeros en la lucha redentora”.

Todo esto nos lleva a formularnos las siguientes preguntas: ¿Fue la actitud de Korn meramente práctica o su “socialismo ético” tuvo también alguna significación teórica? Si es verdad lo segundo ¿cuál fue esta significación y qué relación guarda con el resto de su pensa-

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, pág. 11.

miento, en especial con los principales motivos de su filosofía? ¿Adhirió Korn al marxismo? Trataremos de obtener la respuesta mediante el análisis de los mencionados escritos.

Lo primero que salta a la vista del lector es la distinción entre socialismo y marxismo. A la opinión común que hace del segundo el instrumento teórico de la acción socialista opone Korn un concepto más amplio del socialismo, que incluye el marxismo como una de sus manifestaciones. La idea —o mejor, ideal— del socialismo se concibe como una finalidad no necesariamente ligada a una determinada y exclusiva forma de filosofía. El materialismo histórico concibe el socialismo como una etapa que necesariamente devendrá, determinada por condiciones ineludibles del proceso histórico. En cambio Korn, que en su filosofía admitió el determinismo en lo que se refería a la naturaleza, pero lo desalojó decididamente del plano íntimo de la personalidad humana y sus acciones, tiene que concebirlo como una aspiración espontánea, como un ideal que el hombre se propone, movido por una libre voluntad de realizar valores superiores. El hombre, definido por Korn como un animal rebelde, ha hecho de la libertad que le es intrínseca en el instrumento de la ampliación de sus posibilidades materiales y de su perfeccionamiento moral. En ello reside el núcleo de lo que podríamos llamar la antropología filosófica de Korn y el sentido que atribuye a la libertad humana. La libertad del hombre, para Korn, no es una libertad abstracta ni una libertad vana. Es una libertad en ejercicio, una libertad que ha creado la técnica, ha posibilitado la cultura y ha permitido al hombre elevarse a niveles éticos cada vez más altos. Eso es lo que Korn quiere decir cuando afirma que la libertad es creadora. Ahora bien, en su axiología había distinguido entre los valores históricos, vigentes en determinados momentos, y las finalidades ideales, especies de aspiraciones permanentes del hombre. Estas finalidades ideales son metas últimas a las que aquél tiende constantemente y que, inaccesibles en su perfección ideal, originan sin embargo formas concretas de aproximación que marcan los hitos de la superación humana. Una de ellas es la justicia, con la cual está relacionado el socialismo. Esto hace que a él pueda aspirarse por distintas vías. Korn se preocupará de

mostrar que, de hecho, la idea del socialismo muestra una evolución histórica, en la cual el marxismo sólo representa una etapa, bien que muy importante. "La teoría del materialismo histórico — escribió Korn en su artículo «Socialismo ético» — no constituirá en la historia del socialismo sino un episodio, una tentativa de batir al liberalismo burgués con sus propias armas. Por eso fue eficaz, pero el gran movimiento de la reforma social rebasa de tan estrechos límites, como que es superior a las tendencias divergentes que aún hoy en su seno contribuyen a conservarle el carácter de una evolución progresiva y le impiden cristalizarse en fórmulas estrechas. Hacia la gran meta de la justicia social puede aspirarse por distintos caminos." <sup>3</sup>

El carácter evolutivo del socialismo está claramente expresado en Korn. Estima que el socialismo es quizá el proceso "más importante de estos dos últimos siglos" <sup>4</sup>, pero al mismo tiempo observa: "El socialismo no es una doctrina cristalizada, ni un conjunto de dogmas intangibles. En el siglo XIX, tras larga gestación, se eleva a factor dinámico en la evolución histórica de los pueblos de Occidente. . . . Las etapas sucesivas del socialismo concuerdan con las etapas de la historia europea. El socialismo es utopía en los años del romanticismo de la primera mitad del siglo pasado, se vuelve científico en la época del positivismo, se impregna de elementos ideales en la renovación contemporánea del pensamiento filosófico. Crece y se agiganta, trasmuta sus bases ideológicas, corrige sus métodos, ductiliza sus medios de acción, recoge y fructifica la experiencia del pasado. Pero como todo organismo vivo, mantiene la continuidad de su desarrollo, la unidad de su conciencia, la finalidad intrínseca que es su razón de ser: la emancipación de las clases oprimidas. Todas las etapas filosóficas, políticas, económicas, se reflejan y culminan en la plenitud desbordante del movimiento socialista. Y en cada encrucijada halla su vocero, al hombre que le

---

<sup>3</sup> "Socialismo ético", en *Obras completas*. Presentadas por Francisco Romero, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1949, pág. 504. Todas las citas de Korn que se hagan en el presente trabajo corresponden a esta edición.

<sup>4</sup> "Hegel y Marx", edic. cit., pág. 564. En otro lugar encontramos una apreciación similar: el socialismo es considerado como "el acontecimiento más importante del siglo pasado y del actual" ("Jean Jaurès en Buenos Aires", edic. cit., pág. 519).

señala el nuevo rumbo. En la transición del siglo xviii al xix a Saint Simon, a Marx al iniciarse la expansión del positivismo, en los albores del siglo xx a Jaurès.”<sup>5</sup> Esta afirmación del carácter dinámico y evolutivo del socialismo y este esquema de su desarrollo nos obliga a tratar de extraer del pensamiento de Korn las características que atribuye a cada etapa y las consecuencias que se siguen para el concepto de socialismo.

No hay en Korn, desde luego, una teoría del socialismo; pero hay una determinación de su significado. El socialismo es un ideal de justicia social y de dignificación humana, cuyo objetivo primario es la elevación y liberación de las “masas oprimidas”. Sin embargo, no son sus motivos únicos el económico y el político. No podían serlo para Korn, que había combatido el positivismo porque al privar de libertad al sujeto privaba de responsabilidad a las acciones humanas e impedía con ello la constitución de la ética. En su enfoque, por lo tanto, ética y libertad tenían que jugar necesariamente un papel esencial junto a lo económico. Korn había advertido también la inescindible correlación de la libertad económica y la libertad ética. Ni los ideales éticos pueden florecer sobre la opresión material, ni la elevación de las condiciones materiales y económicas puede ser un fin en sí mismo, con prescindencia de los valores éticos. El punto en que la opinión de Korn deja su impronta característica en el concepto de socialismo es la atribución de carácter ético, es decir, la incorporación de los fines concretos de redistribución de bienes y reorganización política a un ideal más amplio y comprensivo de justicia y dignificación humana. Si meramente se opone un interés a otro interés, no hay justicia en el más elevado sentido; si se prescinde de la ética y la libertad, no hay dignificación, aunque los objetivos económicos se logren. “Fue una aberración — escribió Korn — aunque históricamente explicable, si una de las varias corrientes socialistas creyó poder prescindir de los factores morales y fundarse exclusivamente en los intereses económicos. Marx prestó un servicio inapreciable a

---

<sup>5</sup> “Jean Jaurès en Buenos Aires”, edic. cit., pág. 520.

la causa social cuando la sacó de las esferas de las divagaciones utópicas para plantearla dentro de las condiciones reales de la vida. Pero cometió un error, él que era hegeliano y conocía la teoría de los opuestos, al no contemplar sino un aspecto unilateral de la cuestión. Fuera de duda que se trata de organizar las relaciones económicas entre los miembros de una colectividad, pero no de modo que un interés prevalezca sobre otro, en vez de someterse todos los intereses al imperio de la Justicia. En verdad, Justicia con mayúscula.”<sup>6</sup> E insiste más adelante: “La solución «científica» no resuelve sino una parte del problema y exige para completarse una solución ética. . . . Solamente valores éticos y estéticos, no valores económicos, pueden dignificar la condición humana.”<sup>7</sup>

En cuanto a la libertad, es definitiva la ironía de este pasaje: “Abandonemos necias preocupaciones. La libertad es un prejuicio, la autonomía personal es un mito. Resueltamente y sin escrúpulos, cuádrense las masas en una organización cuartelera, suprimase toda veleidad particular, aniquílese la voluntad individual en la omnipotencia del Estado. No hay que ir lejos para apreciar las bellezas de la dictadura. Ahí están la Italia fascista y la Rusia comunista. A la máquina se le acopla una supermáquina con engranajes humanos. Si alguna pieza falla, se elimina.”<sup>8</sup>

En síntesis, para Korn el socialismo debe resolver su problema “sin renegar de la cultura, sin degradar la personalidad humana”<sup>9</sup>.

Korn concedió a Marx una posición importante dentro de la filosofía contemporánea. Algunas de las últimas corrientes filosóficas — especialmente las alemanas — le inspiraban grandes reservas y sólo atribuía vitalidad y futuro a las tendencias que de un modo u otro se emparentaban con el pensamiento del siglo XIX, es decir, aquellas que incorporaban elementos nuevos sin romper radical-

---

<sup>6</sup> “Socialismo ético”, edic. cit., pág. 503.

<sup>7</sup> *Ibid.*, págs. 504-505.

<sup>8</sup> “Paradojas”, edic. cit., pág. 518.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 518.

mente con el pasado <sup>10</sup>. Cuatro corrientes le parecen llenar esa condición, y por ello consideraba que quizá fueran "las precursoras de la filosofía del siglo xx", a la cual no encontraba desarrollada aún en lo que iba del siglo <sup>11</sup>. Dichas corrientes eran: la filosofía de Bergson, el pensamiento de Dilthey, el desarrollo de la filosofía de los valores y el marxismo. Se ve, pues, cuál es la posición que atribuye Korn a la doctrina de Marx dentro de la filosofía que, por razones cronológicas o de vigencia, le era contemporánea.

El marxismo, a despecho del factor cronológico, tiene actualidad en tanto es negado y defendido con el ardor que suscita lo presente y vivo. "Si alguien dijera que la influencia de Marx ha muerto — dice Korn — como el resto del positivismo, bastaría escuchar la batahola que todavía levantan sus adversarios tratando de aniquilarla, para comprender que aún está viva."<sup>12</sup> La razón reside en que el marxismo tiene una relación inmediata con problemas concretos y urgentes. Y conviene recordar aquí que una de las críticas que Korn había dirigido a ciertos filósofos contemporáneos consistía en considerarlos apartados de su medio y sin conexión con los problemas de su ambiente. "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 sim-

---

<sup>10</sup> El principal rompimiento con el pasado en que pensaba Korn era la rotunda afirmación de la posibilidad de la metafísica. Como es sabido, Korn admitía la legitimidad de la inquietud metafísica, pero no reconocía al saber resultante condición científica. El intento confiado de resolver los problemas metafísicos dando por supuesto que sobre ellos se puede desarrollar un saber objetivo, intento que encontraba presente en muchas corrientes contemporáneas, fue caracterizado por Korn como una "regresión metafísica". Su sensibilidad para las cuestiones metafísicas fue, sin embargo, muy aguda.

<sup>11</sup> Cf. "Exposición crítica de la filosofía actual", edic. cit., pág. 483.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 491.

plemente 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.”<sup>13</sup> Por esta razón el marxismo ha sido eficaz y algunas de sus ideas fueron inclusive adoptadas por sus propios enemigos. Pero no hay que caer por ello en el extremo opuesto y hacer — como señala Korn que ocurre en ciertos ambientes — de los textos de Marx un oráculo infalible. “Después de ochenta 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.”<sup>14</sup>

Las condiciones señaladas no anulan, sin embargo, el hecho de que el marxismo pertenezca al clima positivista, hecho que, como se comprende fácilmente, tenía que ser de gran importancia para Korn. Pese a lo antagónicos que puedan ser el individualismo liberal y el colectivismo socialista, Spencer y Marx están inmersos en la misma concepción del mundo. La cosmovisión positivista ha caducado, pero, como hemos visto, el marxismo se ve favorecido por su relación con problemas y tareas que todavía tienen vigencia. Sin embargo, debe distinguirse la posición de Marx, como positivista, de la posición de los metafísicos materialistas de la misma época. Korn afirma que Marx y Engels no han sostenido el materialismo metafísico en su forma rotunda y sin reservas, como lo han hecho Büchner, Moleschott y Feuerbach. Más que el craso materialismo, “la posición filosófica de Marx es la positivista; no trata de resolver los problemas metafísicos sino los que se nos presentan en el desarrollo empírico de la existencia”<sup>15</sup>. Asimismo debe advertirse la peculiar posición de Marx dentro del positivismo. Marx “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

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 490.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pág. 491.

<sup>15</sup> “Hegel y Marx”, edic. cit., pág. 561.

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”<sup>16</sup>.

Korn ha considerado a Marx como “la personalidad quizás más eminente del siglo XIX”<sup>17</sup>. El punto de su doctrina que, como era de esperar, le interesa especialmente por ser opuesto a su propio punto de vista, es el total determinismo de los hechos económicos. Según Korn, Marx y Engels no habrían negado la influencia que en la historia ejercerían los factores humanos, las resoluciones de la voluntad y la personalidad de los hombres frente a la determinación del rumbo histórico por parte de los hechos económicos. “Hay una interpretación errónea del materialismo histórico que consiste en suponer los factores económicos como los únicos y exclusivos en la determinación del proceso histórico.”<sup>18</sup> Esta interpretación se explica porque los defensores del materialismo dialéctico necesitaron exagerar su posición a raíz de las constantes polémicas que sostuvieron. “Hay una carta de Engels escrita más o menos a los 70 años de su vida, cuando su espíritu descansa de la lucha, se serena y abarca el panorama de los hechos desarrollados. Dice: «Según la concepción del materialismo histórico el factor decisivo en la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida material. ... Ni Marx — prosigue — ni yo hemos sostenido algo más; si alguien ha entendido que el factor económico es algo decisivo, ha convertido aquella proposición en una proposición falsa, abstracta, absurda y sin sentido».”<sup>19</sup>

La que habría sido la verdadera posición de Marx y Engels en este aspecto es resumida así por Korn: “La situación económica es la base, pero los distintos elementos del edificio: la política, la lucha de clases y sus resultados, la constitución creada por la clase dirigente, las formas del derecho y, luego, el reflejo de todas estas luchas en

---

<sup>16</sup> “Exposición crítica de la filosofía actual”, edic. cit., pág. 489.

<sup>17</sup> “Hegel y Marx”, edic. cit., pág. 558.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 562.

<sup>19</sup> *Ibid.*, *lug. cit.*

la mente de los hombres: teorías políticas, jurídicas, filosóficas, religiosas, ejercen también su influencia en el proceso histórico y, en ciertos casos, determina sus formas. Bajo estos últimos aspectos queda un amplio margen a la acción humana. Marx y Engels explican cómo todas las teorías que la humanidad ha construido, los sistemas filosóficos, religiosos, reposan sobre condiciones económicas, de ahí que estos productos espirituales no sean sino la superestructura de las condiciones reales efectivas, que son las económicas. Pero una vez existente esta superestructura se convierte, a su vez, en un factor que interviene en el proceso histórico, de manera que no se niega la influencia de las ideas, de los sentimientos, de las religiones, en el desarrollo histórico de los sucesos.”<sup>20</sup>

Finalmente, insiste Korn otra vez en que el socialismo es un proceso secular que está más allá de la formulación marxista. Ante las nuevas circunstancias se justifican nuevos enfoques y la revisión de los anteriores. Entre los que después de Marx han dado un contenido nuevo al socialismo Korn destaca, como ya anticipamos, a Jean Jaurès. Antes de ver cómo estima al tribuno francés retengamos la frase con que cierra su exposición del marxismo en el curso sobre “Hegel y Marx”: “Esta manera de contemplar y comprender a Marx llevará al ánimo de ustedes que yo admiro esta gran personalidad, pero no admiro tanto a los marxistas.”<sup>21</sup>

No hay duda alguna de que Korn simpatiza vivamente con Jean Jaurès. Ello se percibe en el tono de la exposición en la que, por momentos, Korn pareciera emplear sus propias palabras y exponer algunas de sus propias ideas. Como hemos visto, en el análisis del pensamiento de Marx, Korn tropezó, como el obstáculo fundamental, con el determinismo económico en el campo de los hechos humanos. Filósofo de la personalidad libre, pero, al mismo tiempo, intérprete del marxismo con una actitud comprensiva, Korn interpretó aquel determinismo con cierta liberalidad, dando a la influencia de la

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, lug. cit.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pág. 565.

plataforma económica de los hechos históricos un carácter básico, pero no exclusivo. Ahora bien, este había sido también el problema de Jaurès. En 1910, con motivo de la polémica suscitada entre la posición revisionista de Bernstein y la posición ortodoxa de Kautsky, tomó partido por el segundo en una conferencia titulada *Bernstein et l'évolution de la méthode socialiste*. Allí Jaurès defiende a Marx de las críticas que le dirigiera Bernstein, apelando a los propios textos de Marx, lo cual, de hecho, se convierte en una interpretación de dichos textos. Entre los puntos discutidos está la cuestión de si el determinismo económico es absoluto y excluyente o si sólo es determinante y básico pero no exclusivo. Las semejanzas con la argumentación de Korn, que expusimos anteriormente, pueden apreciarse con facilidad: "A cette grande conception [el materialismo histórico] on a reproché d'être sèche et exclusive; de ne faire aucune part à l'action des éléments idéaux, aux conceptions ou juridiques ou philosophiques ou politiques. Je crois qu'on s'est trompé, et Engels lui-même, dans un article relativement récent, paru très peu de temps avant sa mort, a interprété très largement la pensée de Marx. Il a dit qu'au moment où Marx et lui avaient formulé leur conception du matérialisme économique, ils étaient obligés de réagir contre la théorie abstraite de l'histoire, mais qu'ils n'avaient jamais eu la pensée de nier au fond l'action d'autres éléments, politiques ou idéologiques; Marx n'a jamais eu l'intention de dire que la forme économique agissait seule et immédiatement, sans se répercuter dans d'autres systèmes d'idées, sur la marche des sociétés humaines. Je sais des marxistes en France qui se sont un peu scandalisés de l'apparent retouche qu'Engels a apportée à l'interprétation traditionnelle du marxisme; ils ont dit: mais c'est la ruine de la théorie marxiste! A mon sens, il n'est rien et il faut, si nous voulons fonder notre méthode d'action sur des bases vraiment scientifiques, il faut que nous déterminions autant que possible les rapports réciproques du système économique et des idées ou politiques ou religieuses ou autres." <sup>22</sup> Luego afirma Jaurès que el factor econó-

---

<sup>22</sup> Jean Jaurès, *Bernstein et l'évolution de la méthode socialiste*. Paris, Librairie Populaire, 1926, págs. 8-9.

mico es el determinante, pero los sistemas de ideas, de creencias y de acción, aunque limitados y finalmente subordinados al sistema económico, tienen su lógica interna propia. La ciencia, la democracia, la Iglesia, tienen su propia ley de desarrollo, si bien ésta es susceptible de ser contrariada, retrasada o adelantada por la evolución de las fuerzas económicas<sup>23</sup>.

Según Korn, Jaurès imprimió un nuevo sentido a la idea socialista. Marx llena el momento del positivismo; Jaurès pone el socialismo a nivel de las nuevas circunstancias, es decir, de la reacción antipositivista. "Jaurès es el representante de la reacción antipositivista que se inicia en el siglo xx. . . . Jaurès empieza a darse cuenta que la doctrina del materialismo histórico necesita un complemento; que para explicar el desenvolvimiento histórico de la humanidad es necesario colocar al lado del proceso económico el proceso ideal. No abandona por esto la base económica. Sin desconocer la existencia de este factor hay que recordar la existencia del hombre con su vida psíquica, su pensamiento y sus sentimientos."<sup>24</sup> "Cree que además de las necesidades biológicas que pueden determinar las relaciones económicas, ya existen en el hombre desde que empieza a actuar, desde la iniciación de su cultura, ideas y, entre ellas, una que es el factor poderoso de su desarrollo, la idea de justicia."<sup>25</sup> Si buscamos la confirmación de esta opinión en los textos del propio Jaurès, encontramos pasajes tan significativos como el que se transcribe — no sólo para la idea de justicia, sino aun para la de libertad—. Dice Jaurès: "Qu'on n'objecte pas, comme le font quelques socialistes et quelques positivistes, qu'il est puéril et vain d'invoquer la justice, que c'est une idée toute métaphysique et ployable en tous sens, et qu'en cette pourpre banale toutes les tyrannies se sont taillé un manteau. Non, dans la société moderne le mot de justice prend un sens de plus en plus précis et vaste. Il signifie qu'en tout individu l'humanité doit être pleinement respectée et portée au plus haut. Or, il n'y a vraiment

---

<sup>23</sup> Cf. *ibíd.*, pág. 10.

<sup>24</sup> "Hegel y Marx", edic. cit., pág. 566.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, pág. 567.

humanité que là où il y a indépendance, volonté active, libre et joyeuse adaptation de l'individu à l'ensemble. Là où des hommes sont sous la dépendance et à la merci d'autres hommes, là où les volontés ne coopèrent pas librement à l'oeuvre sociale, là où l'individu est soumis à la loi de l'ensemble par la force et par l'habitude, et non point par la seule raison, l'humanité est basse et mutilée. C'est donc seulement par l'abolition du capitalisme et l'avènement du socialisme que l'humanité s'accomplira." <sup>26</sup>

Esta posición no es una ocurrencia aislada ni una "desviación", sino "la adaptación de la idea socialista a una nueva época ideológica" <sup>27</sup>, la época de superación del positivismo en la que se mueve el propio Korn. La situación del mundo no es la misma que en la época de Marx. "Como nuestro adversario ha cambiado, también debemos cambiar nosotros. No tenemos que persistir en querer realizar ideas que pertenecen definitivamente al pasado, porque corremos el peligro de convertirnos en representantes de ese pasado. Para ese camino, con las atenuaciones que cada uno quiera poner, puede servirnos Jaurès <sup>28</sup>."

La admisión de motivos ideales en la historia es uno de los puntos que más le interesa destacar a Korn en el socialismo de Jaurès, y en conocimiento de sus propias ideas resulta bien comprensible que así lo hiciera. En lugar de aceptar el imperio exclusivo de las fuerzas económicas en el desarrollo histórico y basar la acción en ese determinismo, Jaurès admite la intervención de las ideas y de los propósitos de la voluntad. Así, además de las causas económicas obran los fines ideales. Esto supone una concepción del hombre donde la espontaneidad subjetiva cuenta y donde de todo ideal de transformación social puede tener un contenido ético. La concepción idealista de la historia, explica Jaurès, sostiene que la evolución histórica se realiza porque la humanidad persigue un ideal de justicia, porque

---

<sup>26</sup> Jean Jaurès. *Etudes socialistes*. Sixième édition. Paris. Société d'Éditions Littéraires et Artistiques, 1902, págs. 135-136.

<sup>27</sup> "Hegel y Marx", edic. cit., pág. 568.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 569.

posee, previa a toda acción, una idea de la justicia y el derecho que trata de realizar. Es esta concepción la que Jaurès quiere de algún modo aprovechar para vivificar la teoría materialista de la historia con el sentido de los ideales humanos. Se comprende que Korn viera con simpatía esta posición, y ello se nos hará bien claro a la luz de los textos del propio Jaurès: "Eh bien! je demande si l'on ne peut pas, si l'on ne doit pas, sans manquer à l'esprit même du Marxisme, pousser plus loin cette méthode de conciliation des contraires, de synthèse des contradictoires, et chercher la conciliation fondamentale du matérialisme économique et de l'idéalisme appliqué au développement de l'histoire. ... Je ne veux pas faire à chacun sa part, je ne veux pas dire il y a une partie de l'histoire qui es gouvernée par les nécessités économiques, et il y a une autre dirigée par une idée pure, par un concept, par l'idée par exemple de l'humanité, de la justice ou du droit; je ne veux pas mettre la conception matérialiste d'un côté d'un cloison, et la conception idéaliste de l'autre. Je prétends qu'elles doivent se pénétrer l'une l'autre comme se pénètrent, dans la vie organique de l'homme, la mécanique cérébrale et la spontanéité consciente."<sup>29</sup> Y en otra parte: "Mais nous n'oublions pas, Marx lui-même, trop souvent rapetissé par des interprètes étroits, n'a jamais oublié que c'est sur des hommes que'agissent les forces économiques. Or, les hommes ont une diversité prodigieuse de passions et d'idées; et la complication presque infinie de la vie humaine ne se laisse pas réduire brutalement, mécaniquement, à une formule économique."<sup>30</sup>

El examen anterior nos ha demostrado cuán cercano está el socialismo "ético" de Korn del socialismo "idealista" de Jaurès, si se salvan, naturalmente, las distancias entre una toma de posición y el pensamiento y la acción de toda una vida. Se comprende que así fuera, pues de las tres grandes formas históricas del socialismo que Korn distinguió — la "romántica" o "utópica", la "científica" o mar-

---

<sup>29</sup> Jean Jaurès, "L'idéalisme de l'histoire", en *Pages choisies*. Précédés d'une introduction par Paul Desanges. Paris, F. Rieder Editeurs, 1922, págs. 365-366.

<sup>30</sup> E. Vandervelde, *Jaurès*. Paris, Alcan, 1929 (Réformateurs sociaux, Collection de textes dirigée par C. Bouglé), pág. 75 (El texto citado está extraído de *Histoire socialiste*, tome I).

xista y la "idealista", es decir, la de Jaurès — sólo la última tiene un contenido teórico acorde con sus propias ideas filosóficas. Este es uno de los puntos que consideramos más importante destacar en la interpretación de este aspecto de su obra. Por esta vía se explica, asimismo, la aparente contradicción que pudo sospecharse entre la filosofía de la libertad de Korn y su adhesión al socialismo. Por este motivo hemos transcrito algunos de los varios textos de Jaurès que ilustran la similitud de puntos de vista o la influencia de aquél sobre Korn. Y aquí encontramos interesante señalar que la similitud va más lejos y alcanza a algunos puntos de vista filosóficos más generales. Quede en claro, sin embargo, que el sentido de las comparaciones que siguen no es otro que el de señalar algunos aspectos del pensamiento filosófico de Jaurès que pudieron hacer más simpática su figura al pensador argentino. Como es sabido, Korn afirmó, de acuerdo con Kant, que la metafísica no puede revestir forma científica. Pero, al mismo tiempo, sostuvo que la necesidad metafísica enraíza en lo más profundo del ser humano y es, por ello, ineludible. En cuanto al objeto de la metafísica, la cuestión principal para Korn, la que sintió más intensamente, es la de la *coincidentia oppositorum*. Sería excesivamente prolijo mostrar aquí cómo esa inquietud se relaciona con la conclusión principal de su gnoseología y, más todavía, citar los numerosos textos en que aparece. Nos limitamos a señalar escueta pero decisivamente que en el centro de la inquietud metafísica de Korn se encuentra, con insistencia casi obsesiva, la necesidad de hallar la síntesis de los contrarios, la concordancia universal de los opuestos. Veamos, por ello, si no resulta interesante transcribir estos textos de Jaurès: "Au point de vue où, pour ma part, je suis placé, je dis et je crois constater que l'effort de la pensée humaine depuis quatre siècles, depuis la Renaissance, c'est la conciliation, la synthèse des contraires et même des contradictoires: là est la marque, la caractéristique de tout le mouvement philosophique et intellectuel."<sup>31</sup> "Enfin, dès le début de sa vie, avant même la première manifestation de sa pensée, l'homme a ce que l'on peut appeller le sens de l'unité,

---

<sup>31</sup> Jean Jaurès, "L'idéalisme de l'histoire", en *Pages choisies*, edic. cit., pág. 361.

la première manifestation de son mouvement intellectuel c'est la réduction de tous les êtres, de toutes les formes et de toutes les forces, à une unité vaguement entrevue; et voilà comment on peut dire que l'homme est dès la première heure un animal métaphysicien, puisque l'essence même de la métaphysique, c'est la recherche de l'unité totale dans laquelle seraient compris tous les phénomènes et enveloppées toutes les lois." <sup>32</sup> Y Charles Rappoport ha escrito: "La idea de la unidad del ser domina la filosofía de Jaurès." <sup>33</sup>

La atención que Korn prestó a Juan B. Justo, fundador del Partido Socialista argentino, se enlaza con toda una interpretación del proceso histórico del país. Este es el punto de contacto entre sus escritos sobre el socialismo ético y los dedicados a la realidad argentina. En su obra *Influencias filosóficas en la evolución nacional* trazó Korn la historia ideológica del país. En otros escritos, pero especialmente en el titulado "Nuevas bases", extrajo las consecuencias de esa historia y trazó un programa para el presente. Se impone necesariamente resumir, aunque sea apretadamente, algunos puntos de esas dos tareas, a los efectos de comprender la posición que otorga a Juan B. Justo.

En la Argentina, interpreta Korn, se ha vivido de modo peculiar el momento positivista. El positivismo ha sido material de cátedra, con variada fidelidad a los modelos europeos; pero además de eso y, cronológicamente, antes que eso, ha sido un clima de ideas, una orientación de decisiones, un impulso de progreso. Antes que el positivismo como doctrina tuviera sus expositores formales en el país, se había desarrollado un "positivismo autóctono" — la expresión es de Korn — o espontáneo. ¿En qué se revela este positivismo autóctono? En la acción de los proscriptos durante la primera etapa de la organización nacional, que es poco menos que la organización del país como tal. Inmigración, ferrocarriles, escuelas, desarrollo económico: la imagen del progreso que conciben Sarmiento y Alberdi es, al decir de Korn,

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pág. 369.

<sup>33</sup> Charles Rappoport, *Jean Jaurès. L'homme, le penseur, le socialiste*. Deuxième édition. Paris, L'Emancipatrice Editeur, 1916, pág. 104.

“positivismo en acción”. Ello llevó a la formulación de una especie de “credo nacional” que fue vivido sin discrepancias fundamentales por tres generaciones de argentinos, a despecho de las reyertas políticas que pudieron separarlos. El principal intérprete de esa doctrina común, fue, según Korn, Alberdi, y el punto principal de su contenido, el desarrollo de las fuerzas económicas y materiales. “Desde Caseros en adelante la vida argentina ha estado supeditada a una ideología bien definida, de índole positivista, de orientación pragmática. Su síntesis más acabada fueron las *Bases* de Alberdi.”<sup>34</sup> En el umbral del siglo veinte persistía aún sin variantes.

Creada la riqueza programada, los herederos la aprovecharon sin mayores inquietudes ideales. El programa de progreso nacional degeneró en bajo utilitarismo. En ese momento se impusieron ciertos interrogantes. “Pero bien cabe preguntar — escribe Korn — si a setenta y tantos años de distancia el problema económico argentino no ha experimentado alguna modificación. ¿Acaso aún subsisten los mismos caracteres que contempló Alberdi? Para él lo fundamental era crear la riqueza; hoy quizás convenga pensar también en su distribución equitativa. Los abalorios del liberalismo burgués se han vuelto algo mohosos y algunos principios jurídicos — posiblemente el de propiedad — han experimentado cierta evolución. ¿Seguiremos creyendo que la ley de la oferta y la demanda rige todavía como a una mercancía cualquiera, al trabajo humano?”<sup>35</sup> Los que intentan responder a estos interrogantes inauguran una nueva etapa, que tiene la misma autenticidad nacional pero posee un contenido nuevo. La clave de esta nueva etapa es la justicia social; la figura que la encarna eminentemente, Juan B. Justo.

“La crisis económica, política y moral de 1890 — escribió Korn — obligó a considerar el reverso del credo alberdiano. Las consecuencias de la exageración del ideal económico en un medio excesivamente individualista se manifestaron con crudeza.”<sup>36</sup> “Felizmente, y con

---

<sup>34</sup> “Nuevas Bases”, edic. cit., pág. 197.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, pág. 199.

<sup>36</sup> “Del mundo de las ideas”, edic. cit., pág. 513.

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.”<sup>37</sup> Con motivo de la muerte de Justo, Korn situó la acción de aquél y su significado — según él los veía — en una página que sólo es posible transcribir: “La organización de la república fue la obra de espíritus dirigentes que le dieron al proceso histórico su ideología y sus normas. Pero las generaciones siguientes recogieron la herencia sin acrecentarla. Cuarenta años después de Caseros no había germinado ninguna idea nueva en el cerebro argentino.

“La acción política se reducía a la gresca de oligarquías inorgánicas, sin discrepancias fundamentales, movidas por ambiciones personales, dispuestas a adaptarse al medio sin más propósito que el éxito inmediato.

“El anhelo de una renovación espiritual nace a fines del siglo pasado, sin acertar con su forma concreta. En esas condiciones Justo concibe la empresa de unificar incipientes tendencias de las masas proletarias, de crear una organización coherente con nuevos métodos, con una nueva conciencia, con una nueva ética, con nuevos fines. Hizo más aún: realizó lo que había pensado. Al frente de una ínfima minoría, inicia la educación democrática del pueblo, repudia los viejos hábitos de la política nacional y prosigue adusto e intransigente por la senda más áspera. A los contemporáneos la empresa les pareció ridícula. Hoy, al inclinarnos antes los despojos del gran organizador sabemos que realizó la obra más decisiva, fecunda y duradera de la época.

“Al incorporar a nuestro acervo la idea de la justicia social, se ha superado por primera vez la ideología alberdiana y se ha renovado

---

<sup>37</sup> “Corrientes de la filosofía contemporánea”, edic. cit., pág. 362.

el contenido del pensamiento argentino. Ya este concepto no puede eliminarse de la evolución nacional. La obra de Justo desborda los límites de su partido. Sus mismos adversarios han debido plagiarlo.”<sup>88</sup>

Subrayemos ahora los principales puntos del análisis anterior. En primer lugar, socialismo no es sinónimo de marxismo. Al vincular el nombre de Korn al socialismo, la primera reacción de un lector que tuviera alguna previa idea de la filosofía del maestro argentino pudo haber sido de sorpresa. Aunque ese hipotético lector supiera que los “camino de utopía” — para usar la expresión de Martin Buber — son varios y que el socialismo tiene toda una historia, hay motivos, difusos pero inmediatos — tanto, que están en el periódico de cada mañana — que le empujan a considerar al marxismo y al socialismo como las fases teórica y práctica, respectivamente, del mismo fenómeno. En estas circunstancias cabía preguntarse cómo habría podido Korn adherir a una teoría representativa de la concepción del mundo positivista, él que había encarnado la reacción antipositivista; y cómo habría podido conciliar el determinismo económico con la filosofía de la libertad creadora. La respuesta que aclara la momentánea perplejidad es: el socialismo ha pasado por varias etapas y en cada una de ellas ha encontrado la expresión teórica acorde con las circunstancias ideológicas del momento. Así, el marxismo ha sido el fundamento del socialismo en la época positivista. Por lo tanto, es posible propugnar una posición socialista sin adherir al marxismo en todos sus aspectos o sosteniendo otro tipo o estilo de filosofía. En este caso ¿cuál es el contenido permanente del socialismo, si tiene alguno?

El contenido permanente del socialismo es su condición de ideal de justicia social y de dignificación humana. Un ideal es una meta que se pretende alcanzar en el ejercicio de una voluntad de superación. Supone que el hombre es libre, que su espontaneidad puede lanzarse a conseguir fines que se ha propuesto. Algo que sobrevendrá de todas maneras, con o sin intervención de la voluntad del

---

<sup>88</sup> “Juan B. Justo”, *edición cit.*, págs. 506-507.

hombre, puede ser una fatalidad, pero no un ideal. Proponerse un ideal supone al mismo tiempo una valoración: lo propuesto es el bien más alto en el orden correspondiente. En este caso, es la noción de justicia la que, desde su altura ideal, está atrayendo las fuerzas de la acción concreta para que se cristalicen en forma de organización social más dignas. Todo esto concuerda, como podrá apreciarse, con la concepción de Korn sobre el hombre.

De lo anterior se desprende que el factor económico no es el único — como parece afirmar el socialismo “científico” — sino que el ideal socialista, aunque en la práctica se concrete en nuevas formas de ordenación económica, en su raíz y su impulso es de carácter ético. Se busca contribuir por ese medio a la dignificación de la condición humana. Por eso cuentan también otros valores y, sobre todo, cuenta la libertad, sin la cual no hay dignificación alguna, por mucho que las condiciones materiales se mejoren o aun sean óptimas. La falta de libertad degrada, especialmente si es impuesta por sistema. Es preciso afirmarlo rotundamente: no hay dignificación sin libertad.

Sería erróneo, sin embargo, creer que Korn no se hace cargo de la importancia o urgencia de los problemas económicos, o que tiene un concepto despectivo del marxismo. Hemos visto cuál es la opinión que le merecen Marx y la significación histórica de su doctrina, y cómo vincula la vigencia del marxismo a la actualidad de los problemas económicos. Por lo demás, quien conozca medianamente la obra de Korn percibirá como nota saliente su profundo sentido de lo concreto. Si tuvo escrúpulos para formular públicamente una metafísica — y al fin y al cabo pudo pensar que era su oficio hacerlo — mucho menos hubiera sostenido posiciones de idealismo romántico y desentendido de la realidad concreta y sus urgencias. Basta leerlo para convencerse.

La simpatía de Korn por los fundamentos teóricos del socialismo de Jaurès es ilustrativa de su propia posición. Considerando la personalidad libre como el signo distintivo de la reacción contra el naturalismo positivista, encuentra en Jaurès la posición socialista a la altura de la etapa filosófica que vive. Puesto que no encontramos en Korn una detallada concepción del socialismo, su actitud ante Marx

y Jaurès permiten situar su opinión entre las grandes corrientes de la tradición socialista.

Por último, al considerar la acción de Juan B. Justo como un enriquecimiento del "credo nacional" que en la última parte del siglo pasado vertebró la organización del país, Korn muestra una vez más su inquietud por el pasado y el presente argentinos. Pero lo que, dentro de nuestro enfoque, interesa destacar es la importancia que los ideales de justicia social tendrían, así, en un programa nacional. En un programa, agreguemos, que no resulta sólo de necesidades inmediatas, sino de la interpretación de la realidad histórica del país; o en otras palabras, que no es una ocurrencia ocasional, sino que se funda en el pasado ideológico de la comunidad a que se aplicaría. La cuestión es bien actual, y no sólo para los argentinos. Ya no puede tratarse sólo de la creación de riquezas o, como se prefiere decir ahora, del desarrollo económico. Porque el desarrollo de las potencialidades económicas lleve — un poco de por sí, otro poco debido a la planificación — a beneficiosas transformaciones sociales, y todavía más, aunque la mayor existencia de bienes provoque un mayor disfrute de bienes, nada de ello hace esencialmente a la cuestión de estructurar la sociedad sobre bases justas. Tener mayores bienes al alcance puede inclusive ocultar la cuestión fundamental: la de la *real* posesión de esos bienes, la de las diferencias en esa posesión, la de la razón o gratuidad, justicia o injusticia de esas diferencias; puede ocultar en fin, la cuestión ética de fondo, que es la de lograr una estructura económico-social basada en la justicia.

En último análisis, desde el punto de vista teórico todo en estos escritos de Korn gira en torno a implicaciones de filosofía de la historia. La de Marx es expuesta en una interpretación mitigada; la de Jaurès se considera más aceptable. ¿La de Korn se modificó por su adhesión al socialismo? No; por el contrario, su idea del socialismo se tiñó de su filosofía de la historia, o mejor, encontró lugar en ella. Conociendo ya aquella idea, es fácil percibir su ensamble con esta concepción de la historia: "La obra histórica es obra de la voluntad, del esfuerzo, del sacrificio del hombre. Es una gesta heroica

que nosotros, los vivientes, estamos llamados a continuar." <sup>39</sup> "El hombre es el animal que se subleva contra el destino." <sup>40</sup> "Esa rebeldía es el asunto de la historia." <sup>41</sup> "Al proceso histórico lo rige la reacción de la voluntad consciente del hombre en el triple conflicto con la naturaleza, con sus semejantes y consigo mismo, movido por el propósito de realizar una finalidad inmediata o remota." <sup>42</sup>

Y esta concepción no es sólo el fondo sobre el que se destaca su simpatía por un "socialismo ético" entendido como se ha descrito. Acorde con ella Alejandro Korn labró también una obra, una personalidad y una conducta que lo han convertido en una de las más vigorosas fuerzas morales de la Argentina de hoy.

JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA

---

<sup>39</sup> *Apuntes filosóficos*, edic. cit., pág. 333.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 335.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 331.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 335.

## LA ETICA DE KORN

Suma virtud del hombre es su capacidad de insatisfacción "por lo incompleto e imperfecto de cuanto da la realidad" ha dicho Ortega y Gasset, capacidad de insatisfacción que origina actitudes y reacciones de variada índole. Una de entre ellas es la que incita a ahondar reflexivamente en la realidad, siguiendo las huellas que dibujan sus raíces, y que permite discernir la oposición existente entre el perpetuo flujo de las sensaciones aisladas e inconexas de la experiencia ingenua y espontánea y los nexos y relaciones generales que establece entre ellas el pensamiento reflexivo. Realizar tal faena importa una radical responsabilidad: la de afrontar conscientemente la problematicidad de lo real; la de considerar la realidad como problema, cuya incógnita hay que esforzarse en develar. Problema éste que trasciende infinitamente la esfera de lo particular: es la realidad misma, la realidad toda la que se presenta como problema. Esta capacidad de percibir la problematicidad de lo real constituye una de las notas características y distintivas de la mentalidad filosófica.

Tal característica la poseía en alto grado don Alejandro Korn. "No escribo para los que aún padecen de realismo ingenuo"<sup>1</sup>, es decir, para aquéllos para quienes la realidad no es problemática, que la consideran como algo dado, acabado y completo, y cuya textura se dibuja en relieve y se entrega plenamente a la primera mirada.

Realidad. Pero, ¿qué es realidad? Lo que cae dentro de los marcos del espacio y del tiempo. Pero, dirá Korn, espacio y tiempo

---

<sup>1</sup> *La Libertad Creadora*, I, pág. 11, Vol. I, Ed. de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata, 1938.

no poseen existencia real, objetiva: "sólo se conocen como elementos de la conciencia... y su existencia real no es un hecho comprobado" <sup>2</sup>. Y, precisando más aún, Korn rechazará el "concepto" de *realidad* misma, noción que trasunta la estabilidad de la *cosa*, "pues envuelve la idea de estabilidad y nada hay estable... En la conciencia sólo se observa un proceso, una acción, un devenir, un fluir y confluir continuo" <sup>3</sup>.

En lugar de la estática realidad, dinámico y espontáneo proceso, fluencia del devenir, que se desarrolla en el teatro de la conciencia. Y la conciencia es el reducto del hombre; su hogar, su bien acotado recinto. En ella se encuentra confinado, y de ella no puede salir, pero en su seno halla toda la infinita riqueza, la inagotable variedad y complejidad del Universo: "Cuanto existe solamente en una conciencia." <sup>4</sup> "El mundo externo no es una realidad conocida, sino un problema." <sup>5</sup>

Luego, ¿es el Universo una ficción?, ¿es sólo un fenómeno mental? No, no hay tal. Únicamente significa "que sólo en esta forma se nos presenta y en ninguna otra" <sup>6</sup>. *Se nos presenta, se presenta a la conciencia*; se manifiesta a ella. ¿De dónde proviene, pues? ¿Del exterior de la conciencia? Si así fuere, nos hallaríamos ante una concepción que "la jerga gremial" denomina *realismo*, y que Korn rechaza con energía, lo mismo que al *idealismo absoluto* ("la conciencia creadora de su propia concepción mundial"), o al *idealismo subjetivo* ("que supone el mundo como una creación del sujeto"). Concepciones que, al igual que los monismos, los dualismos y los restantes que componen el repertorio histórico de la metafísica ("conocimiento inteligible sin conocimiento empírico") son, para Korn, *interpretaciones* y, en rigor, arbitrarias. No hay pues, posibilidad de metafísica como ciencia, como conocimiento objetivo, racional.

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, pág. 13.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, XVII, 28.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, VI, 15.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, I, 12.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, VI, 15.

Pero la categórica afirmación de Korn de que toda realidad se nos presenta como *un hecho de conciencia*, si bien afirma también, y no menos categóricamente, de que "el Universo no es una ficción", perfilan su filosofía como encuadrada dentro de los lineamientos de una *filosofía de la conciencia*, de un *idealismo gnoseológico, del conocimiento*. ¿Constituye también ello una "interpretación"? No, para Korn. La conciencia es el solar que el hombre posee en legítima propiedad, y como tal, la conoce: de la *conciencia*, y de los *hechos* que en ella transcurren, poseemos un conocimiento *inmediato, intuitivo, directo* y, en consecuencia, *evidente e indudable*.

Y Korn se entrega a la tarea de explorar la conciencia. Dos hemisferios componen su ámbito: uno, el del *sujeto*, el *yo*, "unidad estable que postulamos y a la cual referimos los momentos sucesivos del cambiante proceso psíquico"<sup>7</sup>; es el mundo temporal de la subjetividad; el otro, el del *objeto*, el *no-yo*, la otra mitad del contenido de la conciencia: "la representación de un mundo que el yo conceptúa extraño"<sup>8</sup>; es el mundo de la espacialidad —ausente del subjetivo. Mundo objetivo y mundo subjetivo, si bien diferenciados abisalmente por su esencia, no obstante nunca separados, sino íntima e indisolublemente unidos por una dialéctica relación dinámica de oposición y de lucha: "sujeto y objeto aislado son abstracciones"<sup>9</sup>. Porque el orden objetivo tiende a subyugar al subjetivo y a extender sobre él su coerción. El orden objetivo "es desarrollo de hechos necesarios y previsibles" y "obedece a normas necesarias, a leyes" y "encadena inexorablemente un efecto a una causa, sin propósito, sin finalidad, amoral e impasible"<sup>10</sup>. Y frente a él, "el sujeto yergue su yo autónomo"... "El sujeto, en tanto, se siente estremecido por dolores o dichas, afirma o niega, forma propósitos, forja ideales, estatuye valores y subordina su conducta a los fines que persigue", porque en él "actúa una voluntad que quiere lo que se le antoja y

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, VII, 16.

<sup>8</sup> *Ibid.*, VII, 17.

<sup>9</sup> *Ibid.*, XVI, 26.

<sup>10</sup> *Ibid.*, XVIII, 29-30.

cuyas relaciones no pueden preverse, y obedece a finalidades proyectadas en el futuro”<sup>11</sup>. Orden objetivo espacial de la necesidad, la previsión, las leyes y la coerción; orden subjetivo temporal, el de la espontaneidad, la finalidad, los valores, la acción y la libertad creadoras; mundos distintos y hostiles, pero inseparables; relacionados dinámicamente por mutuo afán conquistador; inextinguible, perpetua lucha.

El sujeto es autónomo, pero no soberano; frente a la coerción física del no-yo, opone sus propósitos, y a su vez, también él, pretende subordinar el mundo objetivo a sus finalidades conscientes, y para ello realiza un esfuerzo voluntario, tenaz e ininterrumpido: “. . . interviene en el mundo extraño con la acción eficaz.”<sup>12</sup> Pero como este último le ofrece resistencia, para vencerla y lograr dominarlo emplea el conocimiento, la ciencia, la técnica.

Pero el conocimiento, limitado a la esfera teórica del análisis de “nuestro conocimiento de la realidad nos deja perplejos. . . En lugar de soluciones se nos ofrecen problemas; la duda es nuestro patrimonio intelectual”<sup>13</sup>. Esfera teórica, plano de la abstracción. . . Pero “La acción corta este nudo gordiano. . . lo corta porque es cuestión de vida o muerte. He aquí que los problemas se desvanecen. . .”<sup>14</sup> Acción práctica, de raíz vital; plano de lo concreto. Por otra parte, si bien no es seguro que la ciencia nos proporcione un conocimiento verdadero, seguro y definitivo de la realidad, constituye, “no obstante y a pesar de todo. . . el capital más saneado de la cultura, la creación más alta de la inteligencia humana. La justificación de la ciencia es la técnica; la teoría se halla apoyada en la eficacia. . . Sin ella (la ciencia) el hombre no tendría historia”<sup>15</sup>.

Conocimiento y acción, acción creadora y liberadora. En el sujeto todo está dirigido a aumentar su poder; acrecentamiento de poder

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, XVIII, 30.

<sup>12</sup> *Apuntes Filosóficos*, VIII, 177.

<sup>13</sup> *Ibid.*, XVII, 232.

<sup>14</sup> *Ibid.*, XVII, 232.

<sup>15</sup> *Ibid.*, XIV, 212-213.

implica previo ensanchamiento del campo de su saber, posesión de cultura, que es obra humana que se atesora históricamente y se lega a las generaciones humanas. Cultura es "obras de la voluntad" y "la voluntad quiere la libertad"<sup>16</sup>.

Conocimiento y acción son, pues, los medios e instrumentos que el hombre posee para la "actualización" de su libertad. La voluntad de vivir es, "para el hombre, voluntad de vivir libre". La vida misma se subordina a valores más altos, valores estatuidos por el sujeto humano. La necesidad, en el orden objetivo, y la coerción en el subjetivo, deben ceder su lugar ante el empuje vigoroso y continuado de la voluntad, que despliega su acción liberadora.

Luchar para subordinar la necesidad a los fines humanos y, en consecuencia, "actualizar la libertad" es, de por sí, una acción de finalidad y carácter éticos; acción creadora que todo lo subordina a más altas finalidades. Y el sujeto lo logra al colocar, como sobre un vehículo, sus conscientes propósitos en la dinámica espontaneidad que brota irrestañable desde el fondo de la conciencia — que atraviesa la conciencia — dinamizándola. Acción, dinamismo espontáneo de la conciencia, y acción voluntaria, consciente del sujeto, dirigida por los fines a los que "subordina su conducta"; conquista de la libertad. Conquista de la libertad económica, por una parte (liberación de la necesidad, de la coerción física, que nos "sume en la servidumbre económica"), y libertad ética, por la otra: autodomínio (liberación e imperio sobre la ciega fuerza impulsiva de los instintos, los afectos y las pasiones). "...la libertad no nos es dada, es preciso conquistarle en el breve plazo de nuestra vida individual, como en la evolución progresiva de la vida colectiva."<sup>17</sup> La libertad económica es tan fundamental como la libertad ética<sup>18</sup>; la lucha por la libertad económica precede, como etapa primera y necesaria, a la conquista de la libertad ética. La lucha por la conquista de ambas es indispensable. De ese modo, la "libertad se actualiza"; la libertad deviene. Producto nunca

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, XVII, 234.

<sup>17</sup> *Axiología*, VII, 144.

<sup>18</sup> Cf. *La Lib. Creadora*, XXI, 35.

acabado y completo, resultado nunca estable y definitivo del esfuerzo y la lucha humana. Sin el concurso de los hombres, la libertad no se actualiza: "la vida es acción" <sup>19</sup>.

Y sin libertad, sin "libertad actualizada", no hay ética posible; la libertad es la condición de la ética. Si la progresiva conquista de la libertad significa ya de por sí una conquista de carácter ético, éste adquiere y alcanza su más alto grado al convertirse la libertad en la base, en el medio de condicionar la vida moral, pues ésta no puede desenvolverse ni desarrollarse sin la previa conquista de aquélla, medio indispensable, pues, para el establecimiento de normas morales a las que debe ajustarse la conducta, lo que, en última instancia, significa luchar por la conquista de la dignidad humana, una de las metas fundamentales de la obra filosófica de Korn, como lo ha señalado Pucciarelli.

Conquista de la libertad; conquista de la dignidad; la libertad deviene... el hombre deviene, se crea a sí mismo al crear su historia; se humaniza merced a la acción creadora. La obra histórica es obra de la voluntad, esfuerzo, sacrificio <sup>20</sup>. Acción creadora: humanización del hombre; paradójica aventura humana. "Inició su conquista el primero que quebró con una piedra la recalcitrante nuez de coco e inventó el martillo." <sup>21</sup> Por la libertad luchamos, y "aún estamos en la demanda". Paradójica aventura humana, que comenzó a distanciar el hombre de los primeros antepasados de la animalidad; el prodigioso, el casi inverosímil sueño que encendió su mente crepuscular. La más inerme de las criaturas, sumida en la miseria de su desvalida condición biológica, la aherrojada por la necesidad, soñó su liberación y, a la par, su dominio sobre el mundo físico que lo oprimía. O, mejor dicho, soñó el dominio del mundo exterior para poder lograr la conquista de su libertad, para realizar su paulatina, penosa e incesante liberación. Y emprendió la perenne lucha que no abandona jamás "el eterno rebelde", que no cesa en sus propósitos, y el

---

<sup>19</sup> *Ap. Filos.*, XVII, 233.

<sup>20</sup> Cf. *Apuntes Filos.*, XV, 218.

<sup>21</sup> *La Libertad Creadora*, XVIII, 30.

proceso se torna perdurable, extendiéndose en el espacio y avanzando en el tiempo. Y en el tiempo, y por el tiempo, la acumulación de saber y el acrecentamiento de poder aumentan el dominio del hombre sobre el mundo físico natural: "No esclavos, señores somos de la Naturaleza." <sup>22</sup>

El hombre, el animal rebelde "que se subleva contra el destino", al luchar por su libertad, crea su historia, se crea a sí mismo; la lucha por la libertad lo impulsa a fijar valores. Valores que se estatuyen, se aceptan o se rechazan, se afirman o se niegan, se repudian y se transmutan. Valores relativos y cambiantes, históricos; no hay valores absolutos, objetivos, de validez universal. Productos de la actividad humana creadora, productos de la actividad humana que se desenvuelve temporalmente en el curso de la historia, su relativo valor pragmático rebasa la medida de una simple significación teórica.

Todo ello configura la filosofía de Korn como un humanismo predominantemente ético. Ética inmanentista y dinámica, con un pronunciado matiz voluntarista. Si el ser humano condicionara su conducta a normas abstraídas de la costumbre —ese aspecto exterior y estático del espíritu objetivo—, o las fundamentara en un principio trascendente, en ambos casos perderían su carácter de normas éticas, pues éstas deben fluir de una personalidad, autónoma, ya que no hay ética sin libertad, sin responsabilidad y sin sanción y, sobre todo, "sin riesgo". Según la expresión de Schiller, "crece el hombre con la magnitud de los fines que persigue". O, con las palabras de Korn: "Los valores que escoge un hombre son la expresión de su personalidad, de su propio valor."<sup>23</sup> Personalidad y libertad, ha dicho en su *Libertad Creadora*, son dos nombres para un mismo hecho.

Si Korn afirmó tan vigorosamente su dinámica noción de la libertad, de la misma manera rotunda e inequívoca la concretó en su vida personal. Filosofía y vida constituían en él armoniosa unidad. Referirse al Korn filósofo es hablar del Korn hombre. Lo ha dicho

---

<sup>22</sup> *Incipit Vita Nova*, 10.

<sup>23</sup> *Apuntes*, XVII, 234.

Francisco Romero: "Muy valiosa su producción filosófica, hay que poner sobre ella la figura ejemplar y magnífica del pensador que la deja tras sí."

Filosofía de la conciencia —idealismo gnoseológico—, y ética inmanentista de la acción —idealismo ético— son las dos vertientes cuya confluencia constituyen su filosofía total. En el plano gnoseológico, pues, la filosofía de Korn es una filosofía de la conciencia. Y Korn, con honda probidad intelectual, permanece, quiere permanecer en el interior de sus límites, pertinazmente. Traspasar sus límites, y aventurarse en el "hipotético" mundo exterior, es lanzarse a lo desconocido... Luego, ¿no es posible la metafísica? No como ciencia, como conocimiento racional objetivo; pero el anhelo metafísico hostiga nuestra alma. El relativamente seguro islote de la conciencia se halla rodeado por el insondable mar de lo metafísico. "Debemos hacer metafísica, pero a sabiendas." Claro está que habrá de permanecer en el plano de lo subjetivo, de las creencias... intelectuales.

"...la humanidad padece de hambre metafísica"; conclusión paradójica: "la metafísica es necesaria, la metafísica es imposible"<sup>24</sup>. ¿Es posible, en realidad, atenerse estrictamente al plano de la experiencia de la conciencia? "La acción es el alfa y el omega, el principio y el fin, energía creadora de lo existente. ...Somos testigos de la acción actuante en la conciencia, pero en sí no la conocemos, intuimos, únicamente, el proceso de sus manifestaciones, menos aún, la serie que se desarrolla en la conciencia individual. ¿Hemos de tomar este fragmento por el Universo?"<sup>25</sup> De "la acción actuante en la conciencia" somos "testigos" de su manifestación; acción que "en sí" no conocemos... Es decir, manifestación en la conciencia de lo que nace en el exterior de la conciencia. Serie intuita que se desarrolla en la conciencia individual... fragmento. Pese a la reserva crítica de Korn, tan firme como persistente, difícil resulta expulsar de la mente la idea de lo absoluto, que transparece siempre y denota su fantasmal

<sup>24</sup> *Apuntes*, XIII, 203.

<sup>25</sup> *La Libertad Creadora*, XIX, 56.

presencia, como se percibe, desdibujado pero presente, un rostro en la penumbra.

Sin duda alguna, Korn no ignora la existencia de lo metafísico, cuya imposibilidad como ciencia debiera ser innecesario demostrar un siglo después de Kant, tan innecesario como demostrar la certeza de "que no podemos vivir sin metafísica".

Es lícito emprender el viaje hacia lo metafísico, pero "a condición de retornar". Korn lo realizó en su hora, y al emprender el regreso, ya en tierra firme, acaso su mirada se haya vuelto melancólica y nostálgica hacia el ignoto mar sin confines que dejaba tras de sí y en su espíritu anidara la añoranza... "Y a pesar de todo, hemos de hacer metafísica."<sup>26</sup> Pulcra actitud de extrema probidad intelectual, que sin duda alguna le ha demandado un esfuerzo continuado, lindante con lo heroico para acallar y esconder en los pliegues más hondos y secretos de su espíritu sus íntimas inclinaciones y anhelos, en ese íntimo y callado rincón, allí donde se esfuman y desvanecen las últimas reservas críticas del pensamiento, y se acaricia — secreto, inconfesado deseo y anhelo más que idea formulada — y se vislumbra la posibilidad de "la conciliación de los contrarios".

Pero como el hombre exhibe toda su dimensión en la lucha, el ideal quietista no puede seducir al "eterno rebelde". Y si bien puede afirmarse con ciertos filósofos de la historia que del pasado no percibimos sino aquello que se ha tornado inteligible, lo que se ha racionalizado y espiritualizado, lo que se ha convertido en espíritu y pensamiento, solidificando el tiempo vivido, la duración fluyente y viva, no obstante, en la obra de los que perduran, puede percibirse una cálida vertiente de savia vital, que late y pulsa y repercute en el espíritu de los restantes hombres. Y tal como en la estatua es posible percibir, tenue y borrosa, la huella que ha dejado el gesto febril del artista, en la obra filosófica de don Alejandro Korn se advierte, transfundida y clara, toda su personalidad viril, su cálida humanidad, su mente profunda y abierta, su espíritu elevado y generoso.

SEGUNDO A. TRI

---

<sup>26</sup> Cf. *Libertad*, XXXI, 62.



## ACTUALIDAD FILOSOFICA DE ALEJANDRO KORN

A los cien años del nacimiento de Alejandro Korn y a los ya transcurridos desde su muerte disponemos tal vez de la conveniente perspectiva para una valoración de su pensamiento. Quisiéramos ensayar con limpia intención de objetividad, pero también con el inevitable acento individual que comporta todo intento de comprensión viviente en filosofía, una semblanza y valoración de la personalidad filosófica de Korn.

Es éste el tercer trabajo en que abordamos el mismo tema, y en él pondremos a contribución, con miras a perfeccionarlos en una elaboración más madura, el contenido y las conclusiones de los que con anterioridad le hemos dedicado.

La filosofía en la Argentina no comienza con Alejandro Korn; tampoco tiene en Korn algo así como su culminación o cumplimiento. Pero Alejandro Korn es, sin disputa, encarnación ejemplar de la actitud filosófica en nuestro país y en América.

No se puede intimar con una filosofía sin verse uno empujado, tarde o temprano, a conocer al hombre que la hace. La razón está en que la filosofía es un quehacer o un empeño individual, y por eso lleva siempre un acento personal ineludible. Es por eso que las ideas filosóficas de Korn — que son, a nuestro juicio, genuina filosofía — remiten en seguida, como a su fondo inevitable, al hombre que él era.

Ahora bien, el hombre era admirable. Las más altas dotes intelectuales se aunaban en él a los valores más puros de la personalidad. Por eso pudo ostentar sin esfuerzo y sin énfasis la triple nobleza del

limpio hombre de bien, el pensador y el maestro. Tenía el valor y el ardor junto con la cortesía y la templanza. Un inconfundible decoro brillaba en su conducta y se transparentaba en todos sus actos. Su magnífica libertad interior, así como no le daba tregua para complacerse demasiado en sí mismo, le hacía entregarse sólo hasta cierto punto a los hombres y a las ideas. Su consejo o su estímulo era desinteresado y viril, sin apañamiento ni vulgar sentimentalismo. Su genuina bondad y su índole afectuosa se refrenaban con una recatada sobriedad. Aparecía así como cordial y altivo, cercano y distante a la vez.

En espontánea coincidencia con una de las notas salientes de la imagen del filósofo forjada desde Platón hasta Nietzsche, el Dr. Korn no tuvo ni buscó nunca ninguna de las formas del poder. Sus tímidas incursiones por la política no traducen vocación política: fueron tan sólo — al menos a mi juicio — el cumplimiento del deber ciudadano tal como se lo dictaba su seriedad moral, con más algo de la expresión de la típica nostalgia que el hombre de pensamiento siente a veces por la acción.

La curiosidad intelectual del Dr. Korn abarcaba un círculo amplio que iba de la literatura a la historia, de las ciencias a la mística. Su conocimiento de la filosofía era seguro y viviente, y se depuraba de continuo en su clara inteligencia. El saber de Korn era un saber a su medida, es decir un saber auténtico.

Si el profesor de filosofía debe ser en alguna medida una encarnación del filosofar, el Dr. Korn fue profesor eminente. Lo veo todavía a través de mis recuerdos de alumno. Con noble gravedad, en un lenguaje pausado y preciso, dibujaba con claridad los pensamientos, y se emocionaba con las ideas. El oyente era asociado de modo espontáneo al desarrollo de los argumentos con un interés que no declinaba nunca.

La obra escrita de Korn — como lo tengo dicho — revela al escritor, es decir aquel que posee el don de hacer del pensamiento inmaterial y de la palabra carnal un todo único e indivisible. Caracteriza al estilo de Korn una hermosa y austera concisión, esa concisión que es signo de fuerza, abundancia y decencia espirituales.

Es cosa de admirar cómo el Dr. Korn llegó a la filosofía ya en sus años de madurez. Había nacido en la provincia de Buenos Aires el 3 de mayo de 1860. Obtuvo su título de médico a los 23 años y empezó a ejercer su profesión en un pueblo de su provincia natal. Desde 1897 hasta 1916 fue director del Hospital de alienados de Melchor Romero. A partir de esta última fecha se consagró por entero a la filosofía. Su iniciación en la docencia universitaria databa de 1906 como profesor suplente de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Alejandro Korn llegó, pues, a la filosofía por el camino porque llegan los filósofos, es decir obedeciendo dócilmente la voz incontrastable de su urgencia de un conocimiento esencial y la aclaración crítica de las metas, el sentido y el valor de la propia vida. Con estas disposiciones el Dr. Korn se elevó a un modo de filosofar a la vez docto y original en el que resuenan algunos de los temas vitales de la filosofía de siempre y de rigurosa actualidad.

El pensamiento de Korn está en general bajo el signo de las tendencias filosóficas dominantes desde finales del siglo pasado hasta el primer cuarto del siglo xx, es decir el idealismo y la filosofía de la vida. El pensamiento de Korn está bajo ese signo, pero no es un producto mecánico de su influencia. Lo que otorga al Dr. Korn significación excepcional entre nosotros es, justamente, lo genuino de su actitud filosófica.

La filosofía — como la vida humana toda — es histórica siempre, en el sentido que el filósofo piensa en determinada época donde se agitan determinadas ideas y problemas, y está sujeto, por lo tanto, a influencias visibles y otras imponderables. Pero la característica actitud del filósofo consiste en el denuedo con que es capaz de prescindir de todo eso para atenerse, sacándose de encima la historia, tan sólo y fielmente a lo que reconoce como incondicionalmente cierto y evidente. Embarcado en una reflexión dirigida a lograr un saber primordial acerca del hombre y sus relaciones con el misterioso Universo, el filósofo hace el gesto de liberarse de toda sumisión.

En Korn hemos creído ver de manera ejemplar esa radical actitud crítica que es la actitud filosófica. El Dr. Korn ha afirmado sólo lo que creía saber bien, con un saber suyo, viviente y original. Su filosofía, porque es auténtica, es original. La filosofía de Korn es original — y de otro modo no lo sería de manera alguna — porque su contenido consiste en experiencias y evidencias personales de él.

Los dos escollos que tiene ante sí la actividad filosófica argentina y latinoamericana son, en un extremo, la improvisación y falsa originalidad; y de otro lado, la servil imitación de un modelo, el gritar en forma de proclama la adhesión a filosofías de moda.

Porque conoció de cerca la autenticidad filosófica, puesto que tuvo que labrarla en sí mismo, el Dr. Korn vio claramente y denunció lo contrario de ella. “De allende los mares — ha escrito — recibimos la indumentaria y la filosofía confeccionada... Por nuestra voluntad hemos aspirado a incorporarnos a la cultura de Occidente; no es nuestra voluntad ser un conglomerado inorgánico de metecos... No podemos renunciar al derecho de discutir las diversas influencias que llegan hasta nosotros, ni al derecho de adaptarlas a nuestro medio; no renunciamos tampoco a la esperanza de ser una unidad, y no un cero dentro de la cultura universal.”<sup>1</sup>

Claro que no por eso el Dr. Korn se puso a hurgar en la arqueología indígena ni en el folklore americano para que le revelaran lo que tenía que pensar, creer o hacer: “claro que no nos vamos a encerrar dentro de nuestras fronteras para crear una filosofía pampeana”<sup>2</sup>, ha dicho también. Sino que asumió por sí sólo, con individual denuedo, la radical actitud crítica en que consiste el filosofar.

Tal es la primera gran lección de Korn sobre la actitud del filósofo. Ella es, en especial para los latinoamericanos, de rigurosa actualidad. Quisiera sugerir que una actualidad no menor late en su filosofía, sobre todo en algunas vetas de ella en que el pensamiento

---

<sup>1</sup> ALEJANDRO KORN, *Obras* (La Plata, 1938-1940, edición de la Universidad Nacional de La Plata), III, pág. 260.

<sup>2</sup> *Obras*, II, pág. 258.

de Korn trasciende, por así decirlo, sus propias formulaciones y las influencias filosóficas epocales que trasuntan.

Korn aborda el problema filosófico a nivel del idealismo. El Dr. Korn tenía muchos de los rasgos que definen la mentalidad idealista en filosofía. El primero de esos rasgos es una actitud predominantemente refleja, es decir una actitud vuelta a la conciencia, a sus poderes y funciones, antes que a los objetos mismos que solicitan a la conciencia y a los que la conciencia está dirigida. Junto con esto, había en Korn el gusto del saber racional claro y distinto, la cautela y la pulcritud del pensamiento, el miedo de hacer el romántico — al menos en filosofía —. Resultado final de una actitud tal — tanto en Korn como en el idealismo — es el repudio de la metafísica, que viene a ser acá como un ocuparse con lo que está más allá de la conciencia, algo como el ser en sí, es decir algo que puede ser sin ser contenido de conciencia. El metafísico asume aquí la figura ridícula del que quisiera saltar sobre su propia sombra.

Para el idealista la conciencia en definitiva es algo que podría caracterizarse con las palabras del casi legendario Empédocles: “Una esfera orgullosa de la plenitud de su goce solitario”.

Korn adopta, al menos según declaraciones expresas, este mismo punto de partida — aunque no siempre sea consecuente con él —, según pronto lo veremos. Empieza, pues, por sumergirse en esa esfera de la conciencia (así la designa expresamente), como nos lo dice en un pasaje que merece ser clásico:

“Pocas reflexiones bastan para advertir que este universo visible y tangible que se extiende en el espacio y se desarrolla en el tiempo no lo conocemos sino como un fenómeno mental. Cuántos, sin embargo, después de concedernos este hecho, luego prescinden de él, lo apartan como algo molesto y discurren sin tomarlo en cuenta. Este reproche no se dirige al vulgo sin noticias de la primera de las nociones filosóficas; espíritus cultos hay que, si bien lo saben, no consiguen realizar el empeño íntimo que es menester para sustraerse a la sugestión del hábito... Con espíritus así dispuestos no debe hablarse de filosofía.”<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Obras, I. pág. 12 y sigs.

Fuera de toda duda, pues, hay la conciencia. En primer lugar la conciencia es el yo, es decir el que siente, piensa y juzga. Pero el yo no agota toda la conciencia. En ella están también las representaciones que vivimos como mundo. Por eso dice Korn: "Este mundo está fuera del yo, pero no está fuera de la conciencia".

Cabría preguntar ahora si ese mundo está sólo en la conciencia, si se agota en ser contenido de conciencia. Korn no se atreve a pronunciarse sobre tamaña cuestión; tampoco se siente obligado a hacerlo. Lo que sí rechaza, por la sencilla razón de que no le consta, es que el mundo representado en la conciencia sea copia o reproducción de un original que sería la realidad en sí. "La existencia de este mundo hipotético, situado fuera del horizonte que abarca nuestro conocimiento, no tiene, en el sentido literal de la palabra, razón de ser. La afirmación de su realidad es tan sólo un acto de fe, residuo irracional del realismo ingenuo".

Aunque a decir verdad la cosa no está muy clara. Pero no vamos a pedir claridad excesiva en un asunto que no lo consiente mucho, sobre todo en la forma en que el idealismo lo plantea. Y además se trata de una afirmación sobre la que no hace falta insistir demasiado por ahora, pues ya hemos de ver que el mismo Korn la dejará de lado tan pronto como le sea preciso hacerlo.

Si, pues, llamamos sujeto al aspecto de la conciencia que antes hemos determinado como yo, y nombramos como objeto las representaciones que vivimos como mundo, entonces el Dr. Korn puede decir: "En verdad, la conciencia se desdobra en un orden objetivo y en otro subjetivo; no podemos decir más de lo que sabemos, pero esto lo sabemos de un modo claro y definitivo".

De acuerdo con esta evidencia primera no cabe concebir (es decir, lo que se llama concebir claramente) nada que esté fuera de la conciencia ni debajo de ella. O como lo dice bellamente Korn: "Llevemos el pensamiento a la iniciación más remota de los tiempos, lancémoslo a espacios insondables más allá de la vía láctea, divague-

mos por los espacios multidimensionales: nunca lograremos salir de las fronteras de la conciencia; la imaginación más audaz no puede salvarlas”<sup>4</sup>.

Todo esto está bien visto y admirablemente expresado: “nunca lograremos salir de la esfera de la conciencia”, dice Korn con el idealismo.

Korn no se aventuró a sospechar (de un modo expreso al menos) que esta descripción de la conciencia como una esfera pudiera no ser correcta. Y allí reside, en rigor, toda la cuestión. ¿Y si la conciencia, bien mirada, no fuera una esfera? ¿Si fuera una conciencia menesterosa, tal que no pudiera ser sino como apertura a lo otro de sí misma?

Pero el Dr. Korn no ha cuestionado la descripción de la conciencia que está a la base del idealismo gnoseológico y, por tanto, no ha podido salir coherentemente de ella: “nunca lograremos salir de la esfera de la conciencia”.

Mas si no ha podido salir coherentemente de la conciencia, ha saltado fuera de ella — como lo hemos de ver bien pronto — por una transgresión a su premisa idealista. Lo que ha operado en él este salto ha sido la experiencia de la libertad. La libertad es, para Korn, menos una verdad teórica que una experiencia, y aún la experiencia primordial. Lo dice él mismo: “Quien no sepa por testimonio inmediato de su conciencia lo que es libertad, renuncie a entenderme”<sup>5</sup>.

Mas para entender la libertad que está en el centro del yo, de la subjetividad, y como formando su esencia, tenemos que explorar antes el orden objetivo.

De acuerdo con su punto de partida idealista, explorar el orden objetivo es para Korn lo mismo que determinar la naturaleza del conocimiento científico, es decir la conciencia científica, en que el orden objetivo se nos da. En primer término, el Dr. Korn ha querido definir con precisión el campo de la ciencia: “Llamamos ciencias a

---

<sup>4</sup> *Obras*, I, pág. 14.

<sup>5</sup> *Obras*, I, pág. 50.

las ciencias exactas y a las que aspiran a serlo" <sup>6</sup>; "es decir, las físicas y naturales" <sup>7</sup>. Ahora bien; la ciencia se mueve a sus anchas en el espacio. Los hechos que se ubican en el espacio no están inmóviles: transcurren en el tiempo. En el tiempo están sujetos a la relación de causa y efecto en cuya virtud todo hecho o grupo de hechos está necesariamente determinado por otros. La última y decisiva determinación del orden objetivo la constituye el ser una esfera sometida a relaciones de causalidad. La ciencia, pues, tiene por campo propio lo objetivo, es decir lo espacial y mensurable: "La ciencia es la interpretación matemática de la realidad objetiva" <sup>8</sup>.

¿Pero cuál es el valor de la ciencia? Es decir ¿cuál es su valor de verdad? "La ciencia — dice Korn — no es espejo de la verdad misma". "Nadie cree ya — añade también — en la coincidencia de nuestra concepción científica con la realidad intrínseca de las cosas" <sup>9</sup>.

— Ya que no se justifica por su verdad, ¿cuál es entonces la justificación de la ciencia? Como cierto Bergson, con los pragmatistas, Korn responde que la justificación de la ciencia es técnica, pragmática. En las bellas y plásticas fórmulas de Korn: "La justificación de la ciencia es la técnica; la teoría se apoya en su eficacia"; "la ciencia pura es la ciencia que aguarda un destino práctico" <sup>10</sup>.

Aunque aquí podría sugerirse a todos los que piensan como el Dr. Korn que para que la ciencia tenga eficiencia práctica, para que sirva a la acción, tiene que ser algo más que configuración de la conciencia, tiene que golpear de algún modo en la realidad. La acción, en efecto, es algo más que la conciencia de la acción; la acción se ejerce en lo real. O como lo declara el mismo Korn: "La acción no se desenvuelve ante un mundo ficticio. Encara lo presente y lo concreto. En contorno tempo-espacial es real, pues opone su

---

<sup>6</sup> Obras, I, pág. 84.

<sup>7</sup> Obras, I, pág. 64.

<sup>8</sup> Obras, I, pág. 207.

<sup>9</sup> Obras, I, pág. 209.

<sup>10</sup> Obras, I, págs. 212-213.

resistencia y cede ante el esfuerzo. No nos debatimos en ningún limbo, porque la acción es eficaz”<sup>11</sup>.

Si es así, ¿qué se hace ahora con la esfera de la conciencia? Acá la esfera de la conciencia está ya a punto de romperse; ya asoma el torso de lo otro de la conciencia; pero el Dr. Korn no parece advertirlo ni se preocupa por ello. Su preocupación va a venir después, y bien pronto.

La ciencia tiene por objeto, conforme lo acabamos de ver, lo espacial y mensurable. El positivismo, según el Dr. Korn, consiste fundamentalmente en extender la ciencia también al orden subjetivo, es decir al reino del hombre o del espíritu. “La unidad de la ciencia — dice — es un artículo fundamental del credo positivista”<sup>12</sup>. Y ésta es la razón principal del repudio que Korn hace de él.

En el lenguaje que le presta Korn, el positivismo habla así: “Todo proceso natural obedece a leyes permanentes: los fenómenos psíquicos, morales, estéticos, son hechos naturales, luego están regidos por leyes. Hallar esas leyes es el *desiderátum*. “Encontrada la ley de la actividad mental — añade Korn — el autómeta humano deberá también ocupar en el mecanismo universal su lugar como un diminuto engranaje”.

El rechazo del positivismo así descripto (que lo es, en rigor, del naturalismo) sucede en Korn con la experiencia de la libertad. “Frente al mecanismo físico — dice — se yergue el yo autónomo. En tanto el orden físico se actualiza, encadena inexorablemente un efecto a su causa, sin propósito, sin finalidad, amoral e impasible. El sujeto, en tanto, se siente estremecido por dolores o dichas, afirma o niega, forma propósitos, forja ideales, estatuye valores y subordina su conducta a los fines que persigue”<sup>13</sup>.

Aquí, claramente, la esfera de la conciencia ya no parece cerrada en sí misma, puesto que ahora el orden objetivo se enfrenta al yo que lo resiste como una realidad amenazadora. A su vez, el dominio de

---

<sup>11</sup> Obras, I, págs. 232-233.

<sup>12</sup> Obras, III, pág. 188.

<sup>13</sup> Obras, I, pág. 30.

sí mismo revela el fondo oscuro, pero real, de lo impulsivo y animal en el hombre.

El orden subjetivo, el yo, se anuncia, pues, como libertad. Intentemos componer la imagen de la libertad tal como resulta en Korn. En las fórmulas admirables que ordenamos a continuación se encuentra la esencia del pensamiento de Korn acerca de la libertad.

“La acción es ineludible. El don de la existencia no lo hemos solicitado. Por obra del acaso nacemos en determinado lugar y tiempo; la cuna humilde o mullida que nos toca en suerte no la hemos elegido, ni el atuendo físico y psíquico. Y bien, como quiera que sea, nos hallamos en presencia de nuestro mundo... Luego quedamos abandonados a nuestras propias fuerzas”<sup>14</sup>. “Ante la vida — dice otro texto — o nos resignamos o nos rebelamos, la rehuimos o la afrontamos, nos refugiamos en el claustro o descendemos resueltos a la arena... No obstante, entre el asceta contemplativo y el hombre de acción media un acuerdo fraternal. Ninguno de los dos acepta la vida como se le ofrece... Ante esta situación el hombre se resigna y sueña con un mundo mejor más allá de la realidad, o se subleva e intenta crear un mundo mejor dentro de la realidad. Ambas actitudes tienden a una misma finalidad: a la liberación”<sup>15</sup>. Llamaremos valoración a la reacción de la voluntad humana ante un hecho. Llamaremos valor al objeto de una valoración afirmativa”<sup>16</sup>. “Todas las valoraciones emergen de una sola fuente y tienden al mismo fin. Afirman la autonomía de la personalidad, persiguen su emancipación de toda servidumbre, es decir, su liberación como finalidad última y común. De este impulso ha nacido la obra de la cultura, el esfuerzo histórico de la especie, la afirmación de la libertad frente al dominio de la necesidad. Porque la libertad no nos es dada, es preciso conquistarla en el breve plazo de nuestra vida individual, como en la

---

<sup>14</sup> *Obras*, I, pág. 233.

<sup>15</sup> *Obras*, I, pág. 142.

<sup>16</sup> *Obras*, I, pág. 102.

evolución progresiva de la vida colectiva. Fecundo es este anhelo final: por eso lo hemos llamado La Libertad Creadora”<sup>17</sup>.

Los admirables fragmentos sobre la libertad creadora que acabamos de ordenar y transcribir configuran también lo que podemos llamar el “humanismo” de Korn.

Un lector de esos fragmentos que estuviera algo familiarizado con la filosofía contemporánea vería, tal vez, que el humanismo de Korn vacila entre un humanismo marxista (autoedificación histórica del hombre por el trabajo) y un “humanismo existencialista” del tipo J-P. Sartre (“humanismo, porque nosotros le recordamos al hombre que no tiene otro legislador fuera de él mismo, y que desde su abandono deberá decidir sobre sí mismo”<sup>18</sup>).

En tal lector vería sin duda semejanzas ciertas, pero tal vez no viera el íntimo pensamiento de Korn. Porque el humanismo de Korn tiene una dimensión de que carecen con seguridad esos otros dos a los que lo hemos referido para poder caracterizarlo mejor.

En efecto, a continuación del último fragmento antes citado, del párrafo VII de la *Axiología*, el Dr. Korn continúa así: “Quizás el lector retenga una pregunta, porque no se encuadra en los límites de este ensayo. Trataremos de contestarla. La Personalidad es, dentro de lo empírico, un término último. Sus raíces penetran en el fondo metafísico de las cosas y la realización íntegra de la Libertad nos identificaría con lo Absoluto”.

Cierto, el Dr. Korn no ha explorado esas raíces de la libertad que penetran en el fondo metafísico de las cosas — según él mismo dice —. Por eso el humanismo de Korn y su imagen de la libertad humana se dibujan sobre un fondo de espesas sombras. Pero así y todo no es fácil reducirlo a lo que no es él mismo.

Iluminar esas sombras en los contornos de la libertad habría sido tarea de la metafísica. Pero la prohibición intelectual de Korn, que estaba bajo el signo del idealismo — y en el caso de la metafísica, también del historicismo diltheyano — se lo prohibía. Apresurémonos

---

<sup>17</sup> Obras, I, pág. 144.

<sup>18</sup> J-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, págs. 93-94.

a añadir que si bien su pensamiento estaba bajo ese signo, bastaría un texto como el últimamente citado para poner en evidencia que su espíritu había superado con mucho tanto el idealismo como aquel historicismo.

“Experimentamos la necesidad metafísica — dice el Dr. Korn — pero no disponemos de medios para realizarla”. Lástima que el Dr. Korn no haya dado más precisiones — al menos en sus escritos — acerca de aquello en que consiste la necesidad metafísica, ni con cuáles recaudos debería satisfacerse. Tal vez ha tenido para con la metafísica exigencias desmedidas. Pues es el caso que la ciencia, cuyo comportamiento ha descrito con lucidez, “no es espejo de la verdad”, según sus propias palabras. La filosofía, a su vez, que Korn concibe en fin de cuentas como una reflexión sobre el sujeto y los valores subjetivos, con su descripción y recuento empíricos, la filosofía, digo, no se le escapaba a Korn que carecía incluso de la unanimidad de la ciencia. En efecto, según sus propias palabras, “la axiología no puede ser ciencia. Las ciencias acrecen por el descubrimiento de nuevos hechos; las teorías de los valores se renuevan de continuo, porque cada generación forja los suyos”<sup>19</sup>.

Entre tanta incertidumbre, ¿qué exigencias tenía que satisfacer, en cambio, la humillada metafísica? “El estudio de las doctrinas metafísicas no nos suministra ningún conocimiento real”<sup>20</sup> — dice Korn. Se me ocurre que, en este texto, “real” sólo puede tener el sentido de lo que otras veces Korn designa “la realidad intrínseca de las cosas” y “lo absoluto”.

¿Es qué acaso nos lo suministran lo que Korn llama filosofía, o la ciencia, al modo en que él mismo las define? Sólo para el Dios de algunos metafísicos el mundo es transparente hasta en sus menores pliegues, y para esos otros — entre los que se encuentran los idealistas — que han querido poner el conocimiento humano en el lugar del divino, como si conocer el mundo para el hombre fuera lo mismo que crearlo. Pero para nosotros los hombres, en cambio, es decir para los

---

<sup>19</sup> Obras, I, págs. 92-93.

<sup>20</sup> Obras, I, pág. 205.

humildes y amantes de la verdad, el conocimiento y especialmente el conocimiento fundamental, llámese filosofía o metafísica, no es sino algunas vislumbres y claridades en medio de una maciza oscuridad. Y son precisamente esta opacidad y aquellas vislumbres de claridad los más seguros testimonios de la verdad de nuestro conocimiento y de la realidad de nuestra vida, de nuestro mundo y de lo que entrevemos en el fundamento de ellos.

La probidad intelectual del Dr. Korn le hizo rehusar la metafísica como tarea filosóficamente lícita, o simplemente como algo que pretendiera llamarse conocimiento. Pero su sinceridad, la amplitud y seriedad de su espíritu y la hondura de su experiencia de la libertad lo llevaron a menudo hasta el umbral de la metafísica, aunque no franqueó resueltamente la entrada. Así en el fragmento que he citado más arriba: "La Personalidad es, dentro de lo empírico, un término último. Sus raíces penetran en el fondo metafísico de las cosas y la realización íntegra de la libertad nos identificaría con lo absoluto". Caracterizando la filosofía positivista, dice Korn en otro lugar: "De consiguiente, lo anuncie o lo calle, toda filosofía positivista es implícitamente determinista, realista y mecanista. La aversión aparente a toda afirmación ontológica la renuncia reiterada a toda metafísica, el escaso interés por la especulación pura, el desdén fingido de lo incognoscible, permiten eludir los últimos postulados. No lograr ahuyentarlos de toda mente medianamente lógica"<sup>21</sup>.

Otras voces afirman derechamente la metafísica — tal vez la auténtica metafísica — en las mismas palabras con que niega cierta idea de la metafísica. Así en *Apuntes Filosóficos*: "Esta posición — dice — niega la metafísica como conocimiento de lo absoluto... Pero si es fácil negar el conocimiento metafísico, no cabe negar el problema metafísico. Cuando no nos embaucamos, cuando no nos abandona la guía de la autocrítica, su estudio nos revela los aspectos antagónicos de la realidad, aclara la situación y el destino del hombre en el devenir universal, nos da conciencia de nuestro poder y de

---

<sup>21</sup> *Obras*, III, pág. 188.

nuestra impotencia, nos provee de conceptos amplios para coordinar el cúmulo de los hechos singulares, reemplaza la ignorancia simple por la ignorancia consciente y quizá nos sugiere, para satisfacción personal, una cosmovisión propia”<sup>22</sup>.

Por cierto que yo contaría este retrato de la metafísica entre los más hermosos que podrían aprobar los que hoy creen en ella con una creencia fundada que está a la altura de los tiempos.

Al llegar al término de esta semblanza y valoración de Alejandro Korn, advierto que no he hecho sino prolongar con el Dr. Korn el diálogo de varios años que mantuve con él, especialmente en los altos días de su ancianidad. Y sólo se puede seguir dialogando y discutiendo con lo que no está muerto, con lo que es viviente y actual. Porque Alejandro Korn no ha de tener la presencia fantasmal del recuerdo, sino mucho de la presencia eficaz de lo ejemplar.

ANGEL VASSALLO

---

<sup>22</sup> *Obras*, I, pág. 205.

## INDICE

	<u>Pág.</u>
<i>Anderson Imbert, Enrique: La Estética de Korn</i> .....	11
<i>Estiú, Emilio: Korn y Nosotros</i> .....	39
<i>Kilgore, William J.: Una Evaluación de la Obra Filosófica de Alejandro Korn</i> .....	51
<i>Olarte Sáenz del Castillo, Teodoro: Alejandro Korn Ante el Problema de la Metafísica</i> .....	77
<i>Oribe, Emilio: Alejandro Korn</i> .....	99
<i>Piñera Llera, Humberto: Alejandro Korn y la "libertad creadora"</i>	115
<i>Pucciarelli, Eugenio: Experiencia e Idea de la Libertad en Alejandro Korn</i> .....	141
<i>Rodríguez-Alcalá, Hugo: Alejandro Korn y la Idea de una "Filosofía Argentina"</i> .....	171
<i>Romero, Francisco: Significación y Puesto de Alejandro Korn en la Filosofía Argentina</i> .....	195
<i>Tabernig, Elsa: Una Novela Inédita de Alejandro Korn</i> .....	215
<i>Torchia Estrada, Juan Carlos: El Socialismo Etico de Alejandro Korn</i> .....	239
<i>Tri, Segundo A.: La Etica de Korn</i> .....	261
<i>Vasallo, Angel: Actualidad Filosófica de Alejandro Korn</i> ....	271



**SE TERMINO DE IMPRIMIR  
EN LAS PRENSAS TIPOGRAFICAS DE  
PEUSER,  
PATRICIOS 567, BUENOS AIRES,  
EN LA PRIMERA QUINCENA DE  
OCTUBRE DE 1963, EN EL  
96º ANIVERSARIO**

