

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Alejandro
KORN

LECCIONES INÉDITAS

1925



FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

ATENEOPopular Alejandro Korn
BIBLIOTECA Popular Francisco Romero Delgado

Comisión Directiva

Mandato 2009-2012

PRESIDENTE

Agrim. Gabriela Troiano

VICEPRESIDENTE

Ing. Carlos Bartolucci

SECRETARIO

Sr. Eduardo Frassetto

TESORERO

Sr. Roberto Dawson

VOCALES TITULARES

Prof. María E. Macchi

Sr. Jorge Ligorria

VOCALES SUPLENTE

Sr. Emilio Suárez

Sr. Edgardo Cruz

Comisión Revisora de Cuentas

TITULARES

Lic. Inés Zuccalá

Ctdor. Ana María Cocco

Sr. Eliseo Altamirano

SUPLENTE

Sr. Marcelo Ostrowsky

*La publicación del presente libro fue aprobada por la Comisión Directiva
Cátedra Libre «Alejandro Korn» en la Universidad Nacional de La Plata*

DIRECTORA

Agrim. Gabriela Troiano

COORDINADORA

Ctdor. Ana María Cocco

Alejandro Korn

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Lecciones inéditas
1925



Korn, Alejandro

Filosofía contemporánea: Alejandro Korn: lecciones inéditas, 1925.
- 1a ed. - La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2012.
328 p.; 21x15 cm.

ISBN 978-950-34-0830-8

1. Filosofía. I. Título.
CDD 190

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Lecciones inéditas 1925

Alejandro Korn



Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (Edulp)

47 N° 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina

+ 54 221 427 3992 / 427 4898

editorial@editorial.unlp.edu.ar

www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

1° edición - 2012

ISBN N° 978-950-34-0830-8

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

© 2012 - Edulp

Impreso en Argentina

AGRADECIMIENTOS

Al doctor Juan Carlos Torchia Estrada por haber privilegiado al Ateneo Popular Alejandro Korn con los escritos inéditos de las *Lecciones de Filosofía Contemporánea*, hoy constituidas en un volumen importante, que juntamente con *Historia de la Filosofía* –inéditas a la fecha de publicación de la presente obra– completan la obra del Filósofo y permiten inferir su idoneidad didáctica y su tiempo histórico.

Al ingeniero Carlos J. Rocca por su valiosa conexión con el doctor Torchia Estrada para lograr que estas *Lecciones* llegaran a nuestras manos. A él y a su esposa la profesora Carmen Lentini por su apoyo constante a la Institución.

Al señor Antonio Cóccharo en reconocimiento póstumo, por su tarea infatigable que permitió mantener activa la Institución durante los últimos quince años, sorteando obstáculos de toda índole, sin desfallecer en su empeño.

A la licenciada Inés Zuccalá, –quien informatizó las Lecciones, y corrigió errores menores surgidos de su versión taquigráfica y luego mecanografiadas– en desinteresada colaboración con la Institución, y su admiración por el Filósofo de la Libertad Creadora.

A los socios y amigos del Ateneo Popular Alejandro Korn por su valioso apoyo a la obra realizada en beneficio de la cultura nacional.

NOTA SOBRE LA EDICIÓN

En la presente edición se ha respetado el estilo general de las *Lecciones*, solo se corrigieron las erratas y se modernizó la ortografía.

ÍNDICE

Prólogo Carlos J. Rocca.....	15
Análisis de las Lecciones Juan Carlos Torchia Estrada.....	17
<i>29 de abril</i> El Positivismo.....	19
<i>6 de mayo</i> La Filosofía Positivista de Comte.....	27
<i>8 de mayo</i> Análisis de la obra de Comte.....	35
<i>13 de mayo</i> Momento histórico de Comte.....	41
<i>20 de mayo</i> Sistema Naturalista. Spencer.....	49
<i>27 de mayo</i> Ley de la Evolución. Spencer vs. Kant.....	57
<i>29 de mayo</i> Importancia de la Sociología.....	65
<i>3 de junio</i> Positivismo, características en Alemania, Francia, Inglaterra.....	73
<i>6 de junio</i> Decadencia del Positivismo.....	81

<i>10 de junio</i>	
El Positivismo en nuestro país.....	89
<i>12 de junio</i>	
El Positivismo en nuestro país.....	97
<i>17 de junio</i>	
El Positivismo en nuestro país.....	105
<i>19 de junio</i>	
Desorganización de las tendencias filosóficas.....	113
<i>24 de junio</i>	
Pragmatismo. Positivismo. Cientificismo.....	121
<i>12 de agosto</i>	
Eclecticismo. Wolf. Cousin. Wundt.....	129
<i>14 de agosto</i>	
Cientificistas ingenuos y críticos.....	135
<i>19 de agosto</i>	
Cientificismo crítico.....	145
<i>21 de agosto</i>	
Necesidad. Libertad.....	155
<i>26 de agosto</i>	
Objeto. Conciencia.....	165
<i>2 de septiembre</i>	
Croce.....	175
<i>4 de septiembre</i>	
Croce: el principio de las oposiciones; el devenir.....	185
<i>9 de septiembre</i>	
Tendencias filosóficas después del Positivismo.....	195

<i>11 de septiembre</i>	
La Conciencia en Bergson.....	203
<i>16 de septiembre</i>	
Continuando con Bergson.....	211
<i>23 de septiembre</i>	
Prospectiva en Bergson.....	221
<i>25 de septiembre</i>	
Reflexiones acerca de la Filosofía Contemporánea.....	231
<i>30 de septiembre</i>	
Teoría de los Valores.....	239
<i>2 de octubre</i>	
Oposición fundamental. Valores. Hechos.....	247
<i>7 de octubre</i>	
Valores.....	257
<i>9 de octubre</i>	
Ante la incapacidad de crear nueva filosofía.....	267
<i>14 de octubre</i>	
Análisis de dificultades.....	277
<i>23 de octubre</i>	
Persistencia de las influencias históricas.....	287
Croce.....	296
Bergson.....	300
<i>30 de octubre</i>	
Cientificismo crítico. Meyerson.....	305
<i>Breve semblanza de Alejandro Korn.....</i>	315
<i>Libros y publicaciones de Alejandro Korn.....</i>	325

PRÓLOGO

Las *Lecciones* analizadas por el doctor Torchia Estrada, indica que resultan documentos valiosos para conocer las clases dictadas en el ámbito universitario y sus expresiones frente a hechos y figuras de esos años, y valorar versiones posteriores volcadas en sus obras editadas.

Lo admirable de Alejandro Korn, fue sin dudas, su acción cotidiana, asombrosa en emprendimientos prácticos y el remontarse seguidamente a la cumbre del mundo de las ideas, con igual pasión y sagacidad.

También se lo puede encontrar en todas las crisis políticas de su época, siempre entre sus protagonistas, actuando con la misma honradez, pasión y energía. Junto a la transformación, de lo que denunciaba como criterio despectivo de la mayoría, «el depósito de locos» con que se lo denominaba al Hospital de Melchor Romero, donde realizó enormes esfuerzos para mejorar la salubridad; la creación de la Escuela de Parteras; dividiendo su tiempo para diversificar sus ocupaciones, entre las que se cuenta su activa participación en el Club Gimnasia y Esgrima de La Plata; sus clases en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires y su intensa actividad política, que lo atrapó durante toda su vida.

El doctor Juan Carlos Torchia Estrada, ha privilegiado a la Universidad Popular Alejandro Korn con la reserva para su publicación, de su análisis sobre *Unas Lecciones Inéditas de Korn*.

Los dos compendios de lecciones, el de *Historia de la Filosofía* (que ubica entre 1915 y 1917) y las *Lecciones de Filosofía Contemporánea* (de 1925, que en esta ocasión publicamos) han sido rescatados de la versión taquigráfica, mecanografiada durante los años en que Korn tenía una gran actuación social, política y docente en La Plata y por supuesto en la Universidad de Buenos Aires, su casa de formación académica.

Al privilegiar el doctor Torchia Estrada la edición para el Ateneo Popular Alejandro Korn de la Ciudad de La Plata, reconoce su accionar, que a través de setenta y cuatro años sigue vigente y que debió su inicio a la fidelidad de amigos, y discípulos del Filósofo —a los que él se sumara desde su fundación— junto a Guillermo Korn, Luis Aznar, Enrique Anderson Imbert, Aníbal Sánchez Roulet, Arnaldo Orfila Reynal, entre muchos otros, comprometidos con la siempre prometida y ansiada «renovación» cultural de nuestro País.

CARLOS J. ROCCA

ANÁLISIS DE LAS *LECCIONES**

Se ha conservado un curso de *Historia de la Filosofía* y otro de *Filosofía Contemporánea* dictados por Alejandro Korn, cuya fecha podemos conjeturar con aproximación razonable. Es de suponer que las *Lecciones* fueron tomadas taquigráficamente y luego mecanografiadas. El manuscrito de *Historia...* no tiene portadas, ni presentación, ni ofrece dato alguno que permita situarlo. Comienza simplemente —en la «Primera Conferencia»— con esta frase: «Señores: Inauguramos el Curso de Historia de la Filosofía». Fue hallado junto con otras muestras de la enseñanza de Korn, pero esto no es lo determinante: el contenido señala inequívocamente que el expositor es nuestro filósofo.

En las *Lecciones de Filosofía Contemporánea* el filósofo comienza con la exposición de la gran orientación filosófica que dominó el siglo pasado: el Positivismo.

El tono de la exposición de ambas Lecciones, según se refleja en las transcripciones de las clases, no es el de la exégesis erudita o especializada, como se esperaría hoy (por lo menos en algunos casos), es de introducción, dirigido a quienes por primera vez se acercan al asunto. Por eso el camino de comunicación es coloquial, sencillo, y contie-

* El texto completo de los Comentarios realizados por el Dr. Torchia Estrada, ha sido publicado en una separata del Ateneo Popular «Alejandro Korn» en el año 2008, bajo el nombre «Unas lecciones inéditas de Alejandro Korn sobre historia de la Filosofía».

ne recursos clásicos, como las reiteraciones para fijar ciertos conceptos, y las recapitulaciones al comienzo de cada clase.

Independientemente de cualquier información que pueda obtenerse de ellas, quedan como testimonio del profesor y filósofo, que en la improvisación oral estaba anticipando sus escritos definitivos en el caso de 1915, y su posición filosófica ante la nueva filosofía, en el caso de la de 1925. Y de quien, en una situación que vivía personalmente casi como de orfandad filosófica, sin poder apoyarse en un pasado que ya no compartía, ni teniendo claro todavía el rumbo del futuro, se decidía de todas maneras por un cambio que le dictaba su convicción —el alba de una nueva ética confiando en que la filosofía sabría, una vez más, cumplir su destino de renovarse después de la parábola cumplida—.

Lo más característico suyo fue reducir toda esa trama de ideas a la situación de su país, para proponerle un futuro más digno. El gesto del viejo maestro se coronaba convocando a los jóvenes a realizar el futuro.

JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA

Maryland, EE.UU., 2008

El Positivismo

Debo empezar mi exposición por la gran orientación filosófica que dominó en la segunda mitad del siglo pasado: el Positivismo, de gran interés para nosotros porque fue predominante en manera excepcional, en todo el radio de la cultura europea y en nosotros; aunque el Positivismo ha terminado, continúa todavía ejerciendo su influencia, porque ese afán es muy reciente y sigue actuando, no solo como fuerza del pasado, sino como influencia que se incorpora al pensamiento filosófico del momento.

En la historia de la filosofía del siglo XIX se observa un fenómeno curioso: una antítesis profunda entre ambas mitades del siglo; la primera está dominada por el Romanticismo cuya expresión filosófica es una serie de grandes sistemas de carácter filosófico, en los que se intenta destruir la afirmación de Kant de que nuestra capacidad cognoscitiva no nos habilita a construir una Metafísica como ciencia; pero todo el Romanticismo estaba además impregnado a fondo de esta necesidad metafísica por otros factores espirituales que le dan carácter propio. Al lado de la necesidad metafísica está una renovación del sentimiento religioso, y es fácil ver en la literatura del Romanticismo, cómo hay un predominio en atribuir importancia a los impulsos de nuestro espíritu, sentimientos, instintos, etc.

A mediados del siglo XIX se verifica un cambio que no es brusco, pero que rápidamente llega a imponerse y constituye una orientación

opuesta a la precedente: un repudio de todas las tendencias metafísicas, es la afirmación de que la Filosofía se concreta sólo a comentar, organizar y sintetizar las verdades de la ciencia positiva; en realidad para el Positivismo ya no hay problemas filosóficos propiamente dichos, todo problema que preocupa nuestro espíritu es científico y ha de resolverse por los métodos de las ciencias físicas y naturales.

A primera vista parece excesivamente contradictoria esta posición del Positivismo frente al Romanticismo y no nos explicamos las dos alternativas, por eso es preciso un poco de historia antigua y darnos cuenta de por qué nacen nuevas orientaciones filosóficas y vuelven a desaparecer después de un tiempo más o menos largo.

Hay un fenómeno que se repite en la historia del pensamiento humano: nace un pensamiento filosófico de una manera casi imperceptible, casi desapercibida, lentamente crece, adquiere autoridad asombrosa y luego desciende otra vez, y al descender, el primer fenómeno que se manifiesta es la duda sobre esa doctrina que llegó a imponerse; es decir sobreviene el escepticismo —se notan, más que las ventajas las deficiencias de la doctrina— es una posición negativa en que no se sustituye con otra la que acaba de caer, hasta que llega el momento en que la sustitución es necesaria.

Veamos un ejemplo: cuando se inicia la filosofía en Grecia surgen esas distintas escuelas que pretendían dar una explicación al fenómeno de la naturaleza, intentando casi todas las soluciones de que es capaz la mente humana, Heráclito con una solución evolucionista; los Jónicos materialistas; Pitágoras con los números como esencia de la naturaleza; Anaxímenes, Anaximandro, Demócrito, etc., hubo una serie de tentativas para resolver el problema ontológico; pero después que se han desarrollado estas escuelas, imaginen la situación de un espíritu culto en la Grecia antigua que se pregunta: ¿cómo se resuelve éste problema? Le dirán cómo lo resuelve cada una de las escuelas y que él elija la que mejor le parezca; él no podrá menos que preguntar nuevamente, ¿dónde está la verdad?, ¿y cómo es posible llegar a soluciones tan diversas? Nace así la duda, el escepticismo, la sospecha de que la mente humana no puede resolver este problema y sólo le es dado opinar sobre él.

Eso es lo que vemos al final de este período en Grecia: aparecen los sofistas, Protágoras que dice «el hombre es la medida de todas las cosas»; Georgias diciendo que «no podemos saber nada y si pudiéramos saber algo no lo podríamos comunicar»; es el Escepticismo que tendrá que llevarnos al Renacimiento, si eso fuera posible para el pensamiento humano, precisamente cuando los Sofistas extienden ese «creo» escéptico. En un momento tal, aparece Sócrates a quien los contemporáneos miran como un sofista más, y empieza a decir que no hay tal cosa, los sofistas no sólo socavan la fe en un principio fundamental de las cosas, socavan también los principios de la moral, independizan al hombre de toda obligación que no sea individual; es fácil que no haya una opinión común a todos, hay opiniones individuales, pero por encima de ellas está la *verdad*, y creó un nuevo método para hallar la verdad. Una mente reflexiva como la de Sócrates nota que es necesario ver el camino que se debe seguir antes de especular. Sócrates no dejó obra alguna; Platón y Aristóteles, le son superiores; sin embargo, Sócrates es la personalidad más importante de la filosofía griega, y esta importancia es porque dio el método de la Mayéutica por medio del cual se desentrañaban verdades que, a juicio de él, ya estaban en nuestro espíritu: existen conceptos universales necesarios que todos aceptamos, como el de «causa», al cual no hay mente humana que se pueda sustraer; en lo moral podemos discutir un acto perfecto, pero el concepto de justicia es común a todos los hombres. El descubrimiento del *método* es el gran mérito de Sócrates, después sus discípulos lo utilizan y llegan más allá que él. Vemos pues el desarrollo de una mentalidad filosófica escéptica y un nuevo método a continuación.

En la Historia Moderna se repite este hecho: dentro de la Escolástica se inicia el desmoronamiento, el escepticismo, que es el Nominalismo que decía que «los conceptos universales son *nómina*»; ése es el Movimiento Escéptico que destruyó las bases de la Escolástica y preparó el terreno al Renacimiento, especie de rebelde del espíritu humano, pues la Edad Media estaba subordinada a la *autoridad*: podían los escolásticos discutir, pero al fin había un último reparo que establecía

lo que había de ser verdad o no; el Renacimiento estableció el libre examen y en parte con espíritu original, en parte renovando doctrinas de la antigüedad clásica, pero todo este trabajo del Renacimiento se nos presenta falto de sistema de pensamiento orgánico, nos hace el efecto de una anarquía intelectual en que cada uno afirmaba lo que le parecía conveniente. Sobreviene otra vez la reacción en la Contrarreforma, el desarrollo del absolutismo político; la autoridad de la Compañía de Jesús: pero al margen quedan elementos del Renacimiento que dicen que la razón humana no puede sujetarse a la autoridad, tiene fueros propios.

Pero, ¿cómo debe hacerse?, ¿podemos admitir presunciones más o menos poéticas sobre las cosas? No, la reflexión vuelve a los espíritus: es necesario saber de qué modo se encuentra la verdad, y así se inicia la filosofía moderna con dos obras sobre el Método: Bacon y Descartes. El método de éste es el de la Escuela Racionalista y el *Noum Organum* es para la Filosofía empirista paralela al Racionalismo. Esto ocurrió a principios del siglo XVII, y durante el siglo XVIII se continúa el armado de estos dos métodos para buscar la verdadera filosofía; el Racionalismo con Malbranche, Spinoza, etc.; los empiristas con Bacon, Hobbes, Leibniz, etc.

Pero llegamos a la segunda mitad del siglo XVIII y vemos que sobre la base de Descartes se desarrollaron cuatro sistemas: el Empirismo inglés que parecía tan sólido llega al Idealismo fantástico de Berkley, el Economicismo de Hume; el Empirismo francés; el Sensualismo de Condillac; viene el espíritu crítico de los enciclopedistas y dice que todas esas cosas son simples especulaciones, que tenemos que creer en Dios y si Dios no existe lo inventamos; Voltaire escribe su *Candide* para reírse de todos los metafísicos. En una palabra, es otra vez el derrumbe filosófico, y otra vez vuelve a surgir el hombre que da nueva dirección a la filosofía, saca el espíritu de esa situación y le vuelve a ofrecer otro instrumento para la investigación: ese hombre es Kant que ejerce influencia a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Kant tiene tanta importancia porque ha renovado la enseñanza de Sócrates, de Descartes, de Bacon; así, todo el movimiento filosófico

del siglo XIX está impregnado de la orientación de Kant, que es el Criticismo.

En presencia de estas divergencias, en el esfuerzo para crear una metafísica, y ante la esterilidad de este esfuerzo, Kant dice: «antes de lanzarnos a estas construcciones metafísicas, veamos previamente nuestra capacidad cognoscitiva», es decir, que hace de la Teoría del conocimiento el eje en torno del cual gira toda la especulación filosófica, según resolvamos esta cuestión previa: «qué es lo que podemos conocer y cómo conocemos»; antes de invocar la experiencia, analicémosla y veamos en qué consiste.

Esta teoría de Kant ha de haber sido una ilusión como la de los otros, pero fecunda, y mantuvo la especulación filosófica del siglo XIX.

Kant crea el Método pero no lo aplica, llega a una conclusión paradójica, antinómica: la Metafísica es necesaria porque es una exigencia de nuestro espíritu, pero la Metafísica como ciencia es imposible; es cierto pues, que si nos hemos convencido de que en nuestra mente, con elementos que ponemos, se construye la visión del mundo, sin embargo no creemos que eso sea apariencia, hay una realidad que es el *noumeno* pero a la cual no podemos llegar por medios ni lógicos, ni físicos y tenemos que satisfacer esa necesidad por otros medios. Kant indicó uno: el sentimiento moral que se manifiesta por la responsabilidad de nuestros actos que nos obliga a creer en la libertad y como ésta no existe en la experiencia, es por eso un *noumeno*.

Sus sucesores trataron de ver si, fuera del mundo moral, se encontraba alguna otra manera de salvar el escollo, y de ahí esas construcciones metafísicas post-kantianas que, puesto que Kant dijo que el *noumeno* es incognoscible, trataban de buscarlo no por la razón, que no podemos, sino por la intuición intelectual, por una ilusión mística (sistemas de Fichte, Hegel, Schopenhauer).

El período romántico se esfuerza en ver si a pesar del escepticismo de Kant se podía encontrar una Metafísica, pero sobre el supuesto de que se ha de partir de algo que no sea lógico sino intuición.

El Positivismo dice: si no podemos llegar al *noumeno* renunciemos a la Metafísica, entre la manera *cómo vemos* las cosas y *cómo son en sí* habrá

un abismo, pero ese abismo es infranqueable, de modo que estamos perdiendo el tiempo al tratar de llegar al *noumeno*. Y entonces surge el Positivismo que toma diversas formas en los distintos países: en Inglaterra de llama Agnosticismo; en Alemania Retorno a Kant, esto es, a la negación de la Metafísica.

De modo que en torno a Kant están las dos grandes manifestaciones filosóficas del siglo XIX. Si Kant dijo «La metafísica es necesaria», los románticos quisieron cumplir con esa parte de su testamento; y si Kant agregó: «pero la metafísica como ciencia es imposible», ésa fue la parte que tomó el Positivismo.

Una idea directriz del siglo XIX es la posición crítica; toda la filosofía hasta la fecha descansa sobre la misma base, cualquier autor se ocupa de apoyarse en Kant o de combatirlo, pero en uno y otro caso Kant está siempre presente; y eso es porque nos caracteriza la posición crítica que nos ha dado, con lo cual nos separó del período racionalista que arranca de Decartes; del Idealismo que arranca en Bacon, y que naufragaron en el siglo XVIII.

No es el criticismo la única idea fundamental; a ésta se agrega otra idea directriz que es el segundo factor que tenemos presente.

Por contradictorios y diferentes que sean los sistemas filosóficos, por grandes que sean las contradicciones del Romanticismo y el Positivismo, hay algo común, y es lo siguiente:

Este Universo podemos considerarlo *proyectado en el espacio* o *desenvolviéndose en el tiempo*, y el espíritu ingenuo cree en la existencia simultánea del espacio y del tiempo. De ahí que en la Filosofía —según se tome con preferencia el punto de vista espacial o el temporal— se asienta que el mundo es algo espacial o temporal, dinámico, un proceso que se desenvuelve. Ya en el mundo griego teníamos que Heráclito decía que nada era eterno, que el mundo era un fluir de las cosas.

Si prescindimos del *espacio* y tomamos en cuenta el carácter *temporal*, veremos con preferencia en el Universo un proceso dinámico que se desenvuelve en virtud de un principio metafísico o físico; Hegel dijo «es el devenir un concepto absoluto, metafísico», Spencer por lo contrario dice «es la evolución de una fuerza, de una energía».

Por grande que sea la diferencia entre ambos, lo que domina es la tentativa de explicar el Universo como un proceso. Y esta Teoría de la Evolución es la segunda idea directriz del siglo XIX y del actual.

No hay filosofía contemporánea que no considere el Universo como un proceso. Para Hegel es el *devenir*, para Spencer la *energía* que evoluciona en un ciclo continuo, progresivo y regresivo; para Bergson es «evolución creatriz». Son distintas maneras de ver la evolución, pero el principio es común a todos ellos y es el que prevalece en la filosofía contemporánea, mientras que en la filosofía de los siglos pasados ha prevalecido la concepción espacial (sin que esta afirmación deba tomarse de una manera absoluta).

Los antiguos no dieron a esta idea de la evolución la importancia que tiene hoy, pues no solo en la filosofía sino en todas las ciencias ya no encaramos ningún problema sin el Método Genético, sin considerarlo como algo que crece; ya sea que tratemos de la evolución social del hombre, etc., donde quiera que investigamos, aplicamos este principio.

Deben ustedes tener presente como base general esos dos principios: posición *crítica* y la idea de la *evolución* del proceso universal.

MAYO, 6

La Filosofía Positivista de Comte

Vamos a ver ahora, cómo en el Positivismo, del cual voy a arrancar en este estudio de la Filosofía Contemporánea por ser un sistema que aún podemos decir que actúa, pues representa una posición pasada, pero tan próxima que hace sentir su influencia a cada momento; en el Positivismo, decía, como en todas las orientaciones, hay antecesores, iniciador y sistema.

El primero que a un sistema de filosofía le llamó *positivo* fue Comte en Francia en una obra que abarca seis tomos; en esa obra hay algo que vive, algo importante, pero también una cantidad de trabajo que ya no nos interesa. Sólo nos interesa una parte del primer tomo en que expone las ideas generales de su filosofía, son sólo dos capítulos, escritos de una manera clara, sencilla, de fácil lectura. Esta porción de la obra es importante para comprender el nacimiento del Positivismo. El resto de la obra de Comte son comentarios sobre las distintas ciencias, pero adaptados al estado de la ciencia de 1830 y por consiguiente para la ciencia actual ya no tiene valor.

Además de estos dos capítulos, hay otra parte que tiene interés, y es la que se refiere a la ciencia que creyó haber creado y que llamó *Sociología*. Su Sociología presenta uno de los aspectos fundamentales en que se ha tratado de sistematizar esta ciencia; así, como antecedente del desarrollo posterior de la Sociología, esa parte de la obra tiene todavía interés, pero no tanto para nosotros como para los que se dediquen a

la Sociología. La Sociología de Comte, que trataremos en líneas generales, corresponde más bien a la cátedra de Sociología.

Sobre esa parte de la obra de Comte hay un trabajo que se hizo aquí cuando el doctor Quesada dirigía la cátedra, y que ha sido publicado en un folleto.

En general, poco me he de detener en la biografía de los filósofos, es decir, cuándo nacieron o murieron, etc., es cuestión de interés histórico, pero del que podemos prescindir porque esos datos están en cualquier parte. Nuestro tiempo lo dedicaremos a la filosofía propiamente dicha, pero en el caso de Comte haremos una pequeña excepción porque su vida tiene influencia sobre su filosofía.

Comte nació más o menos hacia 1790, poco después de la Revolución Francesa, de modo que su niñez pasó bajo esas impresiones; pesa además sobre él la influencia de un hogar católico y una educación religiosa estricta; cae su desarrollo en la época del Romanticismo, en que predominan tendencias metafísicas y religiosas, pero él estudió en la Escuela Politécnica, donde se enseña sobre las bases de las matemáticas y demás disciplinas exactas, sin la base de la enseñanza clásica general. Entonces ese hecho de haberse educado en la Escuela Politécnica, la influencia de la Revolución Francesa y de la religiosa de su hogar tiene sobre su espíritu una influencia excepcional. No faltó quien dijera que los inconvenientes de sus sistemas se debían a que ignoraba la Filosofía por haber estudiado en la Escuela Politécnica; este cargo es injusto, Comte se apropió un profundo estudio, un conocimiento de la filosofía en sus diversas manifestaciones. Este ataque que viene de la filosofía profesional, se explica porque Comte pertenece a la serie de hombres eminentes que han creado la filosofía moderna y que son ajenos a la enseñanza oficial y a la Universidad. Es de notar el hecho interesante de que la filosofía moderna no ha sido creada por profesionales: Descartes, Spinoza, Leibnitz, nunca enseñaron en cátedras universitarias, y Descartes se vanagloriaba por ello: «Yo hago filosofía porque me agrada, no porque me paguen»; Leibnitz tampoco se ocupó de enseñar filosofía, tenía intereses enciclopédicos, todas las manifestaciones de las ciencias eran para él interesantes. Esto

en cuanto al Racionalismo, pero en la corriente empirista de la filosofía moderna podemos ver el mismo caso: Bacon era hombre de Estado, era ministro; en Hobbes tenemos el mismo caso y también en Locke; Berkley era obispo, de modo que ninguno pertenecía a la Universidad. Con los hombres de la Enciclopedia pasa lo mismo: Rousseau, Voltaire, Diderot, Helvetius, tampoco son profesionales.

A este grupo de hombres libres perteneció Comte. Debemos hacer una excepción con los alemanes: Kant, etc.; Schopenhauer sin embargo tampoco fue profesional.

Comte es un espíritu libre, perseguido por el oficialismo nunca llegó a tener una posición desahogada; tuvo un empleo en la enseñanza de las matemáticas en la Escuela Politécnica, pero después de conocido su sistema de filosofía, le quitaron el empleo.

De esta circunstancia de desarrollarse un espíritu independiente en el ambiente del Romanticismo, sobreviene en Comte una especie de conflicto; el hombre ve como esa Metafísica no nos conduce sino a vagabundeos, él ve el desarrollo de los estudios positivos, no ha sido pervertido por la divagación, pero ha estudiado una disciplina como las matemáticas, además daba un curso de astronomía; es pues un espíritu educado bajo el prestigio de las ciencias positivas y le repugna la divagación de la ciencia abstracta, decía que la filosofía debía igualarse con la ciencia. Pero al mismo tiempo no puede (renegar) renunciar a sus antecedentes místicos y al ambiente, viéndose obligado a conciliar esta filosofía con un complemento romántico que es la *política positiva*, y después de dar en la filosofía los preceptos científicos como base, en la política nos da una utopía de la mejor manera de hacer la sociedad con la religión; y el hombre que escribió la *Filosofía Positiva* acaba por fundar una religión. Estaba la acción de la Escuela Politécnica y del Romanticismo reinante sintetizada en ese espíritu.

Una prueba de su romanticismo es su episodio amoroso con Clotilde de Vaux, de la que quedaron algunas obras sin importancia, creo que una novelita, sin embargo sobre el espíritu de Comte ejerció una verdadera fascinación, una pasión violenta, él idealizó la figura de Clotilde de Vaux, hizo de ella una construcción suya e incorporó des-

pués en su vida el recuerdo de esta mujer que murió a los dieciséis meses de haberla conocido: todos los años en el aniversario de su muerte iba al cementerio y le leía un informe sobre el progreso del Positivismo: un filósofo positivista no se comprende a quién podía dirigirse en estas lecturas si no creía en la supervivencia del alma.

Esta doble construcción de la Filosofía Positiva y de la Religión para la Humanidad, ha hecho suponer que hay una contradicción en las dos fases de la vida de Comte, lo que yo no creo, ni creo que estuvo equivocado al suponer que su filosofía positiva necesitaba un complemento religioso. Comte decía «no se construye nada mientras no se haya reemplazado»; por eso él quería destruir la Iglesia Católica, que a pesar de todos sus defectos, respondía a ciertas necesidades del espíritu humano y había que suplirlas. Lo raro es que Comte era en el fondo un alma prosaica, completamente sin vuelo poético, y a eso se debe el fracaso de su religión, pues se limitó a una especie de parodia o de plagio de la Iglesia Católica: creó un calendario en el que reemplazaba los nombres de santos por los de los hombres de ciencia; instituyó ritos, sacramentos, días de fiesta, y erigiéndose a sí mismo en gran Pontífice, celebraba ese culto en una capilla en que la imagen de Clotilde de Vaux ocupaba un puesto más o menos semejante al que ocupa la Virgen en los altares de la Iglesia Católica.

No es difícil darse cuenta en qué consiste la Filosofía Positiva porque son pocos los principios fundamentales: en primer lugar, no hay Metafísica, de modo que no tenemos otra realidad que la que nos es dada efectivamente; como seres formando parte del Universo que somos, tenemos una realidad y esa es la única; entre la realidad que conocemos y la realidad efectiva hay un abismo sin duda, pero ese abismo para nosotros es infranqueable. Esto es más o menos lo que dijo Kant: tenemos el conocimiento fenomenal (fenoménico), pero el *noumeno* es incognoscible y no hay Metafísica como ciencia; la metafísica como fe, como posición práctica podrá existir, pero como ciencia no. Comte lleva este pensamiento a sus últimas conclusiones y afirma que no hay Metafísica como ciencia ni como ninguna otra cosa: «El conocimiento de la primera causa y de los últimos principios no nos es accesible».

Y como éste conocimiento de *causa* es el que más fácilmente lleva a conclusiones metafísicas, él quería eliminarlo: «Las causas no las conocemos, lo que tenemos que hacer es observar».

Hay una vieja definición de Aristóteles que dice: «el conocimiento científico es el conocimiento por las causas». Pues bien, el pensamiento de Comte es que eso también es Metafísica, que no debemos hablar de *causa* sino de leyes obtenidas por la observación y el experimento; él se pregunta cómo podemos conocer este mundo y encuentra que solo por medio de la ciencia, y por consiguiente es inútil toda otra manera de darnos cuenta del modo en que se desarrolla esta realidad que nos rodea.

Hay tres maneras de interpretar la realidad y las tres las ha empleado la Humanidad; esos son los tres estadios del conocimiento: teológico, metafísico y positivo. Estos estadios no conforman una evolución externa, ni siquiera interna del espíritu humano: son sólo del conocimiento.

En el primero, por la tendencia antropomórfica nos inclinamos a personificar los hechos y fenómenos naturales: en presencia del rayo imaginamos la deidad que lo arroja, Júpiter, por ejemplo, para los griegos que con su gran fantasía crearon una mitología en la cual toda la naturaleza estaba animada por seres. Claro que las mitologías no ocupan todas el mismo grado, pero siempre lo personificado es el pensamiento que en ellas domina.

Después de este *estadio* viene, según Comte, el metafísico en el cual estas personificaciones son reemplazadas por conceptos abstractos, y en vez de *Dios*, decimos la *causa eterna, sustancia, energía, causa sui* de Spinoza, etc.

Pero esto tampoco nos da una interpretación satisfactoria y el único conocimiento es el que nos dan los métodos científicos, el conocimiento *Positivo*; y si hemos de seguir haciendo Filosofía es para mantener una noción entre las ciencias, y en ese caso la filosofía no puede ser otra cosa que la interpretación de los últimos datos a que nos lleva la Ciencia.

Con esto Comte dio un pensamiento que hizo influencia grande y predominó en el siglo XIX, y aún puede decirse que dura.

No es que este pensamiento fuera del todo nuevo. La Filosofía siempre ha estado vinculada a las ciencias; un filósofo de la antigüedad no distinguía entre su filosofía especulativa y los conocimientos positivos que tuviera; para Platón las matemáticas eran una filosofía; Aristóteles para estudiar la realidad estudiaba la astronomía, la biología y los hechos de la naturaleza, de manera que es tan filósofo como naturalista. En los tiempos modernos también ha estado la filosofía vinculada a las ciencias, pero en el sentido de que no se separaban bien ambas investigaciones, o mejor dicho, la investigación científica y la especulación filosófica; es decir que si la filosofía no ignoraba la ciencia era porque no la sabía separar bien de la filosofía.

Comte estableció bien el dominio de la ciencia y declaró que fuera de ella nada se podía resolver. Hecho muy importante sobre todo en la época del Romanticismo; no tanto en Francia, donde la ciencia propiamente dicha se había constituido de una manera propia, pero en Alemania la filosofía romántica invadía continuamente el terreno de la ciencia empírica al punto de que Hegel a fuerza de dialéctica, pretende resolver todos los fenómenos naturales. Así es que la protesta de Comte era muy oportuna; y es de sentir que esta afirmación de Comte todavía no se haya impuesto de una manera definitiva y haya tendencias a mezclar ciencia y filosofía.

Es indiscutible la afirmación de Comte al decir que no hay más que la ciencia y que la filosofía no tiene ningún papel que desempeñar, es discutible, pero se explica en el iniciador de esa posición el empeño en llevarla al extremo como todos los iniciadores.

¿Hemos llegado al estado *Positivo*? Estamos en vías de llegar, según Comte, la ciencia tiene que imponerse por sus resultados tan claros; pero de hecho todavía no hemos llegado. Hay diferencias en las ciencias: algunas ya son perfectamente positivas como las Matemáticas, otras están próximas a serlo como la Mecánica, la Física; pero en la Química y sobre todo en la Biología, y en las que tratan del hombre ya sea como individuo o como formando parte de una colectividad, todavía no

hemos llegado, pero hemos de llegar; el Positivismo tiene que imponerse y desalojar todos los entes de razón.

Es de gran interés ver qué es lo que abarcan las ciencias y cómo se debe clasificarlas, de modo que después de la teoría de los *tres estadios*, el principio más importante de Comte es la clasificación de las ciencias:

Para Comte no están las ciencias unidas ni por el objeto ni por el método, pero sí por una finalidad común que es: encontrar la *Ley* de los hechos. No teniendo todas las ciencias un objeto ni un método en común, es necesario clasificarlas entonces y ver cómo se armonizan unas con otras, y al hacerlo Comte hace una jerarquía de las ciencias de tal modo que las primeras son las más amplias, pero también las más simples; y las últimas son las más restringidas, pero también las más complicadas. Y así establece una escala de seis ciencias: al principio, como la más amplia y la más simple de las ciencias, coloca las Matemáticas, le siguen la Astronomía, la Física, la Química, la Biología, y por último la Sociología que es la más restringida y a la vez la más complicada. Las Matemáticas son la base de esta jerarquía, ella forma a todas las otras ciencias y el ideal de éstas es llegar a una expresión matemática.

MAYO, 8

Análisis de la obra de Comte

En síntesis, la obra de Comte contiene:

-La negación de la metafísica.

-La teoría de los tres estadios, que nos obliga a considerar que no hay otro conocimiento distinto al científico.

-La jerarquía de las ciencias sobre la base de las matemáticas.

Y por último,

-Toda esta jerarquía tiene por objeto servir de base para un desarrollo de la Sociología científica que tenga el mismo valor que las ciencias naturales, es decir cuyo objeto sea encontrar las leyes de la convivencia humana.

Tan fija estaba en él esta naturaleza de la Sociología que quiso llamarla *física social*. Conocidas las leyes de la Sociología creía hacer con ellas lo mismo que con las físicas, las aplicaríamos y podríamos encontrar una organización social que descansase sobre leyes físicas. Comte convino que no podría llevar la Sociología al estadio positivo de otras ciencias más antiguas: él sin embargo en los tres últimos tomos de su *Filosofía Positiva* desarrolla extensamente e insinúa la manera de la organización social, y en la *Política Positiva* termina esta futura organización agregando el concepto de una religión. Porque Comte descubre que esta filosofía positivista no da sino una interpretación del mundo objetivo, pero como quedan en el alma humana necesidades no satisfechas con esta contemplación científica del Universo, tenemos que salir, dice, del

estado metafísico para ir al positivo, pero nada se destruye si no se reemplaza; entonces para destruir esas viejas supersticiones religiosas, que no han sido creadas al acaso sino que han surgido como una necesidad de nuestra mente, hay que rehacerlas con una religión de carácter positivo y que no tenga su objetivo en algo trascendente sino en algo de este mundo.

Qué finalidad le podía dar si no la misma de su filosofía que tenía por objeto último el construir la sociología como ciencia natural para dar la organización perfecta de la Humanidad, y esta organización debemos afirmarla sacándola del terreno puro intelectual y animándola del sentimiento propio que vincula unos hombres con otros; luego, la religión es el complemento de la filosofía positiva: lo que ésta ponía satisface las exigencias de la conciencia; la religión es una exigencia del corazón.

Para abordar este desarrollo del Positivismo de Comte hay que recordar el desarrollo de la vida personal de Comte porque en ella se refleja un estado especial de la situación intelectual de principios del siglo pasado. Comte llevó una vida accidentada, pero no rara sino semejante a la de muchos contemporáneos suyos.

Nació a fines del siglo XVIII y su niñez se desarrolló bajo las impresiones de la Revolución. Pertenecía a una familia católica y recibió una educación muy religiosa, lo cual quiere decir que al mismo tiempo que en el ambiente estaba la influencia de la Revolución, en su hogar había la tendencia contraria. Su educación se verificó en la Escuela Politécnica en que se enseñaban las ciencias exactas con finalidad técnica; allí desarrolló las tendencias matemáticas de su espíritu. Se ha dicho que por haberse educado allí no conocía la historia de la filosofía: este cargo es, a mi juicio, injusto; Comte no tenía las modalidades de un profesional universitario y no había hecho el estudio metódico, erudito, de los sistemas filosóficos, pero los había penetrado perfectamente bien, lo cual no debe extrañarnos porque la filosofía moderna es obra de hombres ajenos a la Universidad y a la enseñanza: Bacon era un canciller de Estado, Locke era médico, Hume el gran escéptico, era historiador y se ocupó de misiones políticas. Los rumbos nuevos

que tomó la filosofía siempre han venido de afuera, no del gremio filosófico.

El ambiente romántico del siglo XVIII se manifiesta aun en los representantes del socialismo extremo; Saint Simon pone en sus doctrinas el elemento místico religioso, y sus discípulos quisieron fundar una religión; Fourier imaginó los *falansterios*, creación utópica de gentes que podían construir un núcleo autónomo en el cual todo el mundo podía vivir con poco trabajo. Nace esta época de Romanticismo por el deseo de mejorar la situación del hombre, de ahí una serie de utopías como la de Hobbes en Inglaterra que imaginó construir comunidades para las cuales hizo un ensayo en Norte América, en ellas debió aplicar teorías comunistas y gastó un dineral en esa tentativa.

La tendencia a ocuparse de cuestiones sociales estaba pues en el ambiente; el ambiente místico había dado lugar al espiritualismo, creación del catolicismo romántico aún dentro de los que se separan de los románticos. Así se apodera de un espíritu prosaico como el de Comte, que debe haber tenido un desequilibrio mental. Él creó una religión que muy pocos siguieron: su discípulo Littré aceptó su filosofía, pero no su religión, creyó que era un extravío.

Sin embargo yo creo que la creación de la religión está en la personalidad genial de Comte, responde a ella; la creación de esa religión no fue obra de un mal pensador, sino la convicción de que las viejas formas religiosas ya no podían satisfacer al espíritu humano y que era necesario no sólo destruirlas sino reemplazarlas con la finalidad de establecer entre los hombres una vinculación pacífica y amorosa.

Se le criticó diciendo que la religión debía ser trascendente y era por lo tanto un absurdo convertir éstas cuestiones positivistas en cuestión de sentimiento; a mí no me parece convincente esta objeción del absurdo porque todas las religiones están basadas en él y eso no las ha dañado, de modo que ese hecho no es un cargo. En la misma época de la religión de Comte, cuya visión era clara y metódica, en Norte América J. Smith fundaba la secta de los «*mormones*» sobre las diez tribus que se habían desterrado, él mismo murió mártir de esa religión absurda y su reemplazante llevó esos creyentes al desierto y dominó una región

salvaje civilizándola; de manera que si una cosa tan fantástica como la fundación de los Mormones ha podido prosperar, ¿por qué no la religión de Comte? A mi juicio si ésta falló fue porque a Comte le faltaba la capacidad creadora para esta obra, porque no tenía la suficiente inspiración poética, era un hombre positivo, era el creador de la *Filosofía Positiva*; entonces se limitó a copiar, plagió toda la organización externa a la Iglesia Católica: hizo un calendario, instituyó un culto con sacramentos, oraciones, mitología, etc., y desempeñó él las funciones rituales; al haberse atendido demasiado a éste molde, el no haber sido capaz de una creación genial y propia, es, a mi juicio, la razón de que fracasara ese movimiento. Sin embargo, algunos éxitos tuvo: en París subsiste todavía la Iglesia Positiva, en Inglaterra tuvo algún tiempo una sucursal; pero donde la tuvo más tiempo fue en el Brasil con un núcleo pequeño de gentes seleccionadas, de manera que aunque pocos, ellas prepararon la república y ejercieron gran influencia cuando la República siguió al Imperio, todavía el lema del Escudo es «Orden y Progreso» tomado directamente de Comte, cuya aspiración no es *libertad y progreso*, sino *orden y progreso*, y todavía Jorge de Medeiros, que gobernó en Río Grande hace veinte años, era un representante de Comte.

Comte tenía aversión al Renacimiento y a la Reforma, continúa la teoría de Saint Simon de que en la Humanidad hay períodos orgánicos y críticos; en la Edad Media había sido orgánico, y el Renacimiento y la Reforma no habían sino destruido esa uniformidad intelectual sin reemplazarla y la Revolución es uno de esos movimientos que no conducen más que a la anarquía que es la peor de las situaciones: debe siempre reemplazarse la autoridad que cae, así pues que caía la Iglesia Católica debía reemplazarse con otra.

Era contrario al libre examen, al derecho de la conciencia humana: «¿Acaso en la astronomía podemos hacer uso del libre examen? ¿Lo pedimos en la física y en la química? Así en sociología no debe haber opiniones libres, porque esa organización política va a fluir también de las leyes», así es que negaba la pretensión de formar una opinión individual. Llevaba esto a extremos casi ridículos: quería eliminar de las ciencias el concepto de *causa*, la ciencia, según él, debía sistematizar los

hechos: la *causa* era un concepto metafísico que no debía entrar en la ciencia, las primeras causas no son conocidas y las remotas no nos interesan; así no quería que se hicieran investigaciones acerca de las materias que había en las estrellas, y como se descubrió el método espectral que servía para eso, dijo que tal trabajo no nos debía ocupar y hasta había pedido el auxilio de la policía para impedir que un hombre de ciencia (¿Roucaud?) se ocupara del estudio íntimo de las moléculas porque eso no tiene explicación ninguna y no debe estudiarse.

Así pues nos explicamos el fenómeno de que en Comte haya por una parte la solución positiva de su problema filosófico, y por otra la creación de una religión: para evitar el espectro que tanto temía de la anarquía intelectual.

Según Comte, la sociedad debe organizarse así: en la base, la masa de la población que trabaja, los obreros, sobre esa base los capacitados que la dirigen, los industriales, y por encima de todo esto los sacerdotes de la ciencia subordinados al supremo pontífice. Y Comte cometió la ingenuidad de desarrollar este plan: dividió Europa en estados, fijó el número de pontífices y hasta se ocupó de los emolumentos que debía darse a cada empleado; porque Comte vivía en la idea que eso se iba a hacer en vida suya. En esa organización no hay ninguna libertad para el individuo, Comte decía que el individuo era una abstracción, que no existe más que la sociedad, y llegó hasta a decir que el hombre no tenía derecho ninguno «el hombre sólo tiene deberes que se los señalan los que están habilitados para ello» (extraordinaria teoría en un hombre de la Revolución en que se proclamaban los «Derechos del Hombre»). Como el hombre no tiene derechos, continúa Comte, tampoco tiene egoísmo, debe animarlo únicamente el sentimiento de estar al servicio de la comunidad de sus semejantes, y, siguiendo el plan que se había trazado para reemplazar el egoísmo creó el *altruismo*, palabra inventada por él. Esta ciudad científicamente dirigida por los hombres de ciencia debía estar animada por este sentimiento religioso del *altruismo*.

De manera que la finalidad de la organización de Comte está en esta fórmula: «El Orden por fundamento, el Amor por medio y el

Progreso por fin». En conjunto se llamaba esta utopía *sociocracia*; pero asoman aquí ideas que después se han desvinculado: unos tomaron una parte de la doctrina de Comte, otros, otra; unos tomaron la idea de una unidad de gobierno y otros la de que el hombre no representa nada y que el individuo tenía que desaparecer dentro del gran mecanismo colectivo.

Comte no podía prosperar con este sistema; a duras penas tuvo un puesto en la Escuela Politécnica, que perdió a causa de sus ideas, pero nunca consiguió una cátedra, después de la publicación de su *Filosofía Positiva* hizo que le quitaran el puesto en la Escuela Politécnica, se ganaba la vida con lecciones particulares; esta situación se la crearon los académicos de su época; ¡y Comte creía que estos sabios iban a gobernar el mundo de otra manera, de acuerdo con sus teorías! ¡Hubiera sabido lo que es bueno si llegaban a gobernar!

Pero si en todos estos ideales Comte fracasó, sin embargo persistió la posición positivista. Seguidores de Comte no ha habido casi, salvo el pequeño grupo que seguía la religión del filósofo; en cuanto a la teoría de los tres estadios y la jerarquía de las ciencias, tampoco tuvieron influencia; lo que quedó fue el gran movimiento que sugirió la iniciativa de Comte. No ejerció mayor influencia porque desconoció una de las ideas directrices del siglo XIX: el principio de la evolución; Comte tenía una visión estática del mundo a pesar de proclamar un progreso infinito; tenía una visión histórica, pero eliminó la evolución de todos sus conceptos, la evolución histórica y sobre todo la geológica le parecía que eran investigaciones de *causas* remotas; la evolución biológica, la evolución de las especies vivas le parecía una fábula, a pesar de que ya Lamarck la había enseñado.

Por todo eso su sistema no fue el dirigente del Positivismo, sino que es un caso dentro del Positivismo. Sin embargo, no por eso dejó de ejercer una gran influencia en la primera época del Positivismo, en la época en que pugnaban por vencer las posiciones románticas. El ideal de la Humanidad, que había él querido convertir en sistema religioso, también le sobrevivió, pero desvinculado de la religión como ritual.

MAYO, 13

Momento histórico de Comte

Comte fue el creador del primero de los grandes sistemas positivistas, y como esta sistematización nace en una época en que predomina la tendencia romántica, está impregnado de esa misma tendencia y no podía esperarse otra cosa de un primer ensayo de sistematización. No debemos suponer que el positivismo surgiera aislado; lo expresado en su sistema ya estaba en muchos espíritus, era un proceso histórico necesario y por lo tanto destinado a triunfar.

El Positivismo muere de sus propios extremos, es decir, por haber extremado la especulación metafísica y eso en una época en que las ciencias positivas van adquiriendo esencial importancia. Luego sobreviene un cambio brusco que repentinamente, en el transcurso de diez a quince años, invade todos los países de cultura europea. Este período romántico se caracteriza por una nueva orientación que inició Comte. Tomemos dicho movimiento con sus manifestaciones en la actividad espiritual. En la literatura francesa el gran movimiento romántico está representado por Lamartine, Víctor Hugo, Gautier, etc., quien tiene su gran momento de apogeo, pero eso pasa. Así ocurre que la vida de Víctor Hugo se prolonga hasta los 80 años, pero es sólo Hugo que se sobrevive, y cuando retorna a Francia de su ostracismo en 1870, hacía tiempo que el Romanticismo había sucumbido y había sido reemplazado por nuevas tendencias literarias; entonces ya se destacan escritores como Flaubert, Maupassant y Zola, representantes de

la Escuela Naturalista. Pueden sí haber sobrevivido algunos filósofos y algunas enseñanzas preceptuadas por la antigua tendencia, con el Espiritualismo ecléctico de Cousin, pero cuando muere Víctor Hugo la teoría romántica había desaparecido por completo.

El Positivismo no pudo ser la obra exclusiva de Comte; fue el momento histórico que debía realizar el pensamiento europeo. No es pues de extrañar que al lado de Comte haya una serie de otros hombres que llevan orientación semejante pero sin llegar a sistematizar con su misma eficacia el pensamiento filosófico. El mismo Positivismo en la forma que le dio Comte no alcanzó en Francia éxito extraordinario, sino como movimiento inusitado en torno al cual se reunieron varios espíritus selectos, pero muy pocos lo aceptaron en toda su integridad. La Iglesia fundada por Comte tuvo pocos adherentes; entre sus discípulos La Fitte lo reemplazó en las funciones de gran pontífice en la religión de la Humanidad. Sin embargo el principal discípulo de Comte fue Littré que no aceptó la parte religiosa del positivismo por él propuesto; sino únicamente la parte filosófica y científica, eso sí, aceptando con plena conciencia la teoría de los tres estados y la jerarquía de las ciencias y en general todo el sistema científico sostenido por Comte. Pero Littré así como La Fitte tampoco fue creador, se mantuvo simplemente como discípulo, adquirió celebridad más bien por sus obras de erudición sumamente importantes y no como creador que incorporase al movimiento positivista nuevas ideas.

Al lado de Comte hay que mencionar algunos de sus discípulos directos, como Saint Simon y otros, que se perdieron en el romanticismo descalabrado, ejerciendo una fugaz influencia. Otro espíritu que interviene en este movimiento es Thierry, quien al lado de sus manuales de historia inicia por cuenta propia un movimiento romántico positivista. Thierry cree que la filosofía debe tener por base la ciencia y no la metafísica o la finalidad o la creencia en un más allá trascendente, sino que debe encarar los problemas que interesan a la Humanidad. Pero su doctrina está impregnada de verbalismo retórico y llega a una de esas manías absurdas, en que todas las cosas están regidas por *causas*

pitagóricas, por el número tres. Se valen de la división trinitaria para construir sistemas más o menos fantásticos.

En nuestro país el Positivismo no nos llega en la primera forma, es decir la de Comte sino en la de Pierre Lerroux (la juventud que formó la Asociación de Mayo: Gutiérrez, López; Alberdi tiene una noticia de este movimiento por las obras de Lerroux), quien ejerció sobre ellos considerable influencia y dio a su mentalidad o les conservó una tendencia a ocuparse en primer lugar de los problemas de carácter social que realmente eran los más interesantes para la incipiente nacionalidad.

En la misma época un hombre joven publicó un opúsculo, verdadero panfleto acre, irónico, satírico que criticaba la filosofía dominante en Francia, el Espiritualismo ecléctico. El principal representante de esta filosofía predominante era Cousin, de grande autoridad filosófica y como maestro.

Cousin era uno de esos hombres que aparecen de tanto en tanto en la historia de la Filosofía y que ejercen enorme influencia sobre sus contemporáneos para quienes resulta el filósofo del momento; la posteridad acaba por prescindir totalmente de ellos. Así en Alemania (siglo XVIII) Wolf solo fue un gran docente que no aportó nada nuevo al Racionalismo. Cousin aparece como hombre de extraordinaria erudición, extrema facilidad de palabra, en fin, un escritor de méritos propios, empaado en las cuestiones filosóficas, pero sin capacidad creadora. Construye un sistema que condensa las influencias del ambiente, un método que él mismo llama *ecléctico*. Él toma distintos sistemas filosóficos pertenecientes a las doctrinas más opuestas, exóticas, para sacar conclusiones en las cuales parecen conciliarse. Con elementos tan dispares crea una especie de situación conciliadora. En cambio a Cousin le debemos una edición francesa de Platón a quien consagró un estudio esencial; también admiró a Descartes y conocía a Kant y Hegel; con éste fabricó un Eclecticismo destinado a mantenerse como forma, como conquista de la filosofía. A veces se decía que la posición de Cousin era la del Cristianismo, otras veces, que casi corresponde a un panfleto, era cuestión de expresiones más o menos vagas que permitían interpretar un pensamiento, cuando afirma «el alma

es una manifestación del espíritu, distinta de la materia», o cuando establece la «inmortalidad del alma» o emite una serie de afirmaciones que pueden considerarse racionalistas, pero que podían amoldarse a las enseñanzas del espíritu ortodoxo dadas en los institutos oficiales. A pesar de no hacer profesión del catolicismo restaurado, pudo dirigir la enseñanza pública sin chocar con él. Cousin, pues, no ha dado impulsos nuevos al desarrollo del pensamiento filosófico.

En esto aparece un escritor que hace acerba crítica a toda esta orientación filosófica y proclama al mismo tiempo e insinúa la necesidad de salir de esta Metafísica que es un «engaño bobos», que carece de fundamento, un arreglo con las viejas supersticiones revestidas de alguna filosofía. Me refiero a Hipólito Taine, uno de los representantes más ilustres de la época positivista en Francia, aunque no siga a Comte. Precisamente cuando hablamos del Positivismo francés dije que al comtismo hay que considerarlo aparte. En realidad no podríamos citar ninguna obra esencial de Taine que exponga sistemáticamente su pensamiento. A pesar de que su filosofía esté en todas sus obras, hay una sola estrictamente filosófica, que viene a constituir un tratado de psicología, *La Inteligencia*. El Positivismo de Taine se distingue bastante del de Comte. No hace cuestión de la jerarquía de las ciencias, ni cree en la teoría de los tres estados, por esta razón que explica por qué la filosofía comteana no llegó a imponerse. Taine ya tiene conocimiento del movimiento filosófico Positivista de Inglaterra y además conocía la filosofía de Hegel, por todo lo cual incorpora a su manera de ver el concepto de la *evolución* negado por Comte. Esta idea presta naturalmente a la filosofía positivista un carácter completamente nuevo y distinto del que le diera Comte; pero Taine cree también que ante los problemas que se presentan a nuestro espíritu no tenemos más que una solución empírica, y afirma la sistematización indispensable de los hechos por la exploración de los factores naturales que intervienen en todo proceso. Y esto que, para las ciencias naturales era una verdad trivial, tenía para Taine grande importancia al aplicarlo a los estudios históricos, estéticos y literarios. Así trataba de explicar los hechos históricos por los factores reales que actúan sobre el individuo: la raza, la

herencia y lo que caracteriza principalmente a Taine, el medio ambiente. Es una tendencia a eliminar la acción espontánea y libre del hombre, demostrando que todos nuestros actos están determinados por hechos fijos. El individuo no elige la raza a que pertenece, ni la herencia particular que le corresponde, ni el medio en que tiene que desarrollarse, son todas influencias ajenas a nuestra voluntad, las cuales determinan nuestro pensamiento y acciones.

En las primeras clases dije que el Positivismo pasa en su evolución histórica por tres períodos: 1. Naturalista. 2. Psicológico. 3. Decadencia.

Aquí en Taine encontramos manifestaciones del período naturalista: es el «Milieu» que determina nuestra acción. Como ejemplo tenemos la historia que escribe sobre *Orígenes de la Revolución francesa* y sobre la Revolución misma y el Primer Imperio de Francia; en esas obras hizo gran acopio de datos extraordinarios; jamás se dio el caso de una laboriosidad tan intensa para examinar los archivos y demostrar luego que todos esos hechos históricos no estuvieran determinados por la libre voluntad de los hombres sino por razones externas que obran sobre la colectividad francesa. Hay sin embargo en el espíritu de Taine ciertas reservas mentales acerca de la posición positivista como la única para explicar los hechos. No desconoce que esta explicación es relativa, y no satisface al espíritu humano. Desconoce nuestra capacidad para realizar la metafísica pero no su necesidad. Tan es así que puede demostrarse en su obra que dicho concepto de la evolución no es puramente el de la evolución física, como encontramos en Spencer, sino que a veces, reviste en Taine las caracteres del *devenir*.

Al lado de Taine es forzoso mencionar a Renan, primero destinado a hacerse sacerdote, la Teología y el método escolástico le pareció «ciencia muerta» y por no vivir en un «cementerio intelectual» se emancipa de esa dirección llegando a ser uno de los más grandes del siglo pasado y al mismo tiempo un erudito. En Renan la posición positivista es menos segura que en Taine; el Positivismo del primero resulta algunas veces más falso; parece que afirmara simplemente que no hay ningún más allá, en cambio en otros momentos se diría que está impregnado hasta de una intuición mística. Es un espíritu más

fluctuante, más deseoso de respetar todas las opciones y reconocer a cada uno sus derechos, inclusive a las supersticiones de las religiones: así describe la vida de Jesús tratando de destruir una leyenda religiosa, pero sin ninguna nota agresiva, más bien impregnado de un profundo respeto, casi místico, pero esa personalidad, le costó ataques —sus ideas fueron causa de la pérdida de la cátedra de Hebreo en el colegio de Francia— considera a Jesús como personaje histórico y no ofende las creencias de los que suponen otra cosa.

Su posición resulta la de un escéptico sin ánimo batallador que dilucide las distintas cuestiones sobre los motivos que determinan los hechos, dejándonos una impresión vaga sin solución ninguna. Si bien ejerció sobre sus contemporáneos una influencia extraordinaria planteando problemas y cosas en terreno fuera de lo dogmático, son influencias que pudieron perturbar, pero sin afirmar ideas determinadas que nos permitan decir que Renan incorpora tal o cual idea nueva al Positivismo.

No podemos pensar que fuera representante del naturalismo porque Renan o desconoce esas influencias o no les da importancia exclusiva; sino que a veces, penetra las conciencias de los personajes y busca allí los motivos de sus actos: no hace del hombre un autómatas, aunque sin tomar posición decidida y clara en ningún terreno.

Renan es uno de los representantes más conspicuos del Positivismo francés.

Luego se inicia una nueva época que responde a un cierto cambio de posición filosófica; pasamos de la faz naturalista del Positivismo, a la psicológica. Esta faz si bien no se inicia en Francia, allí se la apropiaron rápidamente. Como representante del nuevo movimiento tenemos que mencionar a Ribot. Sus primeras obras se llaman, una *La psicología en Inglaterra* y otra *La psicología en Alemania*, por ellas llevó al conocimiento de la intelectualidad francesa y propagó al resto del mundo la orientación moderna y experimental de la psicología e inicia una tendencia que debía acentuarse por aquellos años: los hombres renuncian a la generalización, a la construcción de grandes sistemas para interpretar los conocimientos científicos y prefieren concentrarse sobre algunas

disciplinas filosóficas en particular. Parece que la filosofía fuera a disolverse en psicología, lógica, estética, sociología, etc., a manera de disciplinas independientes que emplean sus métodos y llegan a consecuencias propias. El concepto de una filosofía que abarque todo el conocimiento filosófico se pierde, y en Francia, la misma investigación filosófica se basa en la psicología y sociología.

Sin embargo no aparecen novedades en ideas que signifiquen nuevos rumbos del pensamiento, sino aplicaciones de la posición positivista y sus distintas disciplinas. Así Ribot opone a la vieja psicología racionalista de Cousin, que quiere descubrir las funciones del alma por introspección, una psicología *sin alma*, lo que interesa es el carácter de las funciones de nuestra actividad psíquica y no estudiar el alma por introspección que puede inducirnos al engaño, sino experimentalmente, por observaciones empíricas, para establecer relaciones entre las funciones psíquicas y orgánicas, y éstas relacionadas con la anatomía de nuestro cuerpo. Se inicia el estudio de los centros nerviosos en relación con las funciones psíquicas que desempeñan. Se intenta transformar la psicología en ciencia natural y si es posible en exacta; lo que lleva a desconocer que los hechos psíquicos pudieran ser de otra naturaleza que los orgánicos o físicos en el concepto de la unidad científica, para incorporar la psicología en otras ciencias naturales. Igualmente se procede con la sociología: se sigue el primer impulso de Comte en la época romántica al encontrar la base y las leyes de la convivencia social para sacar consecuencias necesarias y aplicables a la organización política de la sociedad humana, naturalmente tratando de explicar los hechos sociales, también únicamente por motivos objetivos, por influencias del medio, la herencia, etc., la organización social creen que se deriva del contacto de hombres dentro de un grupo con prescindencia del sujeto, como si éste obedeciera exclusivamente a estas influencias (del medio, raza, etc.), pero sin intervenir las influencias psíquicas personales. La teoría psicológica de Tarde está fundamentada en los principios de la imitación, es decir que existe en nosotros una tendencia marcada a imitar los hechos que por algún motivo se nos imponen. Uno de los ejemplos más típicos sería la moda.

Encontramos generalmente que el instinto de imitación induce a modificar los hechos humanos.

Al disolverse la filosofía en distintas disciplinas, la Sociología toma este carácter positivista lo mismo que la Psicología. Pero tenemos que ver si los resultados corresponden a las grandes esperanzas con que se inició este movimiento. En la concepción sociológica es donde se marcan las divergencias de los grandes representantes del Positivismo. A pesar de su base común llegan a conclusiones opuestas: veremos nacer la sociocracia de Comte que dice «el individuo es una abstracción, la sociedad es todo»; para Spencer en cambio la sociedad es un mal, lo más importante es mantener los derechos del individuo, y entre ambos polos veremos surgir otros sistemas tan distantes entre sí como estos.

Sistema Naturalista. Spencer

Me ocuparé del segundo de los grandes sistemas en los cuales se ha expresado el pensamiento del Positivismo. Ya presenta diferencias notables con Comte, si bien como él pertenece a la primera época del Positivismo, que es la Naturalista, en la que parte del mundo objetivo. Este segundo sistema aparece veinticinco años después de Comte y ya no presenta esos resabios románticos del sistema comteano; este segundo sistema se lo debemos a Spencer, hombre de una inteligencia profunda y metódica, pero sin inclinaciones a la divagación o sentimentalismo, de manera que factores de ese orden no perturban su pensamiento.

Hay una analogía entre Spencer y Comte: éste se educó en la Escuela Politécnica, al calor de las ciencias exactas y Spencer era ingeniero, intervino en algunas construcciones de vías férreas y otros trabajos de su carrera, de manera que como Comte, era un hombre formado en las ciencias exactas. Sin embargo no hay en Spencer una tendencia matemática tan marcada como en Comte, pero él conoce el valor de las matemáticas y sabe que toda ciencia tiene que aspirar a la fórmula matemática. Como es posterior a Comte, se ha dicho que recogió el pensamiento de éste; cuando juicios de esa naturaleza llegaban a oídos de Spencer, se indignaba, no quería pasar como sucesor de Comte, y quizás en algunas de las clases próximas haré notar las diferencias que él establecía entre su sistema y el de Comte; a mi juicio tenía razón, su

filiación es clara, viene del Positivismo, pero no por intermedio de Comte: un elemento positivista se ve en toda la filosofía inglesa desde Bacon, es cierto que éste no elimina la Metafísica como ciencia porque en su época no era posible, pero para él la filosofía tenía por objeto explicar las ciencias, su objeto era pragmático; el *Novum Organum* no es más que la metodología de las ciencias físicas valorando la experiencia y el experimento, y sus continuadores mantienen esa posición, de manera que ella es tradición antigua en la filosofía inglesa que viene a recoger Spencer.

Hay en éste una influencia que viene de otro orden de hechos: al final del siglo XVIII, cuando el Empirismo inglés dio cuanto podía dar y empezaba a agotarse, aparece Hume, el gran escéptico, que hizo la crítica del Empirismo y el Racionalismo. Hume criticó [no] superficialmente los resultados de la filosofía empírica, sino las bases de ella, los conceptos universales que emplea, entre ellos el de *causalidad*; y Hume llega a que este concepto de la causalidad, es un concepto de cuya naturaleza no podemos darnos cuenta, que no representa sino la sucesión observada entre dos hechos que, como se repiten siempre en esa sucesión, «por costumbre» la consideramos como establecida, pero no sabemos en qué consiste este hecho causal. La crítica de Hume es poderosa, dio lugar a la reflexión de Kant; pero al criticar Hume todos estos conceptos fundamentales, al negar que pudiéramos conocer algo que no fuera empírico y que hasta la sistematización de las ciencias carecía de base, provocó en Inglaterra una reacción violenta representada por la Escuela Escocesa, llamada también «la Escuela del Sentido Común», que decía que este escepticismo de Hume nos lleva al perfecto nihilismo, a una posición negativa en que no podemos permanecer, «hay verdades, dice la Escuela Escocesa, que son de sentido común, que residen en el espíritu humano y que no hay motivo para rechazar». El raciocinio no está mal, pero su aplicación es discutible porque a título de «verdades de sentido común» empezó esa escuela a afirmar todas las viejas concepciones metafísicas, el concepto de *causa, espíritu, alma*; por eso su influencia, salvo en lo que se refiere a la psicología, fue

pasajera y efímera. Pero de allí deriva un filósofo inglés muy importante, Hamilton, que había recogido la teoría del sentido común, pero había además conocido la posición crítica de Kant; él es el primero que llevó a la filosofía inglesa esta influencia kantiana, y no sólo modificó la escuela escocesa con eso, sino que la levantó; pero también llega a conclusiones ligeramente escépticas; en cuanto Hamilton conviene con Kant en que no se podía hacer la metafísica como ciencia, que habrá en nuestro espíritu factores que nos obligan a reconocer algo que trasciende la ciencia; pero que ese algo no cae en la construcción científica, de manera que, reconociendo la existencia de lo absoluto, niega la posibilidad de la Metafísica como ciencia.

Y bien, Hamilton es el maestro de Spencer, de manera que a través de Hamilton llega a Spencer la influencia kantiana; él mismo jamás leyó *Crítica de la Razón Pura*, según dice, empezó a leer las primeras páginas y las dejó porque le parecía que sobre esa base no se podía desenvolver un sistema lógico que le satisficiera; también decía que no conoció a Hume, lo cual es cierto en el sentido de que no lo había leído, pero conocía su historia.

La obra fundamental de Spencer consta de once volúmenes con el título de *Filosofía Sintética*, es decir que, a juicio de Spencer, es una síntesis. ¿Síntesis de qué? Síntesis de la verdad científica, de las últimas conclusiones y primeros principios a que puede llegar la ciencia, de manera que en este sentido, tiene la misma base de Comte. Pero veremos una diferencia en seguida: en esta obra de once volúmenes, en el primer libro, bajo el título de *Primeros Principios* expone en general las bases de su filosofía, y después en los otros tomos hace la aplicación de estos *principios* a las diversas esferas de nuestro conocimiento, biología, psicología, sociología y ética.

En los *Primeros Principios* Spencer plantea la cuestión en estos términos: estamos aquí sin saber por qué ni cómo; en este Universo que forzosamente se nos presenta como un enigma, y un impulso natural de nuestro espíritu nos obliga a preguntar ¿qué origen tiene este mundo?, ¿de dónde sale? Y dice Spencer que no caben sino tres contestaciones:

-o existió siempre,
-o se ha creado a sí mismo,
-o ha sido creado por una potencia fuera de él;
y agrega que cualquiera de estas contestaciones —que son las únicas posibles y que han sido desarrolladas en sistemas filosóficos— no nos resuelven la cuestión, porque nos dan una contestación que podemos formular y repetir, pero que no podemos comprender.

En efecto, dice, ¿cómo vamos a explicarnos algo que no tiene fin ni principio? No basta decir que el mundo se ha creado a sí mismo, ¿cómo vamos a comprender que algo pueda crearse a sí mismo?, y si decimos que ha sido creado por otro ser que está más allá de él, no resolvemos el problema sino que planteamos uno nuevo, de manera que no resuelven nada las tres contestaciones... no resuelven nada.

Después de esto, examina el concepto de *causa* y dice que no podemos razonar sin emplear este concepto para vincular entre sí los diversos fenómenos que aparecen sucesivamente; pero este concepto nos obliga a una regresión perpetua porque tras una causa tenemos que suponer otra anterior y tras esta otra y así al final tendremos que colocar algo que sea ajeno a este encadenamiento de hechos efímeros, algo permanente, *lo absoluto*, que no podemos comprender, aunque como una necesidad se imponga a nuestro espíritu.

Toma luego esas ideas fundamentales, generales, sin las cuales no podemos concebir lo existente —*espacio, tiempo, movimiento, fuerza, materia*— y las analiza llegando siempre a la misma conclusión: que sobre el hecho que corresponde a estas ideas nada podemos saber. Toma la idea de *espacio* y dice que acerca de él hay dos hipótesis:

-o está fuera de nuestra conciencia, es objetivo, y entonces no lo podemos entender porque sería objetivo e indefinido, pues que no podemos concebir un espacio limitado si no está dentro de otro, y lo indefinido para nosotros es incomprensible;

-y si tomamos la otra hipótesis posible, que es la de Kant, que el espacio es integrante de nuestro espíritu, también llegamos a conclusiones absurdas porque no podemos comprender cómo el *espacio* en el que coordinamos todo lo existente, ha de ser una creación del espíritu, ha de ser subjetivo.

Después de analizar así esas ideas fundamentales, llega a la conclusión de que todo esto pertenece a una esfera que se sustrae a nuestro conocimiento, la esfera de lo *incognoscible*.

Decir que esto es lo *incognoscible* parece a primera vista que debiera de ser suficiente para descartarlo de nuestra investigación científica y de nuestra especulación filosófica. Comte tampoco desconocía que el pensamiento nos lleva a imaginar algo más allá de lo relativo, pero decía que esto no nos interesa porque no podemos conocer la naturaleza de estas entidades que se escapan a nuestro conocimiento, no podemos negar su realidad, tenemos que afirmar que tras lo empírico y relativo está lo *absoluto* porque no podemos pensar lo uno sin lo otro, así que lo absoluto no es negativo, es la afirmación de que existe algo más allá de nuestra intuición inmediata; pero, dice Spencer, esto *absoluto* no puede ser objeto de la ciencia y por lo tanto tampoco es objeto de la filosofía. Surge entonces un problema: ¿a dónde mandamos lo *incognoscible* si no puede ser objeto ni de la ciencia ni de la filosofía? Y Spencer, como buen inglés, pronto resuelve el problema y dice: en todo tiempo el hombre ha girado con su pensamiento en torno de este *absoluto* y esa preocupación es la que ha dado lugar al desarrollo de los sistemas religiosos, entonces lo que se refiere a lo *absoluto* se lo dejamos a la religión, es decir, a la fe, con esto, agrega, tenemos una ventaja: hasta la fecha, las concepciones religiosas se han entrometido en las científicas, se ha pretendido emplear los resultados de la ciencia para darle proyecciones religiosas, pues bien, ahora podemos hacer una perfecta separación entre lo uno y lo otro: la religión no tiene otro objeto que lo *absoluto* y la ciencia no tiene otro objeto que lo *relativo*. Por eso esta obra de Spencer está dividida en dos partes: la primera se llama *De lo Incognoscible* y la segunda *De lo Cognoscible*.

El contenido de la obra lo acabo de esbozar, ahora quiero relacionar un poco la terminología de Spencer con la de Kant. Kant en *Crítica de la Razón Pura* había llegado también a la conclusión de que nuestro conocimiento es puramente fenomenal (fenoménico), solo el *fenómeno* es objeto de nuestro conocimiento científico, pero también Kant había dejado detrás del fenómeno, el *noumeno*; detrás de la cosa, la *cosa en sí*.

Ahora bien, lo que en el sistema kantiano se llama *fenómeno*, es el *mundo relativo* de Spencer; el *noumeno* de Kant es lo *incognoscible*, lo *absoluto* de Spencer. De manera que ambos coinciden en que es conocimiento de lo relativo y que tras de esto está el *noumeno*, que es condición para que el fenómeno exista, pero no es objeto del conocimiento; de ahí que Kant diga «no hay metafísica como ciencia» y Spencer «todo *lo absoluto* no pertenece al dominio de la ciencia sino de la religión».

Veamos ahora las diferencias. Pasemos a lo *cognoscible* y aquí Spencer se formula distintas preguntas. Vuelve a examinar todas las ideas fundamentales de la primera parte —*el espacio, el tiempo, la fuerza, el movimiento*— pero ya no con la intención de darse cuenta de lo que son, ni de discutir su realidad efectiva, sino de ver qué son en sus manifestaciones empíricas, en el mundo de los fenómenos y se pregunta ¿Cuál es la abstracción más amplia?, ¿cuál es lo último a lo que podemos referir todos los fenómenos? Eso último cognoscible, dice Spencer es la *Energía Universal*, que bajo diversas formas y en diversas manifestaciones actúa en el Universo; todo fenómeno, al fin, es una manifestación de esta fuerza, lo que *es en sí* no podemos saberlo, pero en cada hecho no vemos sino manifestaciones de esta energía universal, ella es pues, la última idea dentro de lo cognoscible.

Y bien, ¿esta fuerza actúa acaso de una manera arbitraria? ¿Es imprevista? ¿No tiene ley? No, la ciencia ha establecido la ley a que obedece, así como una ley rige el desenvolvimiento de la energía, así también cada una de sus manifestaciones fenomenales (fenoménicas) está sometida a una ley; ¿cuál es esa ley? Esa ley se formula así: «La suma de la energía se mantiene igual en un sistema cerrado, la energía puede tomar distintas formas, pero persiste de manera que la suma no se altera». Spencer creía que de esta ley podía derivar la ley universal de la evolución, porque una filosofía que considera como último concepto la energía universal, tiene que ser una filosofía de carácter dinámico, tiene que concebir todo lo existente como algo que se desarrolla.

De manera que en Spencer aparece el gran principio de la *Evolución*, que es una de las ideas directrices del siglo XIX. Aparecía ya en el sistema de Hegel, pero en éste es un principio metafísico que obedece

a una ley lógica no física; Hegel creyó obtener la ley de la evolución formulándola en términos lógicos, mientras que Spencer la concibe como principio físico y formula su ley en términos correspondientes a las ciencias exactas.

¿Cómo vamos a obtener esta ley general de la *Evolución*? No la ley particular que rige un grupo de cosas, sino la que rige todo lo existente y que por el hecho mismo de ser universal tiene que cumplirse también en cada hecho particular. No la vamos a obtener por una visión genial ni por un modo especulativo, sino que tenemos que partir de los hechos mismos, de los más simples y elevarnos poco a poco, por inducción, hasta las leyes generales, primero las correspondientes a cada ciencia y luego ver si éstas pueden unificarse en una ley común a todas.

En los *Primeros Principios* Spencer no hace la aplicación de su ley a los hechos en detalle, pero procede también de una manera inductiva: examina la astronomía para ver a qué conclusiones ha llegado; luego la geología, la biología, antropología, ¿qué se observa en el desarrollo de las sociedades humanas?, ¿qué nos dice la sociología y qué la ética? Examina primero la Astronomía y dice que para darnos cuenta de cómo se desenvuelve el sistema local en que vivimos, la conclusión científica más importante es la teoría de Laplace. ¿Y cómo se ha desenvuelto esto según esa teoría? Tenemos que partir de una nebulosa, es decir, de una masa homogénea dilatada en un espacio inmenso –igual en todas sus partes– pero animada de un intenso movimiento; en esta masa se forman núcleos, éstos impulsados por la fuerza centrífuga, se desprenden de la masa común y se van concentrando, es decir, que pasan sucesivamente por los estados gaseoso, líquido y sólido, y después continúan cada uno una evolución particular en tanto siguen girando en el mundo que subsiste y a la vez se contrae. Este es el primer ejemplo de que se vale; luego pasa a la geología y ve cómo aquél globo al principio igual, pasa por distintas modificaciones a medida que la energía, que en él es calor, se va disipando en el espacio y la materia se concentra. Estudia luego los seres vivos y antes de Darwin trata de explicar cómo de las formas sencillas unicelulares nacen las multicelulares hasta separar los órganos en los animales diferenciados.

Estudia después la sociedad humana, desde el hombre desvinculado hasta que se forman los primeros núcleos, la familia, luego la tribu y por último los estados; continúa así desde las formas más sencillas desarrollando el complicado sistema de las sociedades a la que llama «super-orgánico». Después estudia el desarrollo de la lengua, las artes, y siempre llega a una conclusión análoga que por último formula en su ley de la evolución. La *Ley de la Evolución* constituye el centro de su filosofía.

Esa ley de la Evolución dice que «La evolución es una concentración de materia y disipación de fuerza, un paso de lo indefinido a lo definido, de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo incoherente a lo organizado».

-*Es una concentración de masa y disipación de energía.* A este respecto el ejemplo astronómico es el más claro: aquél núcleo que surgía de la nebulosa, primero a alta temperatura y gran energía, luego se concentra, se achica y se enfría.

-*Es el paso de lo indefinido a lo definido.* En primer lugar aquella nebulosa es algo vago, algo de límites, pero a medida que avanza el proceso, cada una de estas formaciones o núcleos se va debilitando.

-*Es un paso de lo homogéneo a lo heterogéneo.* Es decir, siempre en el ejemplo astronómico, que aquella masa que era uniforme se va diversificando y los distintos núcleos no sólo toman distinta posición, sino que cada uno toma caracteres individuales.

-*Es un paso de lo incoherente a lo organizado.* Es decir que lo que está separado sin vinculación común, se organiza y vincula de tal manera que acaba por constituir un organismo.

También en todo esto se distingue Spencer de Comte, porque éste había dudado de que alguna vez pudiéramos llegar a alguna ley única, reconocía que nuestro espíritu aspira a esa unificación, y cita la ley de Newton de la atracción de las masas, que creía una ley universal, pero pone en duda que se pueda llegar a una ley que abarque todos los fenómenos en general incluyendo los sociológicos. Spencer ha tratado de satisfacer esta aspiración dándonos esta ley universal, que tiene que verificarse en todo; Spencer no distingue a este respecto entre el mundo físico, psíquico y moral: todo está sometido, según él, a esa *ley de la evolución*.

Ley de la Evolución. Spencer vs. Kant

He llamado la atención sobre la *Ley de la Evolución*, de Spencer porque en ella está toda su filosofía. Después de los *Primeros Principios*, Spencer pasa a estudiar la aplicación de esta ley universal a las diversas disciplinas o grupos de ciencias que existen.

Olvidé decir que esa *Ley de la evolución* tiene un complemento; porque así como la *Ley de la Energía* dice que la suma es constante en un sistema cerrado; hay también la Ley de Carnot que dice que «las fuerzas tienden a un equilibrio estático» de las fuerzas que actúan, una parte no vuelve a la acción, tiende a la inercia, a un equilibrio perfecto. Si en el Universo hubiera esta misma tendencia, tendría que llegar un momento en que, por ese equilibrio, toda actividad desaparecería, quedaría inmóvil como una balanza en equilibrio. Hacia ese equilibrio tienden las fuerzas, porque en los movimientos siempre queda un residuo que no vuelve a actuar; no es que se pierda, sino que pasa a ese estado latente. De ahí viene la teoría de la *Entropía*. De manera, pues, que a la *Ley de la Evolución* hay que agregar un complemento que es la *Ley de la Regresión*.

Hasta ahora expongo la teoría de Spencer sin criticarla, sin embargo voy a insinuar una pequeña observación: Spencer parte de la ley de que «la suma de las fuerzas es constante en un sistema cerrado»; pero es el caso que no conocemos un sistema cerrado, esa es una ley convencional que supone un sistema aislado donde ninguna fuerza externa actúe, pero no hay tal sistema.

Luego se funda también sobre la teoría de la *entropía* que dice que «marchamos hacia un equilibrio perfecto de las fuerzas»; es de suponer que para llegar a esta *entropía* necesitamos muchos años; ahora bien, por fantástica que sea la cifra de años que supongamos necesaria, todo ese tiempo ya lo tenemos a nuestras espaldas, ya se ha realizado ese tiempo de manera que ya debemos estar en la *entropía*, ¿por qué no estamos? Es evidente que aquí ha intervenido el concepto de tiempo, pero si el tiempo es una realidad entonces esto de la *entropía* es incomprensible. Pero diría Spencer, usted se ha pasado a *lo absoluto* y eso es *incognoscible* –bien, podemos aceptarla como solución de lo relativo– pero indudablemente en Spencer hay tendencia a suponer que esta ley de la evolución si no es absoluta hace las veces de tal.

De las ciencias físicas no se ha ocupado, no las ha tomado en cuenta, porque en las leyes físicas está el carácter científico tan desarrollado que no le ofrecía campo propicio para hacer consideraciones filosóficas; en cambio se ocupó de la biología, que apenas se iniciaba: hasta entonces había ciencias naturales en sentido descriptivo, se ocupaba de seres vivos para catalogarlos, pero no se intentaba someterlos a principios generales hasta que estuvieron bastante adelantados y surgieron problemas nuevos como el de *¿qué afinidad hay entre las especies?*, hay grupos afines –y dentro de estos otros también afines– hasta que llegamos a las especies y entonces las descripciones, las clasificaciones vienen a ofrecer dificultades, ¿qué se entienden por especie? ¿Dónde empieza una y termina otra?, y surge también la pregunta: todo este mundo de las formas vivas... ¿qué origen tiene?, así nace lentamente la Biología como ciencia común a todos los seres vivos. Spencer valiéndose de los trabajos de algunos predecesores intentó aplicar al desarrollo de los seres vivos su *Ley de la Evolución* («concentración de masa y disipación de energía, paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, etc.») y antes que Darwin, enuncia una teoría de la evolución de las especies, valiéndose no solo de la observación de los naturalistas, sino también de los fenómenos de la embriología, que entonces empezaba a ser una ciencia más seria.

Pasa luego a estudiar las manifestaciones de la vida psíquica, a los fenómenos psíquicos y llama a esta ciencia Psicología, pero con una

amplitud mayor que la habitual, no se ocupa de lo que estamos habituados a llamar psicología únicamente, sino que comprende bajo ese nombre todas las funciones psíquicas, la lógica y la teoría del conocimiento, y tropieza aquí con un grave problema:

No se le puede ocultar que en el fenómeno del conocimiento hay que distinguir el *objeto* del conocimiento y el *sujeto* del conocimiento; es decir, que frente al universo objetivo oponemos el *yo*, como no se le pudo ocultar que de este universo objetivo lo único que tenemos es su representación mental. Esta llamada «representación mental» comprende dos series: una que comprende representaciones que llama *fuertes*, vivas, que corresponden a un mundo que concebimos como extraño a nosotros, y otra que Spencer llama *débiles* y que atribuimos a nuestra existencia individual. Podríamos decir que en el *yo* está conjuntamente la representación subjetiva y objetiva. Pero Spencer dice que ese *yo*, que es el sujeto del conocimiento, corresponde a algo que no podemos conocer, que «ese Yo corresponde a lo incognoscible»; de manera que elimina toda cuestión sobre la naturaleza íntima de este fenómeno del conocimiento y se limita a comprobar la existencia de esas dos series, opuestas una a la otra.

Y bien, en estas dos series ¿cuál es la originaria?, o en términos filosóficos, ¿es el *yo* el que crea el Universo o es el Universo el que crea al *yo*?

Nos encontramos con la vieja oposición del Idealismo y Realismo: ¿es este conocimiento nuestro puramente un fenómeno mental o en este proceso sólo se refleja un Universo distinto e independiente de nosotros? En el primer caso, si el Universo no fuera más que una representación, desapareciendo nosotros desaparecería el Universo; a la inversa, si es reflejo de una realidad exterior a nosotros, aún desapareciendo nosotros esa realidad seguiría existiendo. Spencer discute las conclusiones del Idealismo en sus diversas formas y las rechaza; hizo una crítica de la teoría de Berkley, representante más alto del Idealismo, y cree que la ha destruido completamente; en cambio afirma su posición Realista: «el Universo es independiente de nuestra representación y ésta es una reflexión de esa realidad». ¿Cómo lo demuestra?

Spencer conviene que la demostración no es posible, porque ni un momento dejamos de conocer esa realidad sino como *representación*, y el argumento que interviene aquí para sostener su Realismo es uno que apela a nuestra convicción ingenua íntima.

Dije que Spencer desciende hasta cierto punto de la Escuela Escocesa del *sentido común*, y en efecto lo que invoca en apoyo de su teoría es el sentido común que nos da a entender que el Universo es una representación, y dice que ningún idealista ha procedido como tal.

No llega la afirmación de su Realismo hasta creer que esa realidad es así como la vemos, sino que nos la representamos a través de nuestros medios cognoscitivos (sentidos, organización nerviosa) de manera que nunca podemos conocer hasta dónde coincide la imagen con la realidad. Y para explicarnos la relación entre la *representación* y el *mundo externo* cita el ejemplo del cubo, que reproduce el dibujante en un espacio de dos dimensiones a pesar que el cubo tiene tres y cada detalle del cubo está representado en el papel; de igual naturaleza es la imagen que tenemos de la realidad: será muy diferente de la realidad efectiva, pero corresponde a la realidad. Por eso el Realismo de Spencer se llamó *Realismo Transfigurado*.

Su sistema es, pues, primero, *Filosofía sintética* y segundo, *Realismo Transfigurado*.

Explicada así esta teoría, quedan todavía algunas dificultades:

Dentro de nuestros medios cognoscitivos reproducimos este Universo, pero es evidente que esta representación supone una serie de nociones o hechos que no los obtenemos directamente por nuestros sentidos, sino que parecen preexistir al conocimiento como elementos integrantes o inseparables de él, por ejemplo el concepto de *espacio*; el concepto de *tiempo*; el de *causa*. ¿De dónde tenemos estas nociones?, ¿cómo existen en nosotros? Aquí la polémica entre Spencer y Kant se inicia.

Kant había encontrado el mismo hecho y decía que la experiencia nos da la *materia* del conocimiento, pero esta se encuentra dentro de las *formas* de nuestro aparato cognoscitivo, se ajusta a ellas y es la síntesis o resultado de esos dos elementos; el elemento de la materia y la

forma que nuestro intelecto le da. Y éstas son las *categorías*, están innatas en nosotros, no tienen contenido real, son simples y están lógicamente *a priori* en el intelecto.

Hasta cierto punto la teoría de Spencer coincide con la de Kant: recibimos las impresiones externas, dice el primero, pero ellas no caen sobre la *tabla rasa*, sino sobre un aparato ya construido que les da forma; pero eso no quiere decir, y es en lo que se separa de Kant, que estas formas no tengan origen empírico, sólo que no son adquisiciones del individuo sino de la especie como heredera de todas las evoluciones biológicas hasta hoy; porque el conocimiento del Universo se ha iniciado en época remota, en los primeros seres vivos y ha ido transmitiéndose por herencia, de manera que el aparato nervioso destinado a estas impresiones, ha ido desarrollándose, pero se ha desarrollado bajo la influencia de las impresiones externas y nociones como las de *tiempo, espacio, causa*, son el resultado de esta evolución biológica. De manera que aún lo que parece previo en nuestro espíritu, también es reflejo de la realidad externa, así la idea de *espacio* ha sido engendrada a través de los seres vivos, y si no es como lo concebimos para las relaciones espaciales, debe sin embargo corresponder a algo real fuera de nosotros. Es decir que en el individuo estas formas del conocimiento son *a priori*, pero no por eso dejan de ser empíricas; distingue Spencer lo que es propio de la experiencia individual y lo que ya recibe el individuo, formado de sus antepasados que se remontan hasta la primera gota de protoplasma que apareció en los mares de otra época biológica.

No hay contradicción radical entre Spencer y Kant; esta contradicción se reduce a que Spencer ha tomado en cuenta la faz genética que Kant no se ha planteado. Kant toma estas categorías sin preguntarse de dónde salían; pero se pueden conciliar ambas posiciones. La diferencia radical está en la tendencia que en Kant es Idealista, pero Spencer tiene empeño en desalojar esa tendencia y se vale de esta explicación genética para afirmar la realidad del mundo externo. Así la conclusión de Spencer es puramente realista, mientras que Kant acepta una parte idealista y le opone otra realista.

Una consecuencia de esta manera de ver de Spencer es que su sistema tiene que tomar en general como conclusiones finales, las conclusiones propias de las ciencias exactas. Resulta todo cuanto existe del proceso forzoso dinámico que se desenvuelve con arreglo a la ley de la evolución, y resulta también así un *determinismo* absoluto, no hay sitio en el sistema de Spencer para la libertad del individuo; es decir por consiguiente, que el Universo no lo podemos concebir sino como un gran *mecanismo*. *Concepción determinista y mecanicista* están dentro de este sistema como consecuencia forzosa.

Esto podría haberle ofrecido una dificultad para su *sociología* y sobre todo para su *ética*, ¿cómo distingue entre lo bueno y lo malo?, ¿cómo suponemos en el individuo la responsabilidad de sus actos en un sistema determinista? Spencer en primer lugar, siguiendo una corriente arraigada en la filosofía inglesa, identifica el concepto *ético* con el de lo *utilitario*; a este respecto hay en la *Ética* de Spencer un ejemplo conocido: «este es un buen cuchillo porque corta»; no sé si el inglés se presta para este equívoco, pero es un abuso confundir *bueno* con *útil*. De ahí saca la consecuencia de que lo *bueno* es lo que se adapta a su fin, así el hombre será bueno cuando se adapta a las condiciones de su medio ambiente. De manera que en esa adaptabilidad del hombre a la sociedad en que vive, ve Spencer el desarrollo de los principios éticos, y todos ellos se derivan entonces del hecho de que el hombre viva en grupos; una sociedad va creando las normas que a los fines de su mejor conservación, condena a los que no se adaptan, y así poco a poco se educa la especie humana, de manera que podría llegar un momento en que el hombre estaría perfectamente adaptado a la sociedad y no la contraría en nada. Hay evidentemente en nosotros el sentimiento de la responsabilidad, ¿de dónde proviene? Spencer dice que esa clase de sentimientos son la resultante de sentimientos creados por las generaciones que se suceden unas a otras vinculadas por el nexo social. De manera que esos sentimientos éticos de los que no nos podemos emancipar, son la herencia que recibimos de las generaciones que nos han precedido, de la educación, de la evolución social; no son expresión de nada que trascienda, sino un producto sociológico dentro de una agrupación colectiva.

Tenemos pues que la filosofía de Spencer es: *Síntesis del sistema científico, Idealismo trascendente* (debe ser realismo), *Determinismo y Mecanicismo*, y en materia sociológica y ética es *Utilitarismo*.

Estas son las líneas generales de la filosofía de Spencer, de gran influencia en el siglo pasado, influencia que se ha extendido hasta nosotros. Y de este sistema quedará además un residuo que se tiene que incorporar a la filosofía del porvenir.

A mi juicio el siglo XIX ha visto desenvolverse dos grandes sistemas: el de Hegel en la época romántica y el de Spencer en la positiva; para Hegel el Universo es un proceso metafísico sometido a la ley de la dialéctica, para Spencer se desenvuelve como energía física sometida a la ley también física ya mencionada. Las dos tendencias representan las cumbres del pensamiento filosófico del siglo XIX, aunque ninguna de ella ha logrado salvar las dificultades; pero es una característica de la filosofía resolver los problemas para una época.

El sistema de Spencer es de una lógica extraordinaria; su deficiencia está en donde están todas las del Positivismo: en la negación de la Metafísica y de la Libertad.

MAYO, 29

Importancia de la Sociología

Al hablar de Spencer dejé la Sociología, para tratarla en conjunto, porque para toda la época positivista la sociología tiene una importancia extraordinaria, es el final hacia el cual tienden todos los sistemas, es el propósito de resolver las cuestiones que atañen a la convivencia del hombre, es el problema más alto que se plantea esta filosofía que no tiene cuestiones metafísicas que resolver y por consiguiente el resolver cuestiones que se ligan a este hecho, es la última meta de la filosofía positiva. Dada, por otra parte, la base científica que pretendía tener, no podía concebir para estas cuestiones sino soluciones científicas de las otras ciencias.

Esta tendencia la vemos asomar desde que se inicia el Positivismo; Saint Simon se ocupa en primer lugar de una organización más perfecta de la sociedad; en el sistema de Comte la sociología ocupa el puesto más alto en el *sistema de las ciencias* y toda su filosofía no tiene otro objeto que ese, encontrar las leyes que rigen la convivencia social y sobre esa base la organización más perfecta de la sociedad; en la filosofía de Spencer ocurre lo mismo.

Voy a hablar de un tercer movimiento de la época positivista, que casi se reduce a tratar de resolver el problema sociológico: es una teoría conocida con el nombre de Materialismo Histórico, de manera que voy a presentar tres grandes ejemplos de la solución del problema sociológico: el de Comte, el de Spencer y el de Marx, con lo cual no se agota la cuestión, pero son los más importantes.

Quiero presentar en conjunto estas tres soluciones para que puedan apreciar hasta donde es exacta la afirmación del Positivismo de que sus soluciones son científicas y hasta qué punto se realiza la promesa de encontrar la base científica de la organización social.

Comte que creó el nombre de *Sociología* llega a la conclusión de que el individuo aislado es una abstracción, que no vale sino como miembro de la colectividad a que pertenece, que toda su vida e intereses están vinculados a la vida e interés colectivo, llegando a decir que el hombre no tiene derecho alguno, que no tiene más que deberes y sobre todo, el de concurrir con su esfuerzo a la realización de la armonía social. Este esfuerzo colectivo tiene por objeto buscar el mayor bienestar posible, pero sólo por la acción colectiva es factible y no por la acción del hombre aislado. Dentro de la sociedad debe haber, según Comte, un orden jerárquico en que cada uno ocupe el lugar que corresponde a su capacidad, con lo cual se desvanece el ideal democrático que supone que la soberanía reside en los ciudadanos. A Comte le parece imposible que la multitud de los menos preparados resuelva los problemas de la sociedad. De manera que Comte desarrolla todo un plan utópico sobre la organización futura de la sociedad; pero la mente de él no era una utopía, y se hubiera realizado si hubiera logrado imponer su *Religión de la Humanidad*. El plan de Comte participa de la utopía de Platón de su famosa *República* y participa del concepto católico sobre el gobierno de la sociedad, porque tiene un cierto carácter teocrático: ha de haber en la sociedad un poder espiritual y un poder material y el resto de las gentes deben estar sometidas a esta doble dirección; lo espiritual corresponde a los hombres de ciencia, que así como hacen progresar las ciencias naturales poseen también la ciencia sociológica y de acuerdo con ella dirigirán la sociedad; pero como ésta dirección espiritual tiene que convertirse en obra, hay necesidad de los hombres prácticos que realicen los propósitos de los sabios, y estos hombres prácticos serán industriales, capitalistas, hombres que tienen que dirigir la acción de las masas. En este sistema comtiano, que se llama *Sociocracia*, el individuo desaparece y la colectividad lo es todo.

Comparen ahora esta solución con la de Spencer: Para éste la sociedad es un *superorganismo* que ocupa con relación al individuo lo que el organismo complejo desarrollado con relación a un organismo simple, sencillo; es un producto, por consiguiente, natural, al cual el individuo tiene que irse adaptando de manera que la sociedad realice su objeto de una manera satisfactoria, que es de ofrecerle al individuo un campo donde pueda desarrollarse; porque para Spencer lo importante es la libertad del individuo, esta no se ha de cohibir por disposiciones legales, sino que el hombre es su evolución propia se adapta a las condiciones de la vida social y querer modificar esta adaptación del individuo por intervención artificial es, para Spencer, atentar contra esa libertad a la cual el individuo tiene completo derecho. De manera que según esto, debía reducirse el Estado a la más mínima expresión. Se ve que para Spencer el Estado apoyado en la fuerza es un mal y que el ideal sería eliminarlo, por eso su fórmula sociológica es: «Mínimo de gobierno y máximo de libertad». No podía haber una mayor distancia que la que hay entre la concepción *sociocrática* de Comte y la *individualista* de Spencer: mientras que en el sistema de Comte habrá una tutela constante de las capas sociales que suponía compuestas por los hombres competentes; en el de Spencer se ofrecía al individuo la esfera más grande en que podía desenvolverse con holgura. Spencer llega a criticar medidas que a nosotros nos parecen perfectamente justificadas, por ejemplo, el hacer obligatoria la vacuna: Spencer condena semejante intervención del Estado y dice que este no tiene derecho de obligar a nadie a vacunarse, pues considera que el respeto de esta libertad individual es más importante que el riesgo que se pueda correr por no vacunarse, por otra parte dice que la multiplicación de individuos que arrastran una vida miserable no es una necesidad y que la muerte en tal caso no puede considerarse una desgracia. Se ha supuesto que este pensamiento de Spencer sobre el derecho autónomo es una concepción inglesa y que deriva de la índole mental del pueblo inglés en que se observa esa tendencia, tendencia que a veces se ha calificado *manchesterismo* porque era la teoría que sostenían algunos representantes de Manchester, que proclamaban la mayor libertad para el individuo y

reducían la misión del Estado a retener el abuso cuando un egoísmo invadía a otro egoísmo, es decir que convertían el Estado en política, simplemente.

El tercer ejemplo de Sociología Científica no tiene sistema filosófico bien desarrollado a su espalda, porque se concreta casi a enunciar su pensamiento fundamental; pero en realidad, si no explícita, implícitamente supone una posición filosófica. En Spencer encontramos el concepto de la *evolución*, en este otro sistema vamos a encontrar el concepto de una evolución constante, pero sólo en lo que se refiere al hombre; de manera que encara las cuestiones bajo un aspecto histórico; la historia es pues constante serie de conflictos dentro de núcleos sociales distintos, y a través de éstas luchas se desenvuelve la cultura humana. Esta concepción histórica viene de Hegel que había encarado este proceso histórico como manifestación del proceso dialéctico de la idea absoluta y sostenía que había el mismo proceso dialéctico en el proceso histórico, porque a un estado sigue una tendencia opuesta y a ésta otra, en que se unen ambas tendencias en una tercera; pero Hegel decía que este era un proceso metafísico. Marx lo acepta pero como proceso *material* no del mundo metafísico, no es la idea absoluta la que se revela en la historia humana, sino los intereses materiales; por eso su sistema de llama Materialismo Histórico. En cuanto esta teoría quiere justificar algunas aspiraciones sociales, no nos interesa sino en cuanto encara las cuestiones filosóficas, y busca la base filosófica para su teoría; en ese sentido es interesante, porque el materialismo histórico sostenía que todas las concepciones ideales (religión, filosofía, derecho, conceptos éticos) no son más que expresiones de los intereses materiales; a juicio de Marx, en la historia humana hay un conflicto perpetuo entre las clases sociales y siempre una clase aparece dominando a las otras, y sostenía que la filosofía, la religión, el derecho, los conceptos éticos, no responden sino a los intereses de la clase dominante. Marx ha expuesto esta doctrina en una serie de trabajos, pero más concretamente están expuestos en el *Manifiesto Comunista* con el cual se fundó La Internacional Comunista; dice:

La historia de la sociedad, hasta el presente se mueve dentro del antagonismo de clases, revelando diversas formas en las diversas formas históricas; no nos sorprende pues, por qué la ciencia de las sociedades sea siempre movida dentro de formas comunes que no desaparecen sino con la desaparición del antagonismo de clases ¿qué prueba la historia de las ideas sino que la producción intelectual se cambia con la material? Las ideas dominantes de una época son las de la clase dominante. Se habla de ideas que revolucionan a la sociedad, pero con eso no se hace sino afirmar el hecho de que en el seno de la sociedad que cae se han evolucionado las ideas de la sociedad que nace; así cuando el mundo antiguo murió, el Cristianismo triunfó sobre las otras religiones y cuando el Cristianismo cayó, el feudalismo presentaba los últimos combates a la burguesía.

El objeto de este manifiesto y las ideas que aquí sostiene de que las concepciones jurídicas, éticas, religiosas, etc. no responden sino al interés de la clase dominante, todo esto es para sostener que al eliminar esas clases y reemplazarlas, tenían que cambiar las ideas. La Revolución Francesa fue –y esto es un hecho histórico por todos admitido– eliminación de la nobleza y del clero, y predominio de la burguesía; al llegar esta nueva clase al poder, modificó las ideas que sirvieron de apoyo a las clases que habían caído; así al aspirar el proletariado a reemplazar la burguesía, vuelve a construirse nuevas ideas directrices.

Sobre esta base, estas nuevas ideas que han de revestir carácter científico, consistían en suprimir esta lucha de clases, fundadas en una concepción ética hegeliana según la cual el proceso histórico ha producido una división entre capitalistas y proletarios, lo uno es la tesis, lo otro es la antítesis, el capitalismo tiene que crecer cada vez más y el proletariado tiene que evolucionar hasta la reacción que debe producirse con el paso del dominio de la sociedad al proletariado, y según ésta utopía, cuando el proletariado se haya apoderado del dominio, el

proceso habrá terminado porque ya no quedará otra clase por debajo de esta que pueda reemplazarla. Este propósito se ha de realizar, pues, con un ideal colectivista: suprimir la propiedad, los medios de producción serán comunes, etc.

Antes que este programa de Marx y Heine ya habían aparecido una serie de tentativas encaminadas a conquistar una armonía económica más perfecta. El desarrollo del industrialismo del siglo XIX dio lugar en las fábricas a hechos extraordinarios en cuanto a la explotación de los obreros; no había legislación al respecto, no había pues que atenerse más que a la oferta y la demanda, los obreros tampoco estaban agremiados, de modo que se cometían muchos abusos y sobrevino la consiguiente reacción. Tentativas de esta especie aparecieron simultáneamente en varios países: en Francia, Saint Simon, Fourier; en Inglaterra, Hobbes, hombres de la época romántica inspirados en un sentimiento filantrópico con la esperanza de encontrar medios de mejorar la organización social. Heine y Marx decían que todo esto era utópico, sentimental, y que ellos científicamente interpretaban el proceso histórico, o sea que esas afirmaciones comunistas eran producto científico.

Tenemos, entonces, que estos tres principios sociológicos tan distintos, sostenían interpretar la sociedad científicamente.

Si el Positivismo al final del siglo XIX ha llegado al fracaso es porque al abordar su problema más alto, que es el sociológico, se divide de una manera incomprensible en posiciones opuestas como son el sistema *Sociocrático* de Comte, el *Comunismo Proletario* de Marx y el *Individualismo* de Spencer.

Lo que ocurre es que querían hacer ciencia de lo que no lo es, intentaban hacer ciencia exacta donde no cabe la exactitud matemática; con lo cual no quiero decir que no haya bases reales para los fenómenos sociales.

En la primera página de la *Sociología* de Comte, se indigna porque un señor belga se había apropiado del nombre de *física social* y Comte dice que eso es un plagio, que eso no es sociología ni cosa semejante, que la sociología la va a hacer él. El belga era Quetelet, fundador de la *Estadística social*.

Quetelet estudiaba cuántos matrimonios se hacían en un año, cuántos nacimientos tenían lugar, cuántas defunciones, los precios de diversos artículos, los gastos de una sociedad, la multiplicación de la población; todas cosas reducibles a cifras. Pues bien, esa Estadística es la verdadera *ciencia social*, es la única que ha sido fecunda. Pero a juicio de Comte eso era *perder el tiempo*, lo importante para él era la utopía que quería hacer de la sociedad; y aunque los otros sociólogos no hayan despreciado así la Estadística, en realidad han hecho lo mismo, han querido someter el proceso histórico y social a ideas preconcebidas.

En el desarrollo posterior de la Sociología, ésta se desvincula de la sistematización general, se convierte en una disciplina aislada y no hay dos sociólogos que digan la misma cosa; unos dicen que el factor principal es el étnico, otros que es la imitación (Tarde) y hay una serie de tentativas de reducir el proceso sociológico a relaciones constantes, que fracasan completamente; tan es así que los sociólogos de hoy abandonan la sociología pura y se dedican a hacer sociología aplicada. La diferencia entre sociología e historia se va borrando; lo cual no quiere decir que este movimiento sociológico haya sido infecundo, por el contrario ha sido de utilidad porque se ha llamado la atención sobre puntos que antes se descuidaban.

En cuanto a teoría, los mismos sucesores de Marx y Heine no se atreven a sostener que únicamente la distribución de los medios de producción engendra nuestros estados psicológicos. Hay una acción recíproca: indudablemente la base son las necesidades económicas del hombre, pero esas ideas vuelven luego como ideas convertidas en sentimientos, a actuar sobre esos mismos procesos.

JUNIO, 3

Positivismo, características en Alemania, Francia, Inglaterra

El Positivismo se desenvuelve en tres épocas y con características de los distintos pueblos, alemán, francés e inglés; hemos visto más o menos el francés y el inglés, y hoy veremos el alemán.

Alemania fue el centro más notable de la especulación metafísica romántica, y allí se construyeron esos grandes sistemas que encabezan Hegel, Fichte, Schopenhauer; sobre todo el primero. Pero terminada la época romántica, sobrevino una reacción violenta contra los filósofos: Los naturalistas que estudiaban e investigaban en la naturaleza, se sublevaron contra la filosofía especulativa que creía resolver los problemas, todos prescindiendo de la experiencia, sacándolo todo de ciertos principios generales (habían incurrido en esto Hegel y otros). Sobrevienen entonces los Naturalistas y se van al extremo opuesto.

El materialismo es un fenómeno que se repite a intervalos regulares cada vez que la especulación se ha extremado demasiado en lo trascendente; en el siglo XVII Hobbes y el *materialismo inglés*; al final del siglo XVIII el *materialismo francés* representado por el sistema de la naturaleza, y en el siglo XIX aparece el mismo fenómeno en Alemania: hombres que vienen de estudiar las ciencias naturales, protestan contra este exceso de especulación; ellos son: Büchner, el autor de *Materia y fuerza*; Feuerbach y Moleschott.

Este materialismo alemán es un episodio pasajero, es como algo que viene a limpiar la atmósfera romántica cargada de metafísica; ese

materialismo es burdo, se ignora a sí mismo porque cree que la materia no es también un concepto, una abstracción; sino que cree en la realidad efectiva espacial de la materia. Esto sólo podía ocurrir en hombres como los que acabo de mencionar, que no tenían nociones de filosofía y que partían del prejuicio de que la filosofía no era más que especulación vaga y que ellos con los métodos de sus estudios, podían construir una filosofía. Rápidamente la conciencia filosófica de las clases cultas de Alemania reacciona contra esta depravación filosófica, ¿pero dónde ir? Volver al romanticismo de Hegel no era posible; forzosamente tenían que encaminarse hacia un rumbo positivo. Pero el movimiento materialista había llamado la atención sobre «la necesidad de la crítica del conocimiento» para decirles a los materialistas que en su afán de destruir la Metafísica, ellos mismos la volvían a hacer, y para hacerles notar que carecían de lo más esencial para abordar un estudio filosófico; es decir que casi espontáneamente nace la necesidad de hacer la crítica previa de nuestra capacidad de especular y de ahí que el Positivismo alemán en la primera etapa se llama *Retorno a Kant* con lo cual se distinguía del Positivismo francés y del Agnosticismo inglés, porque ponía en el centro de los estudios filosóficos la crítica del conocimiento; es el retorno a la *Crítica de la Razón Pura* en la que se había negado la Metafísica como ciencia y se había tratado de explicar el mecanismo de nuestro conocimiento como algo destinado sólo a conocer los datos empíricos de la experiencia. Al lado de la *Crítica de la Razón Pura* escribió Kant la *Crítica de la Razón Práctica* en la cual señala otro camino para la Metafísica, pero el *Retorno a Kant* se concentra únicamente sobre la *razón pura* y afirma que no hay Metafísica como ciencia y que la Ciencia es la experiencia sistematizada. Como este movimiento no representa sino lo que su nombre dice, un retorno a Kant, pueden ustedes comprender que no tenga grandes representantes que hayan encontrado una vía original en la filosofía, sino que se limitan a interpretar lo que Kant había dicho; así no representa este movimiento una personalidad como la de Comte o como Spencer, sino una serie de filósofos más o menos talentosos; Lange es uno de ellos y en su *Historia del Materialismo* tiene una exposición bastante acertada de Kant.

Antes de continuar, deseo prevenirlos a ustedes contra un error muy frecuente: si se trata de filosofía alemana contemporánea se oye a menudo hablar de *neokantianos*, esto tiene poco que ver con el *retorno a Kant*, que fue la tentativa para encaminar la filosofía alemana dentro de un rumbo positivista y que tomó por base a Kant; sirvió de punto de partida para que otros más tarde trataran de resucitar a Kant o se valieran de él para construir sistemas más o menos metafísicos; éstos son los *neokantianos*, últimos filósofos del *retorno a Kant* que se han apartado de éste. Generalmente no son más que escolásticos que se aprovechan de Kant para una exégesis más o menos sutil, para interpretarla en un sentido violento que no estaba en las intenciones de Kant.

Hemos visto que esta corriente se preocupa de la crítica del conocimiento, que por lo tanto la base de esta filosofía está en la teoría gnoseológica. Esto responde a una índole mental de los filósofos alemanes. Pero ustedes pueden darse cuenta de cómo, al insistir en este punto de vista, el Positivismo alemán cambia la posición primitiva del Positivismo: el Positivismo de Comte y de Spencer es *naturalista*, parte del *objeto*; la *crítica del conocimiento*, por el contrario, previamente obliga a fijarse en el *sujeto*. Así se explica que en Alemania el Positivismo da una nueva forma, la *psicológica*, que corresponde a la segunda faz del Positivismo.

Tras de agotar las posiciones positivistas, ven que todo no es *objeto* en la realidad, que la realidad pasa por el aparato psíquico; se vuelven entonces al examen de este aparato, pero con espíritu positivo de estudiar esto también como ciencia natural, y esto da lugar a la Psicología experimental que se inicia en Alemania en época ya remota. Weber es anterior a Wundt, pero Wundt es el primero que cree que las funciones psíquicas pueden ser estudiadas objetivamente como cualquier otro fenómeno natural; esta tendencia lo llevó hasta fundar el primer laboratorio de psicología en Leppzig el año 82. En Wundt se puede ver el camino que lo llevó a considerar la psicología de esta manera: era médico y la primera cátedra que ocupó fue de fisiología; es fácil explicar cómo de las funciones del organismo ha pasado a la del los centros

nerviosos, ha creído que en el estudio de ellos podían aplicarse los mismos medios que en el estudio de las funciones biológicas.

Subsiste en esta tendencia el mismo principio o ilusión que dio motivo a todo el *movimiento positivista*: el admirable resultado de los métodos científicos en las ciencias naturales, hizo creer que esos métodos se podían generalizar y que todo lo que nos preocupa podía convertirse en problemas científicos y resolver por los métodos de las ciencias exactas. Eso fue lo que dio lugar a la *filosofía positivista* y está dentro de sus consecuencias el que se aplicaran estos métodos a la Psicología para obtener una Psicología exacta.

Para darse cuenta del espíritu que anima a los primeros hombres en esta vía y que tenían la fe más profunda de resolver así todos los problemas de la actividad psíquica —que la Humanidad ha querido resolver más o menos teorizando— ellos los querían resolver valiéndose de la experiencia directa, creían que por fin se había de llegar en esta materia a finalidades exactas. Creo que en todo ello había un pensamiento serio y bien fundado, y es que todo hecho psíquico está vinculado necesariamente a un hecho fisiológico, y se podía tener entonces la esperanza de que conociendo bien éste, podía conocerse aquél. Para darse cuenta de la fe que animaba a aquellos hombres, decía, hay que leer el prólogo de las obras de Ribot que fue el tema que llevó este movimiento a Francia: *Psicología Alemana* y *Psicología Inglesa* en que expone los fundamentos de esta tentativa y manifiesta la esperanza más grande sobre los resultados que habían de obtenerse.

Efectivamente, cuando se desorganiza la filosofía, los grandes sistemas no inspiran interés, las disciplinas se separan, la psicología adquiere el contorno de una ciencia fundamental y se dice que toda la filosofía se reduce a psicología.

Los trabajos psicológicos de esa época son numerosos. Hay una serie de psicólogos que partiendo de su ciencia particular invaden el terreno de la filosofía general. Ribot se mantuvo psicólogo, pero Wundt creyó que debía terminar su carrera con un sistema de filosofía general, y lo mismo James. Pero muchos otros se redujeron sólo a su ciencia según una frase de Ribot: «la psicología sin alma», es decir sin

preocuparse del problema metafísico, trascendente, de si dependían o no de tal o cual sustancia.

En el curso de los años se han marchitado las ilusiones psicológicas, los grandes resultados que se esperaban no han llegado; lo cual no quiere decir que estos trabajos hayan sido infecundos, por el contrario fueron fecundos por los resultados positivos y negativos a que han dado lugar, porque demostró que para las ciencias exactas hay un límite.

Si la Psicología experimental hubiera podido realizar su ideal, se habría llegado a explicar que cada acto, cada día no es más que la resultante de un proceso natural que tiene que resolverse de acuerdo con el determinismo de los fenómenos naturales, que todo se reduce a una impresión externa que pasa por los órganos nerviosos y de ahí vuelve convertida en movimiento muscular; que esto se haga sin que nos demos cuenta, como un puro acto reflejo, y que de paso evoque un estado de conciencia, eso es indiferente, y no por ello el proceso es menos automático. Conociendo cómo actúan las impresiones, cómo las vías nerviosas de ida y de vuelta se desempeñan, tenemos resuelto todo nuestro problema psíquico, quedamos reducidos a un automatismo perfecto y nosotros estamos de más; el yo, la ilusión de que intervenimos en nuestros actos es obra de la fantasía; La Chenier explicó esta consecuencia de esa Psicología con una frase famosa: «Nosotros resultamos testigos inútiles de nuestros actos», presenciamos nuestros actos pero no los resolvemos.

Por eso digo que si la Psicología experimental hubiera realizado su ideal, el yo se suprime y con él la personalidad humana. Ahí está precisamente el obstáculo con que tropieza esa tendencia. A pesar de su empeño hasta la fecha no ha logrado alcanzar ese ideal, y la esperanza que todavía pueda tener, me parece muy dudosa.

El dualismo de *objeto* y *sujeto* no se va a suprimir por mucho que se pretenda subordinar el mundo objetivo al subjetivo o éste al primero; lentamente está surgiendo una corriente filosófica que empieza a dudar de las viejas soluciones monistas que, realistas o idealistas, querían imponernos: la ciencia es realista, la psicología experimental es realista; en cambio la vieja especulación idealista quería hacer del sujeto el

centro de la filosofía. Me parece que tendremos modestamente que renunciar a este monismo idealista o realista y encaminarnos al *objeto* que responde a la realidad fuera y dentro de nosotros, que es la oposición del *objeto* y *sujeto*.

El movimiento psicológico ha sido pues fecundo en este sentido: ha obligado a estudiar el problema y aunque no haya realizado sus propósitos, nos deja una esperanza provechosa, aparte de ciertos estudios técnicos como ser el mecanismo de los sentidos, etc., que han permitido un estudio mucho más intenso de los fenómenos que acompañan a nuestra sensibilidad, si bien esto con ciertas limitaciones, porque tratándose de los fenómenos más complicados de nuestra imaginación, poéticos, intelectivos, son parcos en noticias.

Es decir que la Psicología ha tenido acierto relativo donde se verifica el contacto del *objeto* y del *sujeto*; pero donde ese contacto se aleja y el *sujeto* ejerce su autonomía, entonces falla. Por otra parte la esperanza de creer que puedan, por la experiencia solamente, descubrir las leyes de los fenómenos, es falsa porque de soslayo miran la introspección; de igual modo que los metafísicos que aseguran no hacer experiencia, de soslayo miran la experiencia.

Así es que la Psicología tuvo su importancia casi tan grande o mayor que la de la Sociología, que fueron las dos ramas que con más empeño se cultivaron en la filosofía positivista.

Después del *período naturalista* del Positivismo, sobreviene con rapidez el tercer período que es el de la *decadencia* del Positivismo.

Está este todavía en su apogeo, como ocurre siempre, donde ya se inicia el rumbo contrario, que viene a imponerse en los últimos años del siglo pasado. La insuficiencia de los resultados de la filosofía positivista; la discrepancia entre los propósitos y los resultados se evidencia cada vez más; después de haberla abordado por el lado naturalista y psicologista, ya no había otro camino que elegir, había que hacer el balance de los resultados, y ese balance es cada vez, más desfavorable. Los motivos esenciales ya los he mencionado rápidamente; en el fondo ésta es la que acabo de mencionar: es la tendencia a eliminar la personalidad humana como algo despreciable,

consecuencia lógica de la posición realista, determinista y mecanicista, que excluye la posibilidad de encontrar algún sitio donde se pueda ubicar la libertad. Contra esto, una resistencia evidente se eleva y contra la consecuencia de esta posición: si se elimina la libertad se limita la posibilidad de una posición ética; también el Positivismo ha tratado de crear su ética, ¿pero qué ética era posible sin libertad? Únicamente una como la de Spencer en que lo bueno se confunde con lo útil, una ética que entiende que la finalidad del hombre es adaptarse a la vida social; en Spencer esta adaptación llega hasta tal punto que llegará un momento en que nuestros deberes sociales los haremos de una manera inconsciente más o menos como la abeja en el enjambre, lo cual como individuo no significa nada, sino que instintivamente contribuye a los propósitos del enjambre. Evidentemente es una posición que también suprime la libertad humana, empezando por decir que la sociedad es un fenómeno natural y que los hechos son regidos por leyes necesarias a las cuales no nos podemos sustraer.

Se han hecho otras tentativas de sistema ético en la filosofía positiva, algunas veces se ha salido de la sociología para ir a la biología y encontrar en los fenómenos biológicos los antecedentes de nuestros sentimientos éticos, todo lo cual no me parece mal porque nuestros sentimientos ocultos tienen origen en los animales que nos han precedido; por ejemplo: Spencer dice que el sentimiento de venganza primitivo se cambia después por el de justicia; todo esto está muy bien, pero no es más que girar alrededor del problema ético verdadero que es el de la *libertad*; si yo recojo los resultados de la evolución, como yo no he elegido a mis antepasados ni el medio social en que me he desenvuelto, yo no puedo ser responsable de mis actos. La escuela criminalista italiana dijo que los delincuentes no son más que un producto de la evolución social y por consiguiente la pena que se aplique es injusta; el delincuente nato de Lombroso ha nacido con los estigmas de crimen ¿qué cargo podemos hacerle entonces? Podemos pensar de la escuela criminalista italiana lo que queramos, pero hay que convenir en que esa escuela es la consecuencia lógica del Positivismo y al expresar esa consecuencia, contribuyó a la reacción.

Tenemos pues para la caída del Positivismo este hecho:

La interpretación científica de la realidad dará siempre resultado allá donde cabe la medida, porque la ciencia no es más que la expresión cuantitativa de la realidad; pero donde no se puede admitir la medida, allí las ciencias exactas no dan resultado, donde quiera que existe un factor racional no cabe la cantidad.¹

¿Existe éste factor o no? Éste es otro de los problemas que han contribuido a la caída del Positivismo.

¹ No se cuenta con datos sobre la autoría de esta cita.

JUNIO, 6

Decadencia del Positivismo

Nos falta ver el tercer período del Positivismo, el de la decadencia.

Se vuelve a iniciar la crítica y ella sobreviene porque éstos movimientos filosóficos no se desenvuelven aisladamente, sino que responden a un estado general del espíritu humano; es un fenómeno evolutivo que se observa siempre cuando una orientación se aproxima a su agotamiento, viene entonces un nuevo estado, y esto no sólo ocurre en filosofía, sino en todas las actividades, literatura, artes, concepciones políticas, etc.

El Positivismo conduce forzosamente al determinismo absoluto, a una *concepción mecanicista del Universo*, a la eliminación de la personalidad humana y eliminación de una ética basada en la responsabilidad. Es esa situación la que produce una reacción; esa tendencia a suprimir la personalidad subleva una protesta y trae la crítica del Positivismo. Quizás yo pueda facilitar la expresión de mi pensamiento, recordando lo que pasa en la literatura: tenemos primero la novela *naturalista* en Francia por Zola, Maupasant, Flaubert, intentan explicar su desarrollo sólo por la influencia del medio, por la herencia de condiciones forzosas del espíritu; Zola llega a formular una teoría de la novela experimental. Después sobreviene la novela *psicológica*, que tiene en Francia representantes como Prevost, pero cultivada especialmente por los rusos como Dostoviesky y otros en que se hace análisis minucioso de los hechos de nuestro espíritu. Tras de la *novela naturalista y psicológica*,

del *drama*, que sigue como la poesía esos mismos pasos, viene otra evolución literaria, la novela *irónica*, *paradojal*, que está dentro de la orientación positivista de la época pero que empieza a criticarla; el principal representante es Anatole France. Y al final del siglo pasado aquel estallido de distintas sectas poéticas, vino una revolución anárquica: el *simbolismo*, *decadentismo*, *voluntarismo*, etc. lo más distantes entre sí; aparece Verlain.

A primera vista, parece que estas sectas poéticas no tuvieran entre sí ninguna analogía, los unos aristocráticos; los otros decían que sólo se trata del valor melódico de las palabras; los otros que hay que penetrar en el alma del pueblo y se vuelven bohemios; sin embargo, algo los une a todos: es que *se ha vuelto a descubrir la nota lírica*, cada uno con el impulso propio, parece que hubiera desaparecido toda norma general, toda regla, cada uno proclama su propio derecho y reúne en torno suyo lo que me permitiré llamar la «patota» poética del caso.

Bien, ese resurgimiento del sentimiento lírico, de la afirmación de la personalidad, es la protesta contra el mecanicismo universal, y eso mismo se refleja en la filosofía: los hombres no pueden independizarse de la base positivista, creen que no hay metafísica, que no hay cómo salir de esta red que la ciencia pone en torno nuestro, determinismo forzoso; aceptan eso pero empiezan a criticarlo y a demostrar que si en efecto es así, es una calamidad, o a buscar frente a este hecho una posición propia. El representante más conspicuo de este período del Positivismo es Nietzsche, que dice que quizás estaremos dentro de este engranaje universal, pero que, puesto que no podemos remediarlo, prescindimos de eso y lo que nos interesa es lo que vamos a hacer nosotros dentro de éste Universo; se puede decir que es llevar la actitud del Positivismo frente a la Metafísica, como la Metafísica frente al Positivismo.

Nietzsche dice: dejémosle al Universo, que la ciencia se ocupe de él, pero veamos qué hacemos nosotros; eso es descubrir de nuevo la personalidad humana. Y agrega Nietzsche, lo que importa son los valores que ponemos en el mundo, lo que queremos hacer, hacia dónde debemos encaminarnos, procedemos como si fuéramos libres y damos valores propios.

La filosofía de Nietzsche sería muy difícil poderla sintetizar, está desarrollada en una serie de obras que no tienen conexión muy estrecha unas con las otras y que representan las distintas fases por las que ha pasado el espíritu del autor, que no se ocupa de no contradecirse, su obra es poco constructiva, pero muy demoledora de todas las concepciones que a la sombra del Positivismo se habían convertido en lugares comunes; es contradictoria en lo que se refiere a la Metafísica porque en *Zaratustra*, hace bajar a Zaratustra de la montaña para «anunciar la buena nueva» y dice: «Dios ha muerto y yo os anuncio al superhombre», es decir, toda visión metafísica está de más y lo que importa es formar el *superhombre*, pero después de haber anunciado que Dios ha muerto, Nietzsche inventa otra metafísica sin que sepamos siquiera si la inventó con seriedad o simplemente como algo que tenía que completar su sistema; parece que en su pensamiento la metafísica es necesaria y entonces inventa la teoría del *eterno retorno*, el proceso mundial se desenvuelve en un ciclo eterno de modo que después de millones de años llega al punto en que estaba, todo tiene que reproducirse otra vez, el proceso íntegro (no es original de él esa teoría pues los estoicos, recogiendo la idea de Heráclito, ya lo habían dicho). No hay para qué hacer la crítica de una teoría tan paradójica porque Nietzsche no quería aprovechar de ella más que un punto: hay retorno eterno, los que estamos aquí volveremos a reunirnos y ante esta visión, dice, cada acto que realizamos es un acto para la eternidad, de manera que reflexionemos antes de hacerlo; él quería poner así en el espíritu un cierto resorte ético que nos hiciera pensar sobre lo que vamos a hacer, pero esto no es más que un ribete metafísico un poco cómico.

En cambio hay otras sugerencias que ejercieron influencia robusta en un momento determinado, se pusieron casi de moda, se convirtieron en frases, hasta que las cosas se apaciguaron.

Y sin embargo la influencia de Nietzsche persiste aún en cuanto se ha realizado «la obra demoledora que él inició con su crítica del Positivismo»; y todos los que están como él, en el deslinde de dos épocas, hacen al mismo tiempo la señal de los nuevos caminos para el porvenir.

En la Teoría de los Valores vamos a volver a encontrarnos con Nietzsche como el punto inicial de esta nueva orientación que vuelve hoy a surgir en una forma más sistematizada. Nietzsche fuera de duda, era genial y en su crítica nos ha dejado material enorme sobre el cual tendremos que volver.

Al descubrir de nuevo con este sentido lírico de los años *finiseculares* (éste era el término de los poetas parisienses) la libertad de la personalidad humana, toda esta filosofía es la recaudación del siglo XIX; al descubrir la personalidad humana como un centro efectivo y al querer que nuestra preocupación fundamental sea la actividad humana frente al mundo objetivo, podemos comprender que lo que más les interesaba destruir de la función psíquica, es la voluntad, y Nietzsche se declara a menudo discípulo de Schopenhauer, el cual había creído que el *noumeno* kantiano estaba en la voluntad, que ésta era el principio esencial de las cosas. Quitándole a la cuestión su aspecto metafísico, Nietzsche afirma que lo importante en el hombre es la voluntad de determinar qué es lo que quiere; Schopenhauer llama a eso la *voluntad de vivir*; Nietzsche dice que lo esencial no es la voluntad de vivir, porque ésta se sacrifica por cosas de más valor, lo que hay en el hombre es la *voluntad de poder*, el hombre no solo afirma su existencia individual sino también su acción sobre el medio; y esta voluntad de poder nos estimula con el objeto de adquirir, para el desarrollo de nuestra personalidad, siempre la esfera más extensa posible; y el objeto del proceso cósmico es producir esas individualidades altas que sobresalen, que se imponen a la Humanidad; «un pueblo es un medio indirecto que usa la naturaleza para producir algunos grandes hombres».

Con esta teoría Nietzsche desarrolla toda la psicología experimental porque atribuye a la personalidad un sitio excepcional y luego desarrolla los conceptos sobre la organización de la sociedad. En el Positivismo se preocupan del problema social sobre todo; hemos visto las contradicciones en que incurren Comte, Spencer y Marx, de manera que llegan a las teorías más diversas. En el fondo a Nietzsche le preocupa el mismo problema, pero lo resuelve muy diversamente: *no es la colectividad* lo que interesa, es el *hombre*, la personalidad humana que

debe superar a su medio, de manera que él imagina la posibilidad de grandes personalidades que llama *superhombres*, y la formación de estos es la meta hacia la cual se encamina el proceso natural. Es un ideal aristocrático en verdad, pero es injusto suponer que Nietzsche concibiera su *superhombre* como el prepotente que se impone por su fuerza; hay pasajes en su libro que pueden dar lugar a esa interpretación; por ejemplo: cuando habla de la *bestia ruda* y cuando manifiesta su admiración por Napoleón; pero él no ha predicado la prepotencia de la fuerza, ve en esos fenómenos históricos la expresión de la voluntad de poder que anima al hombre, creía que el superhombre se impondría por la fuerza de su inteligencia, de su poder mental y el tipo en el cual quiere personificar a su superhombre, Zaratustra, no es un conquistador, sino todo lo contrario, es un anacoreta que se ha dominado a sí mismo, ha llegado a ser dueño absoluto de su cuerpo, de sus afectos y, por otra parte, ejerce influencia poderosa sobre los demás no en virtud de la fuerza, sino de la superioridad intelectual.

Con esta concepción corre pareja una crítica de todas las instituciones sociales corrientes, del ideal democrático, de la base del organismo del estado, y con ese motivo, de los principios éticos generalizados; dirige violentas diatribas contra el cristianismo porque, dice, que a pesar de fingir habernos separado del dogmatismo, de haber dejado de ser cristianos, todavía aceptamos los valores morales establecidos por la religión. A su juicio esos valores morales quizá sean convincentes para la masa, pero para un estado de cultura superior tenemos que verificar lo que llama la *transmutación de los valores*, es decir, que los valores que imponemos por la voluntad no son perpetuos ni absolutos, sino valores que se trasmutan con arreglo de las clases dominantes y por consiguiente el superhombre tendrá que afirmar valores distintos a los que ha habido hasta ahora, porque el superhombre ha de ser una expresión de la vida más intensa, y, a juicio de Nietzsche, los valores de la ética cristiana son opuestos al desenvolvimiento pleno de vida.

Dice Nietzsche que el cristianismo no es más que la sublevación de los esclavos, que consiguieron imponer a los romanos sus ideas y manera de ser como principios universales, y que han arraigado porque

esos principios morales niegan la vida; para el cristianismo el mundo es un mal, el hombre debe apartarse del mundo, de manera que predica las virtudes de la resignación, de la paciencia, es decir, todo aquello que nos desvincula del Universo; el tipo del cristiano perfecto sería el monje, el anacoreta, el sacerdote que se desprende de todo eso, y sin embargo, dice Nietzsche, en ese desprendimiento se inicia la voluntad de poder. El superhombre no ha de tener estas virtudes, sino precisamente las contrarias, las que afirman la virilidad, entereza, disposición para la lucha y dominio del Universo.

Sin duda en la forma de exponer estos pensamientos de Nietzsche hay mucho de violento; obras como el *Más allá del bien y del mal* o *El Anticristo*, pueden a primera vista producir una impresión desagradable, pero en el fondo de todo eso está la demolición de todo lo existente, lo que queda es la Teoría de los Valores.

Estos ataques al Positivismo, que vienen en parte de la literatura, que se producen dentro del Positivismo mismo —que dan la sensación de la insuficiencia de esta actividad, que reclaman la afirmación de la personalidad humana y que vuelven a despertar en nosotros la necesidad metafísica— se manifiestan en distintos modos a fines del siglo pasado y principios del actual. Pero mientras hay completa unanimidad para quitar el Positivismo, no hay una orientación definitiva que venga a reemplazarlo: sobrevienen tentativas de hacer revivir sistemas filosóficos del pasado, eso solo es posible mientras falta la persona capaz de expresar el pensamiento de la época; en las universidades hay una reacción de los sistemas idealistas y se produce el fenómeno de la reacción extrema que acompaña siempre los períodos de profundo escepticismo en que se desorganiza una orientación y aún no ha surgido otra. La reacción más violenta consiste en refugiarse en el dogmatismo filosófico, y es así como surgen las corrientes metafísicas, místicas.

Volviendo a la comparación con la literatura, surge Maeterlink impregnado de un misticismo profundo, cree que en las cosas comunes de la vida hay algo extraño que nuestro sentimiento comprende de una manera vaga, y Tolstoi que toma el cristianismo en un sentido

místico; así tenemos que cuando Nietzsche predica el *superhombre*, Tolstoi enuncia la teoría del *renunciamiento absoluto* y de la *no resistencia*, puesto que el sentimiento religioso debía primar y sobre todo el *Sermón de la Montaña*, no oponer la violencia a la violencia.

Veán pues qué cuadro más desorganizado es este de la descomposición de una gran orientación filosófica. Pasado este momento, las cosas tienden a normalizarse; podemos señalar dos grandes corrientes herederas del Positivismo:

-Por una parte los que no quieren abandonar la base científica, que creen que todo problema humano se ha de resolver por la ciencia exacta, pero confiesan que no podemos conformarnos con una filosofía puramente de lo relativo, sino que la filosofía exige el complemento de lo metafísico y ellos entienden entonces construir esa metafísica sobre la base misma de la ciencia; dicen que los métodos que nos dan tan buen resultado en la ciencia, pueden llevarnos más allá y superar así la experiencia, confiando en que los mismos principios que nos prestan un servicio extraordinario en la ciencia nos los prestarán también en la metafísica; ese cientificismo no tiene ninguna personalidad grande que lo haya sistematizado de una manera genial.

-Al lado de él hay una reacción idealista de hombres que, tomando por base los sistemas idealistas de la época romántica, intentan adaptarlos al momento actual; Croce es de esa tendencia.

Esas son las dos corrientes más poderosas dentro de la filosofía contemporánea, pero no son las definitivas. Bergson no se puede clasificar dentro de ninguna de las dos, mantiene una base científica y hace una construcción metafísica en que intenta superar el Realismo y el Idealismo.

La Teoría de los Valores también es otra tendencia. Pero con todo no hemos llegado a decir *esta es la orientación que reemplaza el Positivismo*. Éste ha ejercido una influencia tan grande que aún sobrevive.

Antes de pasar al estudio de las corrientes de la filosofía contemporánea voy a hacer el resumen de la historia del Positivismo entre nosotros.

JUNIO, 10

El Positivismo en nuestro país

Quiero hablarles brevemente sobre la manera como se ha desarrollado el Positivismo en nuestro país, cuyo estudio es de real interés porque desde los tiempos coloniales ninguna orientación ha arraigado tanto, hasta el punto de poder decir que el Positivismo representa la filosofía nacional; esto no quiere significar que haya filosofía ni filósofos argentinos. Pero siempre se revela el hecho de una ideología de distintos orígenes que rige la vida y las manifestaciones intelectuales de un pueblo, y en este caso siempre podemos hacer filosofía aunque se refiera a la política; sin embargo en este caso voy a referirme a la misma influencia filosófica.

Para ello hay que tomar una misma época de la historia de tiempos más remotos; la situación es la siguiente:

La colonización de estos países se verificó bajo el dominio de la reacción de la Contra Reforma, cuyos representantes fueron los Jesuitas con la intención de restablecer la *escolástica medieval*, y efectivamente esa fue durante la colonización, la dirección única y primordial que no presenta ninguna complejidad. De ellos eran las universidades de Córdoba y Charcas; tenían colegios en los puntos principales y eran dueños de vastas extensiones de territorio, llamadas por antonomasia *misiones* y ejercían una acción absorbente.

Es con su expulsión, que se inicia un nuevo período. Esa expulsión que se verifica en el segundo tercio del siglo XVIII responde al hecho

de que en España las clases dirigentes fueron invadidas por la Filosofía Francesa del siglo XVIII que giraba en torno a Kant; y ese grupo de hombres, que intentan renovar el estado intelectual, inician una política más liberal, y van desvinculándose de las antiguas ideas de gobierno. Penetran una serie de ideas que habían estado excluidas y se vinculan al conocimiento de los empiristas ingleses; también se asocia la influencia de los enciclopedistas: Montesquieu, Voltaire, etc.; la *Historia de las Indias* de Reinach; se divulgan cartas y comentarios de Fajardo; en fin, entran una serie de influencias nuevas (completamente) que desalojan por lo menos en parte, la vieja influencia ejercida por la Compañía de Jesús; en nuestro país contribuye a esto la creación del Virreynato, la apertura de los puertos y la frecuencia de los viajes; y desde 1770 hasta 1810 va formándose la nueva generación bajo la influencia de estas ideas que adquieren importancia enorme. Después de la Independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa van surgiendo los hombres que realizan el movimiento de Mayo. Pero apenas se verifica la Revolución y se apodera del gobierno del país, entre ellos se inicia una división. Para muchos la Revolución era simplemente un cambio del gobierno del país, la sustitución de la autoridad española por otra; creían que la Revolución se limitaba a esto.

Pero otro grupo de hombres creyeron que significaba algo más: una revolución en las ideas. De ahí la división que podemos llamar del elemento conservador y liberal, éste representado por Moreno, ¿y qué es lo primero que hace al llegar al puesto de Secretario de la Junta y dominarla? Publicar el *Contrato Social* para exteriorizar su vinculación francesa y filosófica del siglo XVIII.

En torno a Saavedra se agrupan los elementos conservadores. Se destierra a Moreno, y pocos días después se suprime la edición del *Contrato*, se trata de recoger los ejemplares y destruirlos; es la reacción de los que quieren la emancipación política pero sin la penetración de estas nuevas ideas.

El proceso posterior a los comienzos de la Revolución de Mayo, es una lucha continua entre ambos predomios: el Congreso del año 13 corresponde a la facción morenista; el del 16 implica una nueva reacción;

Rodríguez y Rivadavia traen el resurgimiento de las ideas liberales, puede decirse que los gobiernos bajo la influencia de Rivadavia así como su presidencia efímera, representan una especie de cumbre, de apogeo de las ideas liberales. Apenas caído Rivadavia vuelve a sobrevenir un movimiento que aún los hombres de aquella época como Echeverría calificaron de contra-revolución: un restablecimiento de las viejas ideas escolásticas.

Durante el gobierno de Rivadavia, penetraron ampliamente y se divulgaron las ideas europeas. Aparte de la acción de los libros franceses, ejerció influencia la obra de Bentham, representante de la escuela utilitarista inglesa, poco dado a las divagaciones metafísicas: entiende que lo importante es realizar el bienestar del hombre dentro del mayor bienestar posible de la colectividad. Bajo la influencia de estas ideas se desarrollan los conceptos de progreso de la época de Rivadavia, quien trata de difundir la instrucción común, realizar los progresos materiales y ocuparse de estas condiciones externas en que vivimos. Pero una reacción sobreviene, una reacción clerical que mueve las pasiones de los hombres de aquella época que afirmaban el movimiento. A pesar de eso, si pensamos en los medios a que recurrieron, se ve que dentro del ambiente nacionalista todavía existían tendencias muy opuestas.

Contra la influencia de Rivadavia se levantaban las montoneras, y Quiroga escribe en su bandera: «Religión o muerte», como si las creencias de Rivadavia atacaran al culto nacional; Quiroga trataba de infundir a las masas la idea de que estos hombres venían a destruir la base religiosa de nuestra vida. Así que esta reacción representada por Rosas, también significa, hasta cierto punto, una reacción clerical. Juan M. Gutiérrez nunca podía concebir la tiranía de Rosas sino como un movimiento de restauración clerical.

Mientras entre nosotros se desenvuelven las cosas en esta forma —todavía como lucha entre las primitivas influencias coloniales representadas por el espíritu español o escolástico, y las influencias francesas— en Europa había sobrevenido un cambio notable, allá también había habido una restauración, un cambio en los espíritus: la época romántica; y las influencias románticas también tenían que llegar hasta

nosotros. Fue principalmente un producto de estas ideas Echeverría, que había pasado varios años en Europa y a su vuelta nos trae como un reflejo de Lerroux y del Positivismo francés de la época.

Desde que Echeverría introduce estas influencias, se arraigan de una manera profunda, pues toda la literatura de esa época es romántica; se podría creer que la filosofía romántica debía haberse impuesto, y aquí hay una contradicción: lo que se debate con la vieja influencia colonial es la francesa, la filosofía francesa del Romanticismo fue el Espiritualismo ecléctico de Cousin, que llegó también hasta nosotros, pero por una condición especial no arraigó mayormente. El estudio se hará más claro fijándonos que se desarrolló entre nosotros la enseñanza filosófica.

En la época colonial no había más que la Universidad de Córdoba, colegios y conventos donde la filosofía estaba a cargo de sacerdotes; también en el Colegio San Carlos, que fue para Buenos Aires el núcleo principal de la enseñanza, la filosofía estaba encomendada a frailes. Pero a través de las enseñanzas, en esa época se vislumbraba otra filosofía: un profesor de filosofía muy distinguido de San Carlos, la expone con carácter escolástico, pero involuntariamente debe haber despertado más de una duda en sus alumnos: les revelaba en forma indirecta la existencia de otra filosofía. Las cosas siguen así hasta el siglo XVIII en que por primera vez se llama a un seglar a dictar la cátedra de filosofía, proveniente del campamento de Tucumán: Lafinur. Pero, ¿cómo adquirió esos conocimientos? Es un verdadero problema. Nació en San Luis, estuvo poco tiempo en la Universidad de Córdoba, a los 20 años se incorpora al campamento de Belgrano, su vida se forma allí de donde vuelve hecho profesor de Filosofía, profesando la ideología sensualista de Condillac. Sospecho quién lo inició en la filosofía inglesa: sería un aventurero francés que se titulaba general Lavaise, que estuvo allí a cargo de una academia de oficiales. Lafinur ocupó la cátedra y empezó a enseñar la ideología francesa *sensualista* que en Francia ya había terminado, pero aquí era recibida como gran novedad y herejía de las ideas. Se levantó una poderosa resistencia encabezada por el célebre fraile franciscano Castañeda; se produce una lucha que dura

dos años y tiene que salir Lafinur. Después sobreviene la creación de la Universidad de Buenos Aires: hay que proveer la cátedra de Filosofía que Rivadavia, bajo las influencias de la filosofía francesa, denomina de *ideología*. Llamaron a desempeñarla al fraile Fernández Agüero, que había sido profesor de dicha materia en el Colegio de San Carlos, pero durante los años que estuvo cesante, se había convertido e ido a los extremos; de manera que enseñaba el *sensualismo* objetivo de la doctrina de Condillac: «No hay más que sensaciones»; «Las ideas son sensaciones elaboradas»; «Solo existe el mundo externo que determina en nosotros el desenvolvimiento psíquico». Y este fraile llegó hasta el punto de decir que Jesús de Nazareth no había sido más que un filósofo, que aquello era darle importancia como representante de algo sobrenatural, que aquello era superstición.

Es de imaginar el escándalo que provocó: el director Sáenz cerró el curso y suspendió al profesor, pero Rivadavia lo mantuvo en su cátedra hasta la caída de su gobierno; después del cual la enseñanza de ideología estuvo a cargo de Diego Alcorta, médico formado al lado de Lafinur; y Alcorta que por la naturaleza misma de sus estudios se sentía inclinado a esta ideología, representada por Cabanis, según la cual trató de demostrar las influencias de los hechos fisiológicos sobre los psíquicos. Prosigue con esta dirección hasta el año 35.

Al lado de Alcorta se forma la juventud de aquella época que bajo la tiranía constituye la Asociación de Mayo; esa juventud se había, pues, educado en las enseñanzas de la ideología francesa que no tenía nada de romántica, metafísica o especulativa, sino que tendía a una explicación racionalista y científica de los hechos de carácter psíquico. Echeverría formado bajo estas influencias, fue a Francia y, a su regreso, ocurre que en literatura nos trae el Romanticismo en su expresión más sentimental, descripto en obras como *Ehira* o *La novia del Plata* de un romanticismo tal, que hoy resulta una labor ímproba poderlas leer. Pero en Francia se había dejado atraer por el Positivismo de Saint Simon, maestro de Comte y Lerroux. Bajo la influencia de éstos, retorna a su patria e inicia la fundación de la Asociación de Mayo; los muchachos de esta agrupación en lugar de leer a Coussin, preferían a

Lerroux, discípulo de Saint Simon y contemporáneo de Comte, que constituye a su manera un Positivismo aún mucho más romántico que el de Comte. Comte no es partidario de la Revolución Francesa: «No hay derechos del hombre sino deberes»; «La resolución ha venido a contribuir a la anarquía intelectual». Para Lerroux son palabras sacramentales: «Libertad, igualdad, etc.»; de manera que es un positivista en cuanto reclama que se piensen las condiciones reales en que está basada la sociedad para basar también la vida humana sobre esos conceptos de justicia para todas las clases; pero al mismo tiempo que sostiene la tradición revolucionaria, quiere arreglarla con ribetes metafísicos, dice que debe vincularse al ideal supremo, al que se refiera la política, la justicia, etc., y que ese ideal es Dios.

Echeverría nos trae la doctrina de Pierre Lerroux que influye sobre los miembros de la Asociación de Mayo. Estos jóvenes venían de la ideología francesa, del Sensualismo de Condillac; estaban bajo las influencias del Utilitarismo de Bentham y luego traban conocimiento con el Positivismo de Saint Simon y Lerroux. El episodio romántico se reduce a un momento nada más. Cuando se dispersan los miembros al ostracismo, prevalecen en la gran mayoría de ellos éstas empresas positivistas. La contradicción es que nuestra literatura hasta ayer contenía un sentido romántico, pero la filosofía sigue un camino muy distinto, lo cual puede explicarse por motivos psíquicos: lo que movía a la juventud eran sus protestas contra la tiranía y la idealización de la Revolución, es decir, el querer restablecer la importancia de las ideas que habían impulsado la Revolución de Mayo, el anhelo de organizar la República en la forma de estado regular y civilizado; por consiguiente su pensamiento tiene que girar en torno a las cuestiones políticas, económicas y sociales, necesitando una filosofía que se ocupara de aquellos asuntos. No estaban para construir sistemas metafísicos como los de Schelling o Heyne, más o menos fantásticos, sino para tratar sobre problemas reales. A poco de andar se despojan hasta de esas influencias románticas y llegan a tomar la posición de un perfecto Positivismo, que podemos llamar de «generación espontánea», obra original de ellos, porque de Comte nada sabían. Así vemos como los

miembros de la Asociación de Mayo, de la capital y provincias, desenvolvían su acción desde el destierro, y que al retornar a su patria, después de la tiranía, para gobernarla toman una orientación de carácter positivista.

Tenemos en primer lugar el admirable ejemplo de Alberdi quien durante su juventud, que transcurre en Buenos Aires, manifiesta especial interés por los estudios filosóficos: se ocupó de Lerroux, pero también le llega el conocimiento de Hegel; por intermedio de Lermière conoce a Lerroux; conoce a Cousin; pero también a Bentham, y sabía algo de Saint Simon. Y bien, una vez madurado su espíritu, habiendo aprendido mucho en la vida misma, y escribe sus *Bases para la Organización de la República* encontramos en el fondo la teoría clara del Materialismo Histórico, de que son los intereses económicos que dominan el desenvolvimiento de la vida política y social; y cuando encara los conflictos de nuestras luchas civiles, no ve en ellas más que la lucha del predominio económico entre las provincias del interior y Buenos Aires que pretende monopolizarlo: no interpreta los hechos históricos sino bajo ese punto de vista, por eso dice «hay que desarrollar el desenvolvimiento económico del país y la educación que favorezca esta evolución». En las *Bases* no figuran problemas de carácter filosófico. Así quiere preguntarse si en la futura constitución va a tolerarse el ejercicio de los distintos cultos y dice que no es necesario excluir la libertad de cultos, pero teniendo como fondo la Católica. No hace cuestión de los derechos de la conciencia humana y los fueros que entraña, de que es necesario respetar la personalidad humana, nada de eso, «tenemos que tolerar la libertad de cultos para que hombres de distintas religiones puedan venir a radicarse en nuestro país y contribuir a su desarrollo», en términos más precisos: para que el capital inglés pueda venir al país. Argumento, como se ve, de un Positivismo claro, que no hace cuestión de si la libertad religiosa es una exigencia filosófica o ética, sino que lo encara del punto de vista utilitario. Y de esa manera consideró todos los problemas.

En Alberdi tenemos, con anticipación a Marx, la visión del materialismo histórico. «Poblar es gobernar»; «Hay que atraer gente que crea

intereses y riquezas». Y estas ideas son las de todo el ostracismo: Sarmiento, Mitre, etc., de todo el grupo de hombres dirigentes que vienen a gobernar a la Nación. Su actuación se desenvuelve después de Caseros bajo la influencia de esta orientación positivista, de un Positivismo propio, espontáneo, que se anticipa a la introducción de las doctrinas del positivismo sistematizado. Aquí el Positivismo nace de nuestros propios antecedentes revolucionarios e ideológicos y de la contemplación de las necesidades del medio en que actúan estos hombres.

JUNIO, 12

El Positivismo en nuestro país

En la clase anterior traté de demostrar como hay casi una línea continua desde la época rivadaviana a la nueva época positivista, porque la filosofía romántica entre nosotros no ejerció una influencia muy grande, aunque aparentemente también tuviera su entrada al País. Enumeré los hombres que iniciaron la enseñanza de la filosofía; después de Diego Alcorta esa cátedra pasó a manos del Sr. Venegas que inició su enseñanza con la exposición del *espiritualismo ecléctico*, provisto de ciertos ribetes religiosos en la forma que se adoptaba en los colegios secundarios de Francia; pero esa influencia no fue grande: se limitó a la cátedra. Más tarde cuando se crearon los colegios nacionales donde se emplearon textos católicos, como las obras de Balmes y textos franceses algo lindantes con el espíritu de la escuela; la Filosofía Ecléctica estuvo al margen de los hechos; corría por cuenta de hombres dirigentes de mérito pero que no tenían condiciones filosóficas, así dejaron que la enseñanza se arreglara rutinariamente, mientras la dirección que imprimieron al país fue de un Positivismo determinado.

Alberdi fue, entre los hombres de Caseros el más universitario, el más dotado de información más amplia; el caso que cité de la libertad de conciencias demuestra como encaraba los problemas, y así procedió en todo lo demás. El título de su obra magna es: *Bases* para la Constitución de la República posible; no de la República sino de la «República posible» dentro de aquel estado caótico; discute brevemente

si ha de ser monarquía o república, no hace cuestión de principios, *República*, porque no hay posibilidad de otra forma; *Federal* porque así lo han resuelto los acontecimientos históricos. Se habían desangrado las generaciones luchando por si la república sería unitaria o federal y esa cuestión aparece como secundaria para Alberdi: federal es la única república posible y con esto queda resuelta la cuestión. No hay que discutir esas doctrinas sino empezar a trabajar, a desenvolver los intereses del país. Este mismo punto de vista era el de Sarmiento: las calurosas polémicas que tuvieron entre sí por asuntos políticos del día y con antecedentes a veces dolorosos, como *Las Ciento y Una, Cartas Quillotanas* y otras polémicas, hacen que el que deja guiarse por esos conflictos, crea que existieron grandes diferencias entre ellos, sin embargo su discrepancia no era ideológica, sobre lo fundamental estaban de acuerdo. Alberdi sostenía que lo que había que hacer era prescindir de las cuestiones teóricas y realizar obra positiva y necesaria.

Sarmiento no hizo un estudio metódico y ordenado de filosofía, se informaba al acaso de su lectura. En su juventud sufrió la influencia de los enciclopedistas franceses. Había sido educado por los frailes criollos de la Revolución, que eran sacerdotes pero que se ajustaban a los principios revolucionarios de Mayo. Más tarde en Chile pudo ampliar sus lecturas, trabó relación con Lerroux. En Chile Sarmiento rompió lanzas contra el venerable escritor Andrés Bello, defendiendo la literatura romántica contra la autoridad del clasicismo; lo que defendía en realidad era el romanticismo contra lo pasado, contra la rutina; identificaba el pseudo-clasicismo de Bello y la orientación de la capa dirigente de Chile con las viejas tradiciones coloniales, y como estas venían de España, de aquí que embistiera contra todo lo español para entrar en un concepto nuevo de la organización política. Y podemos ver por el ejemplo, que elegía de inmediato las afinidades de su espíritu: estuvo en Europa, en Francia algo oyó hablar de las utopías de Fourier, del eclecticismo de Cousin y de las nociones de Saint Simon, lo que le pareció superfluo, le interesaba la organización política del Estado y de los progresos técnicos que se desarrollan. Respiró al fin en los Estados Unidos: allí encontró el ambiente que respondía a sus

propias ideas; la prescindencia de estas cuestiones filosóficas y la concentración utilitaria a las tareas del día. Condensa Sarmiento su pensar en *Civilización y Barbarie*. ¿Qué era *barbarie* para Sarmiento? Aquella tradición española, la anarquía, la ignorancia, la ociosidad, eso era barbarie. Y *civilización* era la imitación europea, adopción de los conceptos de la civilización europea. Algunas veces, sin embargo, puede haber duda sobre dónde está la barbarie en aquellas luchas indecisas. Aquello por lo que está Sarmiento es la civilización, aunque hubiera que atropellar alguna ley (así lo resuelve el propio Sarmiento). De ahí provienen sus admirables frases: «Educar al soberano es lo más importante», «Eduquemos al pueblo para que sepa desempeñar sus funciones»; «¡Instrucción elemental!», que todos sepan leer y escribir. La universidad nunca le inspiró vivo interés. Creó la Academia de Ciencias de Córdoba con propósitos que no eran realmente el amor a la ciencia pura, sino a la aplicada, para que vinieran aquellos hombres a explorar el país, descubrir sus riquezas y hacerlas productivas. Creó la Academia al margen de la Universidad. Después de Caseros esta nueva orientación del país no se impone rápidamente; entre los desterrados dominó la vida intelectual, pero independientemente actuaron también manifestaciones de la barbarie, que no lograron ya establecer en el País la uniformidad absoluta que existía en la época colonial anterior a los Jesuitas.

Después de la lucha entre las tendencias conservadora y liberal que actúa dentro de la Revolución, la vida intelectual se hace cada vez más compleja. Alguna resistencia encontró esta orientación positivista que al lado de las influencias de nuestros grandes directores espirituales resultó insuficiente, ellos dejaron impresa la huella de su voluntad y espíritu en Argentina.

Tras de ellos viene la segunda generación, ya lejana para ustedes, que tuvo un momento de apogeo cuando esta ciudad era un pequeño núcleo provinciano encabezado por hombres de talento excepcional. Esa segunda generación no hizo nada de Filosofía; ellos tomaron las cosas como estaban planteadas, sólo tomaron parte en las luchas políticas, desempeñaron puestos públicos muchas veces con rectitud, dentro del rumbo impuesto por los fundadores.

Una reacción o, mejor dicho, una tentativa de sistematizar esta orientación y dar bases a la filosofía racionalista, sobreviene con lo que podemos llamar *tercera generación* —que se inicia después del 80— porque antes del 80, como dije, el Positivismo fue práctico —no doctrina ni teoría— sino en forma indirecta, así Sarmiento hacía la propaganda parlamentaria de las instituciones norteamericanas. Pero del 80 para adelante se inicia entre nosotros por primera vez un verdadero *interés filosófico*, se trata de encontrar los principios verdaderos a los cuales deba referirse la vida nacional. Ese movimiento tiene dos focos distintos: el uno fue la Escuela Normal de Paraná creada por Sarmiento para que el desarrollo de la instrucción elemental fuera constituido con el número conveniente de maestras preparadas. La Escuela del Paraná fue entregada a la dirección de Torres, español; y allí mismo entre los profesores actuaba el profesor italiano de Historia Natural, Escalabrini. Torres y especialmente Escalabrini ejercieron sobre el alumnado y magisterio una influencia excepcional, porque les transmitieron el conocimiento del Positivismo comtiano que predicaron intentando modificarlo un poco: por una parte le dieron un matiz anticlerical bien marcado y por otra, trataron de combinar el Positivismo de Comte con la teoría de la evolución y biológica de Darwin. De allí salían maestros impregnados de estas teorías positivistas y a medida que surgían nuevas escuelas, las fueron difundiendo por toda la República. Todavía vive un número de hombres que surgieron de esa escuela y que representan esta primera tendencia: Alfredo Ferreyra, Víctor Mercante, Carbone, Herrera y muchos otros ya olvidados. Difundieron esta teoría de una manera híbrida por su combinación con la de Darwin y por limitarse a la filosofía positivista sin su aspecto político y su complemento religioso; sólo Ferreyra se asimiló en toda su integridad la filosofía de Comte y practicaba con toda convicción la religión de la Humanidad; pero en los demás —si es que esta tendencia logró penetrar— nunca logró introducirse ese carácter religioso. Sus doctrinas y principios repudiaban toda filosofía trascendente y proclamaban como única base de nuestros conocimientos la sistematización científica y los ideales del Positivismo.

Algo había preparado el terreno, en este sentido el grupo de maestras normales que Sarmiento hizo venir de los Estados Unidos y que dieron a la enseñanza cierto carácter positivista, pero así como es propio de los Estados Unidos, una disciplina religiosa en la instrucción, entre nuestro elemento nacionalista la posición de indiferentismo religioso vino a ser la regla principal, manteniendo en general una actitud agresiva contra el clero y la religión Católica. Su actitud filosófica en aquella época respondía a las exigencias del momento; podemos hoy discutir si fue verdaderamente acertada y si exigió esta concepción científica de la realidad y este desalojo del espíritu y de otros intereses que no fueran utilitarios. No es cuestión de realizar ahora esta polémica. Hay que reconocer, al lado de sus deficiencias, el mérito de haber formado la escuela elemental entre nosotros y de haber señalado a la mujer argentina el camino del magisterio, hecho de cuya trascendencia no nos damos cuenta exacta por sernos familiar, pero tenemos que compararlo con el estado casi colonial en que se había mantenido la inteligencia de la mujer argentina, con su inhibición económica y su completa sumisión a las influencias *de sacristía*, y en ese sentido realizaron una obra de emancipación que fue más allá del simple carácter profesional de la carrera, porque se ha difundido entre las mujeres un estado de espíritu completamente distinto, realizaron pues una verdadera revolución.

El Positivismo argentino tiene otro punto de arranque y es de la ciudad de Buenos Aires. En el 83 surge a la vida pública una generación que distinguimos con el nombre de Generación del 80, con más exactitud, del 82, época en que, como todos los años, en la Facultad de Derecho se recibía un grupo de alumnos que habían terminado su carrera. En ese grupo del 82 figuran Rivarola, Matienzo, Quesada, Luis María Drago, Norberto Piñero, García, que entonces eran muchachos como los demás que salían de allí, pero que más tarde resultaron un núcleo representativo de la nueva orientación positivista. Ellos también sintieron la necesidad de buscar una base filosófica. La actitud general del positivismo espontáneo no les satisfacía. Tenían además otro motivo para ocuparse de estas cuestiones doctrinarias:

no se podía negar que del año 80 en adelante sobrevino un estado de intensa actividad económica, pero al mismo tiempo de profunda descomposición social y moral que llegó a producir la crisis del 90. En presencia de los males evidentes que sufría el país, en vista de la perversión de nuestra organización política, del predominio de intereses que no coincidían con los del pueblo, en los hombres de la nueva generación sobrevino la reflexión de que este estado debía modificarse y corregirse; entonces creyeron poder encontrar un remedio en el fundamento filosófico, en las teorías jurídicas, políticas, filosóficas, que pudieran servir de guía. Había en el fondo una reacción que podemos calificar de *ética* pero con la necesidad de fundarla en algo que no trascendiera a ética de carácter religioso, lo cual no aceptaban pues estaban emancipados de todo dogmatismo; el remedio había que buscarlo en otro sentido, en una reacción libre. De ahí que verificaran un estudio de las doctrinas filosóficas, naturalmente, del Positivismo. Este movimiento entre nosotros no se realiza con independencia del movimiento europeo. Tendría que recordar lo que pasaba en Europa y se refleja entre nosotros: es el apogeo de la doctrina Evolucionista y sobre todo de Spencer a quien apela la generación del 80. Como se trataba de hombres jóvenes, es natural que no pudieran llevar su iniciativa a la universidad monopolizada por hombres maduros, y fueran a parar a las cátedras de las escuelas nacionales. Desde el Nacional de Buenos Aires empezaron por primera vez a difundir la filosofía de la evolución y de Spencer; en cambio el Positivismo de Comte no llegó a tener partidarios entre ellos, cuando más, agregaban a su teoría la influencia del Positivismo francés, no comtiano, de Taine, Renán, Foustel de Coulanges y de hombres por el estilo.

Nuestra Facultad es creación de estos hombres que sintieron la necesidad de introducir entre nosotros los estudios superiores y de cultivar la filosofía ya en un sentido universitario, de estudiar la Psicología y Sociología, dos ciencias en auge en aquella época. Con dificultad, determinaron su creación Pellegrini y otros que comprendieron su importancia; pero nació entre la burla de todo Buenos Aires: decían «¿Qué van a estudiar! ¡Y para qué sirve esto que no conduce a nada!»,

no se concebía que se pudiera estudiar algo no traducible en resultados económicos. Y la Facultad de Filosofía y Letras nació con trabajo, sin alumnos, luchando por su existencia hasta, poco a poco, llegar al estado actual, y podemos ver las influencias filosóficas que se han venido sucediendo; se fundó, con algunas ciencias filosóficas: Psicología y Lógica; a poco andar, bajo la dirección de Horacio Piñero se creó el curso de Psicología Experimental y de laboratorio; a ésta se agregó después la Biología: todavía es la influencia del espíritu puramente positivista; más tarde la decadencia de este espíritu está caracterizada por la creación de otras materias como Gnoseología y Metafísica.

Entre los que salieron del 82 me olvidé citar a uno de los más importantes: Juan Agustín García. Hay una frase de García que caracteriza bien el espíritu nacional, en un momento dado que pronunció en una colación de abogados en la Facultad de Derecho (año 99) en que le correspondió la misión de saludar a los nuevos doctores. Después de recomendar el retorno a los estudios clásicos de griego y latín; de la literatura y filosofía, (es el momento de la decadencia del Positivismo, se cree inútil el método científico, lo que se ha de buscar en la perfección de la República) dice: «Cuando veo en mi imaginación la República convertida en una colosal estancia, surcada de ferrocarriles, abundante en riquezas de todo género, pero sin un sabio, artista ni filósofo, preferiría pertenecer al más miserable rincón de la tierra donde todavía vibre el sonido de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello».

El Positivismo había proclamado este ideal: convertir la República en una colosal estancia con populosas ciudades. Ante estos resultados y al ver el espíritu nacional compenetrado de estos ideales positivistas, un espíritu como el de García se subleva y proclama la existencia de intereses de una cultura superior. Pero ahí está lo paradójico y trágico: el que proclama la existencia de un sabio, un filósofo, un artista, pertenecía al mismo grupo que había defendido los principios del Positivismo, y él mismo era positivista pero con ideales distintos. Pero la generalidad de las gentes a quienes predicaban que no había un más allá, a quienes se les había abundado en una enseñanza que sólo preparaba para la vida, ¿qué otra consecuencia se había de sacar?, sus quejas eran

injustas, eso se les había enseñado, se había suprimido el estudio de las lenguas clásicas, de la filosofía, decían: la vida psíquica no es más que manifestaciones mecánicas; la religión, simple superstición; no hay por qué preocuparse por un más allá. Entonces sobrevino este estado, y después una reacción lenta, en la cual nos hallamos, pero que no avanza de una manera notable porque este ánimo positivista desde Caseros realizado con altos propósitos, ha producido efectos no esperados por los iniciadores, habiéndose combinado con ello la importancia del factor económico, la influencia de factores externos, como la inmigración, pero también han incorporado a nuestra manera de ser esta orientación positivista.

Es preciso reconocer que bajo la influencia del Positivismo se ha desarrollado la riqueza del país, pero ahora hay que iniciar la corrección de esa dirección exclusiva, y en eso no obedecemos por completo a nuestro espíritu sino bajo la influencia europea: ese mismo cambio se intenta producir allá. Se trata de obtener el reconocimiento universal de los fueros de la personalidad libre. Nosotros seguimos ese movimiento pero tenemos motivos domésticos especiales para acompañarlo con decisión.

JUNIO, 17

El Positivismo en nuestro país

Es necesario completar el cuadro que hice del Positivismo para no suponer que nuestra vida intelectual ha sido tan sencilla y dominada por una sola orientación filosófica; naturalmente que paso a paso se va complicando cada vez más.

Allá en la época colonial podía hablarse de una dirección única, pero a partir de la revolución, se manifiestan tendencias encontradas. Después de Caseros se impone, primero de hecho y más tarde teóricamente, la dirección positivista que constituye la filosofía *nacional*; pero alguna resistencia ha tenido. A su lado se forman dos corrientes poco acentuadas: una a la derecha, otra a la izquierda. La primera, representada por la resistencia de la tendencia religiosa, se inicia poco después del regreso de los desterrados, entre los cuales hay uno que otro que se mantiene fiel a las creencias tradicionales del catolicismo y que sintiendo el poder de la nueva ideología, inicia la resistencia. Entre los de la primera generación tenemos a Félix Frías, católico militante; en la segunda generación también hay algún representante de la tendencia clerical, como José Manuel Estrada, Pedro Goyena, Manuel Pizarro, pero con poco ánimo militante o, por lo menos, con poco éxito.

En otras repúblicas hispano-americanas el conflicto entre las fuerzas conservadoras y progresistas ha dado lugar a luchas intensas, en las cuales el partido clerical pudo desempeñar un papel importante; en nuestro país no ha llegado ni siquiera a formarse un partido católico,

ni a ejercer como tal, fuerza decisiva sobre la marcha de los acontecimientos, cuyo gradual desenvolvimiento —impuesto por el Positivismo— ha seguido su curso lentamente pero sin perturbaciones, y pueden señalarse las etapas que ha recorrido:

Primero vino el *laicismo* de los cementerios que estaban entregados a la autoridad de la Iglesia. Bajo la presidencia de Mitre se produce un conflicto a ese respecto: la autoridad eclesiástica niega sepultura cristiana a un señor que había sido Masón, y ni permite enterrarlo en la Recoleta, sino fuera del recinto sagrado. Con tal motivo hay la intervención del gobierno que manda enterrar el cadáver a su debido sitio. Así rápidamente desaparece el poder eclesiástico en el cementerio. Se levantó cierta oposición a consecuencia de esa actitud del gobierno: hubo cambio de notas entre el ministro de instrucción pública y las autoridades de la Iglesia, pero el partido clerical no insistió.

Más tarde viene la polémica sobre la enseñanza religiosa en las escuelas; durante varios años movió los ánimos, pero al final se impulsó también la secularización de la escuela. El proceso ahora no interesa, sino el hecho.

Luego vino la ley del Registro Civil que quitó a la Iglesia el control exclusivo sobre celebración de matrimonios, sobre defunciones, nacimientos, etc.

La etapa que debió seguir es la sanción del divorcio que todavía se está discutiendo. Todo este proceso se verifica lentamente, no como la conquista de un partido que lucha por ello, sino como opinión pública que va imponiéndose. El Positivismo en sus capas dirigentes no resulta agresivo: realiza sus propósitos sin provocar resistencia inmediata; vienen las cosas maduras, que de por sí, se imponen.

Frías y Estrada son los representantes de un catolicismo laico que antes no había existido entre nosotros: esos hombres que no pertenecen propiamente a la Iglesia, pero, fuera de ella, se empeñan en sostener su credo. Se verifica entonces un proceso particular. Esta influencia de los seglares responde a la influencia que viene de la formación en Francia de un partido católico que intentaba conciliar las exigencias democráticas con el dogma católico; son los representantes de un matiz más atenuado

del Positivismo; y en nuestro país son gentes oportunistas, prudentes, que tratan de no ofender los sentimientos arraigados en las masas.

Entre los emigrados, los que representaban este espíritu liberal anticlerical debían ser, entre otros, Salvador María del Carril ministro de Rivadavia y Juan María Gutiérrez, pero indudablemente Del Carril es en la época rivadaviana, uno de los liberales más avanzados; a su retorno adopta un Positivismo atenuado, y en la Convención Constituyente de Santa Fe, si bien ejerció decisiva influencia, la debió ejercer detrás de telones: en la sesión que debatió la libertad de cultos no intervino; lo mismo Gutiérrez: el tampoco hizo alarde de su credo liberal, que sin embargo, consecuente consigo mismo, la mantuvo personalmente pero sin realizar una propaganda ostentosa.

El Congreso de Santa Fe reunió un grupo de hombres honorables y honestos, pero no es posible levantar ninguno de ellos ahora a condiciones sobresalientes o atribuirle importancia extraordinaria: obedecían a las influencias de los hombres dirigentes de su época. En primer lugar había la influencia de Alberdi, del Carril, Gutiérrez y Gorostiaga que manejaban todos los asuntos. Y los debates de aquel Congreso son de los más pobres que existen. Formulada la Constitución se reunieron para sancionarla, guardando así las formas, para que la historia patrioterica pudiera hacer un brillante relato, como si efectivamente hubiesen tenido inspiraciones excepcionales. Llevaron a cabo lo que el momento requería, y la única cuestión que movió algo sus debates fue la religiosa. Al discutirse los dos artículos de la Constitución nacional que se refieren al ejercicio de los cultos y a la declaración de la religión Católica como oficial, se produjo un pequeño revuelo, porque en ese asunto había una situación difícil de resolver debido a que la libertad de cultos entre nosotros tenía un antecedente fijo: provenía del Tratado que celebró el gobernador Las Heras con Inglaterra en su carácter de representante de todas las provincias en cuanto a relaciones exteriores se refería. A exigencias de los anglicanos, Las Heras, gobernador de Buenos Aires, había acordado la libertad de cultos, Tratado que, una vez sancionado debidamente, se estableció sin resistencia por parte de las autoridades eclesiásticas, aunque algunas legislaturas provinciales protestaron.

El Congreso de Santa Fe se encuentra, pues, con este compromiso internacional; por otra parte existía el interdicto entre las provincias del interior y Buenos Aires: desconocer la libertad de cultos hubiera sido agravar esa situación, había que sostener el Tratado; por otro lado ya Alberdi había dado las razones por las cuales era necesario. Cualquiera que fuera el sentimiento de la Constitución, la mayoría se decidió por aceptarlo; se produjo, sí, una pequeña resistencia por parte de algún sacerdote representante de provincias del interior y algún seglar como Fabre (Corrientes) que se opusieron, pero quedaron en minoría. Entre los que en ese momento intervinieron en el debate figura el cura Lavais, representante de Santiago del Estero, que habló a favor de la libertad de cultos. Era hijo de aquel aventurero francés a quien supongo iniciador de Lafinur en la ideología francesa. Sin embargo había en las provincias del interior un sentimiento de resistencia: allí en los debates del Congreso, cuando se trató este asunto, alguien hizo alusión a los tiempos de la tiranía y evocó la sombra de Quiroga con su estandarte «¡Religión o muerte!» Era posible que esa especie de razón sentimental afectara, y como procedía de las tendencias disolventes, hubiera podido servir para provocar perturbaciones en el interior; pero no hubo tal cosa, y se lo debemos también a un fraile.

La Constitución se dio por sancionada el 25 de mayo y para el 9 de julio se ordenó la jura solemne en todas las capitales de provincia. En Catamarca debió de pronunciar el sermón en la ceremonia religiosa un joven padre franciscano, Mamerto Esquiú, y pronunció entonces la arenga más importante de su vida: llegado el momento de expresarse sobre este punto, aconseja a los católicos la sumisión a la Constitución «no puede haber orden sin autoridad» «cada uno debe tomar en Derecho lo que la autoridad ha resuelto». La actitud de Lavalle y Esquiú son antecedentes que honran a nuestro clero, reflejo de aquel clero revolucionario de la época de Mayo. Esquiú era sinceramente católico, asceta y místico, la figura más grande del catolicismo argentino, tan grande que ni los mismos católicos le hicieron caso; personalidad excepcional de católico militante, sin duda, pero con un concepto de la religión completamente distinto al del concepto vulgarizado y aún

del concepto del clero en general, por eso ha quedado al margen de la evolución histórica de la iglesia argentina, un fenómeno personal que no logró ejercer influencia efectiva ni sobre sus correligionarios ni sobre los adversarios que no lo han entendido. Esquiú fue enemigo decidido del ritualismo y, casi podemos decir, del culto externo, constantemente reclama en sermones y pastorales para los católicos el asentimiento interno: es la fe que reclama, y reprocha la creencia de que la actitud religiosa se realice solo en las formas externas del culto. En su mayoría, estos reproches van dirigidos a los católicos, de los adversarios pocas veces se ocupa; él no podía aceptar, imbuido del verdadero sentimiento religioso, haberlo reducido al culto completamente formal de las prescripciones de la Iglesia.

Entre los hombres de la primera generación he citado a Salvador del Carril y Gutiérrez, que disimularon hasta donde pudieron sus ideas, adaptándose con criterio oportunista a las necesidades del momento. Gutiérrez siempre que escribía y podía decir algo, dejaba asomar su actitud anticlerical. Quien promovió entre nosotros con ámbito combativo el movimiento agresivo contra la Iglesia no fue argentino precisamente, sino un chileno, hijo de madre argentina, Francisco Bilbao, tomando desde su juventud una actitud contraria a la Iglesia; cuando tenía veinte o veintidós ya provocó en Santiago del Estero una casi revolución por el cual mereció ser expulsado; de allí fue a Lima donde también dio ocasión a que lo expulsaran; después viajó por Europa y vino a radicarse entre nosotros; pero Bilbao también es un fenómeno extraño dentro de nuestra evolución, porque en aquella época (últimos años del 50 y primeros del 60) se impusieron los espíritus en el sentido de difundir las ideas liberales y anticlericales, pero no en el sentido de la posición personal que Bilbao ocupaba. Bilbao todavía era un perfecto romántico y había incorporado o asimilado en Francia ideas del romanticismo liberal; así en ese país, al lado de la corriente del catolicismo, existía otra corriente liberal también por fuera de la Iglesia, principalmente representada por [ilegible] y Michelet, liberales y demócratas, creían en todos los principios de la Revolución pero al mismo tiempo inmensamente religiosos y democráticos, daban a la

Iglesia un carácter trascendente, vinculados con su ánimo al estado religioso. Bilbao combatía al catolicismo, no por sus ideas sobre religión, sino que quería sustituir lo que era una expresión francesa del sentimiento religioso, por otra más alta y mejor encaminada. Bilbao fue periodista, orador; tradujo entre nosotros *Vida de Jesús* y *Vida de San Pablo* de Renan, que se publicaron en Buenos Aires, con lo cual contribuyó eficazmente a difundir las ideas de Renan como crítica a las instituciones religiosas. Murió joven y no tuvo sucesores. Los que continúan después el movimiento liberal ya aparecen despojados del carácter religioso: son simplemente positivistas animados de espíritu combativo, y no se encuentra gran número de ellos en los hombres dirigentes de la época ni en el mismo periodismo. Más tarde, los que surgieron de la Escuela Normal del Paraná conservan, hasta cierto punto, esta actitud agresiva y anticlerical. Vicente Fidel López pasaba por ser liberal, pero sin embargo, no era un positivista en el sentido estricto de la palabra: mantuvo hasta el final de sus días su vinculación a la filosofía de Lerroux —la que en su época seducía— pero también representaba la tradición antigua de su padre, es decir, la tradición de la época rivadaviana. López era un *legalista* en el primitivo sentido de la palabra; creía que el problema religioso no era indiferente, que el estado debía ocuparse de él en la misma forma empleada por los Reyes de España, subordinando la Iglesia al poder civil mediante el ejercicio de patronatos. Para eso no había ambiente en la época, en que reinaba una perfecta indiferencia, y hasta los derechos que podían sustraerse al poder civil fueron abandonados.

Entre los liberales que ejercieron alguna influencia hay que citar a Lucio López y Wilde, ministro de Juárez Celman, que hizo sancionar la ley del Registro Civil. Pero así como entre nosotros no podía formarse un partido decididamente clerical, así tampoco pudo formarse el liberal, sino una tendencia colateral, al lado del Positivismo, sin tener la suficiente intensidad como para tomar una perfecta autonomía. Vemos a los hombres confundirse de una manera extraña, con un pie al lado y otro dentro del Positivismo; liberales! era la posición natural de ellos. Frías, a pesar de su catolicismo, ocupó los cargos de ministro

y plenipotenciario en Chile; Avellaneda, que siempre hizo alarde de su fe católica, fue ministro de Instrucción Pública de Sarmiento y sirvió perfectamente sus intenciones, contrarias por cierto a las influencias clericales, aunque Avellaneda no lo hiciera de una manera voluntaria.

Más tarde fuera ya del gobierno tanto Sarmiento como Avellaneda, cuando se discute la secularización de las escuelas, se produjo un debate entre ambos. La obra de Sarmiento referente a este punto se encuentra reunida bajo el nombre *Escuela Ultra Pampeana*, como remedo de la *Ultra Montana* francesa, de espíritu clerical. Y allí Sarmiento define la instrucción puramente laica; en cambio Avellaneda se sitúa en el plano católico. Y allí Sarmiento contestando a Avellaneda que había hablado horrores sobre la escuela sin religión, escribe su célebre frase: «Sí, la escuela sin la religión de mi mujer», para indicarle que en realidad le era indiferente la religión o no religión de la escuela, que solo obedecía a influencias conyugales.

Uno de los episodios no ideológicos, pero que caracteriza un momento de exaltación de la propaganda liberal se realizó en un miting (75)² que convocó el elemento: se pronuncian los discursos del caso; se perora contra los frailes; contra lo retrógrado de la Iglesia; contra los jesuitas; etc.; a continuación la muchedumbre enardecida invadió primero el palacio arzobispal y luego asaltó y quemó el Colegio del Salvador: fue un estallido repentino, casi inmotivado, que causó daño a la causa liberal. Uno de los pocos conflictos de esa índole fue más tarde en el gobierno del General Roca, en que se produjo una reacción contra la propaganda religiosa representada principalmente por José Manuel Estrada, en ese entonces Pizarro era ministro de Instrucción Pública y lo destituyó del puesto de rector del Colegio Nacional y de su cátedra de Derecho Constitucional —en la Facultad—. Destituyó aquí a Estrada y en Córdoba a otra personalidad muy destacada. Fue uno de los pocos actos de intolerancia que se han realizado en nuestro País. El incendio del Salvador y la destitución de Estrada recaen sobre el partido liberal.

² Se refiere al año 1875.

Pero no han faltado intolerancias de parte de los católicos, aunque no han tenido importancia muy grande. En Córdoba, las autoridades eclesiásticas protestaron contra la introducción de maestras protestantes, provenientes de los Estados Unidos (a iniciativas de Sarmiento) para dirigir la Escuela Normal de niñas; esa oposición se redujo a pastorales, protestas, sin llegar a traducirse en hechos. El catolicismo laico desaparece y la Iglesia depone su actitud agresiva, aunque no a la renuncia completa del poder de sus sacerdotes y de sus fueros, pero restringe el combate externo y limita su propaganda; indudablemente a veces asoman influencias solapadas por algún lado. También el liberalismo militante se ha ido apaciguando. En torno de los diversos representantes aún se agitan los ánimos, pero si consideramos la importancia del hecho en otros países, tendremos que confesar que en el nuestro no interesa profundamente. No predomina esa disposición por discutir las cuestiones doctrinarias, que se resuelven cuando las circunstancias imponen la solución dominante.

Entre nosotros como en Europa la posición positivista está agotada; allí se inician nuevas direcciones; como vivimos del pensamiento europeo y en Europa no ha logrado sobreponerse la dirección que ha de reemplazar el Positivismo, estamos esperando lo que se ha de hacer allí, para luego aceptarlo. No somos capaces de producir un movimiento propio, encarar estas cuestiones con espíritu nacionalista y rastrearlas dentro de nuestro medio como nos parezca mejor. Prima la posición filosófica de descomposición y desorganización, y no podría decirse cuál es la dirección predominante ni hacia dónde nos encaminamos ideal y espiritualmente. Vivimos al día en literatura, en arte como en filosofía. A veces recogemos una iniciativa que se nos presenta como más moderna, esas son palabras que ejercen cierta influencia y creemos haber encontrado la solución, pronto nos llegan noticias de que eso no es lo último y volvemos de inmediato a cambiar. Es una situación que no podemos calificar sino de vergonzosa. No hay entre los hombres maduros, ni jóvenes, ni los *nuevos*, el vigor suficiente para producir un movimiento nacionalista, siquiera como el de la Asociación de Mayo del año 37.

JUNIO, 19

Desorganización de las tendencias filosóficas

La *desorganización* en las tendencias filosóficas no es exclusiva de nuestro país, el mismo fenómeno presenta toda la intelectualidad europea en los últimos años del siglo pasado, cuando el Positivismo llega a su decadencia y surgen distintas tentativas para superarlo o sustituirlo, una de ellas fue el Pragmatismo; que en el fondo no es nada más que la expresión del escepticismo que invade siempre a los espíritus al finalizar una grande época filosófica.

El Pragmatismo es quizás la primera orientación filosófica que nace en nuestro continente, porque es fundamentalmente de origen norteamericano aunque no exclusivo, pero de allá vino la primera tentativa de sistematizarlo. ¿Qué se les podía ocurrir a los norteamericanos en materia filosófica, abandonados a su propio impulso?

Lo importante no era saber lo que es *cierto*, lo que es *verdadero*, sino lo que es *útil*; y entonces la posición escéptica se manifiesta de esta manera: lo que es cierto, lo que es verdad no podemos saberlo, está fuera del alcance de nuestros medios cognoscitivos, es inútil empeñarnos en ello, lo único que podemos saber es lo que es útil: «verdad para nosotros, es lo útil». En esta afirmación fundamental, se concreta el Pragmatismo, se trata de identificar la utilidad con la verdad, y renunciar a toda otra investigación o especulación.

El autor de este sistema fue William James, que en la historia de la Psicología ocupa un alto puesto; uno de los hombres que más ha

contribuido al desarrollo de la Psicología, y que con más prestigio han investigado los fenómenos psíquicos y han perseguido su comprobación experimental. Pero a James le pasó lo mismo que a Wundt: quiso salirse del dominio de la Psicología para entrar en el terreno de las generalidades y abstracciones filosóficas. Y su estado de ánimo escéptico lo lleva a negar que podemos obtener o concluir una sola verdad realmente verdadera. Él dijo y creó la palabra *Pragmatismo*: pronunció una nueva palabra para un hecho viejo, porque él trataba de demostrar que lo que en la historia de la filosofía se había llegado a afirmar como *verdad* absoluta, en el fondo no era más que una expresión de lo *útil*. El pensamiento humano siempre había sido pragmático, aunque no se diese cuenta de esa condición que viene ahora a constituir la filosofía *pragmática*.

El Pragmatismo de James tuvo una boga efímera, pero hubo un momento en que se le prestó mayor atención; y en aquella anarquía intelectual de fines del siglo pasado, se creyó que allí se encontraba la base para constituir una nueva posición filosófica. Hoy cuando leemos su obra el hecho nos parece singular. Veamos un ejemplo que trae James, para afirmar exclusivamente su doctrina dice:

Alguna vez nos asaltará la duda de si existe Dios o no existe; en fin, sería inútil lanzarse a especulaciones metafísicas para resolver esta cuestión; pero podemos preguntarnos: ¿conviene que exista Dios? ¿Conviene tener la fe en una potencia sobrenatural que pueda amparar a los hombres, en una providencia que lo guíe en la vida? ¿O conviene abandonar estas creencias?, ¿el poder consolador de estas creencias... es conveniente, es útil o superfluo? James decide por la afirmativa porque nos conviene creer en la existencia de un Dios que nos ampara y fortalece, en la lucha por la existencia. Ejemplo: asalto del tren 9 y 30 - 202 «aunque no tuviésemos razón metafísica o tradicional, para creer en Dios deberíamos postularlo para hallar un pretexto de vida energética».

Me parece evidente que una manera tal de encarar la verdad es excesivamente paradójica para poder consentir en ello. James no tiene ni siquiera el mérito de ser espiritual o ingenioso o de abrir nuevos horizontes al espíritu humano, sino que demuestra una forma pedestre de interpretar las cosas.

Naturalmente que James debió decir en qué consiste la utilidad, ¿acaso queda abandonado el pensamiento de cada uno?; y con arreglo a esa convicción personal explica lo que es verdadero: útil es aquello que «intensifica la vida»; frase que parece decir mucho. «Debemos aspirar a intensificar la vida»: no se da una solución sino una afirmación.

Discutamos un poco en qué consiste la *vida*. En la filosofía actual se hace abuso extraordinario de esta palabra, dándole a veces un sentido real que no le corresponde gramaticalmente; y otras dándole una serie de valores metafísicos y místicos. Es una palabra que ha contribuido a establecer confusiones en literatura y filosofía contemporáneas. ¿Qué debemos, pues, entender por *vida*? Nada más que el proceso biológico que se desenvuelve en organismos vivos. (Podemos suponer desde el punto de vista cientificista, que las sensaciones aportan esta actividad biológica, que viene a ser la principal. El desarrollo de nuestro organismo y la satisfacción de sus funciones normales vendrían a ser «la intensificación de la vida»). Indudablemente, si por intensificar la vida entendemos afirmar la vida orgánica, que nuestra psiquis es expresión de esta actividad biológica, pero la actividad biológica es lo principal, de manera que la satisfacción de la vida es la que intensifica la vida. Y no han faltado quienes han interpretado esa intensificación en el sentido más burdo, como el desarrollo de los impulsos primitivos; sin preocuparse de lo perjudicial que es ese término, porque vida es lo que tenemos en común con el animal; así *intensificar la vida* significa intensificar las funciones animales del hombre.

Pero James me diría que estoy dando una interpretación maliciosa del Pragmatismo. ¿Por qué? Porque se sofistica la palabra *vida* que no se toma en su sentido biológico sino que quiere dársele la expresión de la existencia más alta del espíritu humano. Pero como por un lado se me invoca el *pragmatismo*, y por otro que es necesario sacrificar lo que es útil para mí, en el concepto de la *vida alta*; hay falta de coherencia entre las dos partes del Pragmatismo de James que no vio o no logró salvar. Porque si luego James sube a la cátedra y me explica en qué consiste *intensificar la vida*: intensificarla se entiende en el sentido moral, en la subordinación de mi individualidad a los intereses de la colectividad

en que vivo, de la nación, de la patria, de la Humanidad; y que no debo interpretarlo en el sentido de *mi vida* individual; le diré: ¿qué autoridad tiene usted para discutir esto luego de decir que *verdad* es lo *útil*? Esa utilidad mía debo subordinarla a una utilidad humana, universal; bien, pero falta saber cómo la concibo. James no establece una elevada norma de ética. ¿Y cómo voy a convencerme si para creer en Dios necesito saber si es *útil*? Igualmente se conduce con los demás ideales, resulta que a mí, personalmente, no me convienen esos ideales. Todas estas consecuencias están a la vista en su doctrina si continuara interpretándola.

Al lado del Pragmatismo de James está el de Schiller, profesor de la Universidad de Oxford, que sacó decididamente éstas consecuencias: puesto que la verdad es lo útil, cada uno es dueño de *su verdad*, del juicio de lo que considera útil. Schiller es un espíritu muy superior a James que en su obra filosófica no revela un valor muy alto. Schiller es un talento de primer orden que se empeña en sostener una paradoja, y lo hace con mucha gracia; pero no queda duda alguna de que el valor de su filosofía reside en la crítica que hizo de las ideas y doctrinas filosóficas del punto de vista del Escepticismo, que pudo realizar con mucha ventaja.

El Escepticismo es una posición negativa, la más firme en filosofía. Todo el que sostiene una determinada doctrina tiene que buscar la verdad dentro de los límites de nuestra capacidad cognoscitiva; y siempre es fácil de atacar; mientras que el Escepticismo no tiene que afirmar nada, se reduce a negar lo que afirman los otros. Es una posición sumamente fuerte pero estéril, que no conduce a nada.

El Escepticismo vuelve a tener en Schiller a un representante ingenioso. Sostiene que la filosofía se ha pervertido por culpa de Sócrates; que la filosofía griega estaba en tren de llegar a la única conclusión real que pueda obtenerse, porque después de iniciada la especulación filosófica en Grecia, se desarrollan una serie de escuelas «pre-socráticas» que suponen un estado de duda acerca de cuál de ellas posee la verdad; los sofistas dijeron *ninguna*; solo hay una *verdad individual*. Bien, a Sócrates le debemos la reacción contra la sofística: «Hay una verdad común a

todos los hombres» y señaló el método para encontrarla. Pero Schiller dice: «eso fue un verdadero crimen; con afirmar la falacia de la verdad común puso a la filosofía en mal camino».

Encuentra que verdadero filósofo fue Protágoras, uno de los más célebres sofistas, del cual es aquella frase: «El hombre es la medida de todas las cosas»; no el hombre como representante de la especie humana, sino como individuo; es decir: no hay más que verdades individuales; cada uno considera como verdadero lo que le conviene; no hay principios éticos universales.

No se si Schiller realizó simplemente ejercicios dialécticos interesantes o si agregó que sobre esas bases podía satisfacerse la angustia metafísica del hombre; si ello es una solución posible. La doctrina de Schiller representa una de las fases del pragmatismo que lleva el nombre de Hominismo porque no existe más que el hombre individual, con sus convicciones individuales, y que no hay posibilidad de llegar a ninguna conclusión. El contenido de su filosofía no revela contradicciones como las de James; lleva a las últimas conclusiones lógicas las afirmaciones de James, éste inventó la *intensificación de la vida* para disimular la rudeza de su afirmación: *la verdad es lo útil*.

Hay todavía una tercera forma representada por el Pragmatismo alemán de Vaihinger, distinguido profesor de filosofía, que ha hecho su especialidad del estudio de Kant; el hombre que en Alemania ha contribuido con mayor empeño a divulgar la doctrina de Kant, sobre el cual publicó un estudio muy importante. Vaihinger se ha creado una filosofía propia sobre la base kantiana; una teoría que podemos llamar el Ficcionalismo porque, como Kant, enseña que nuestro conocimiento es puramente fenomenal, y porque el *noumeno* no es accesible a nuestro conocimiento. Vaihinger dice: «conocimiento es lo mismo que ficción, pero tenemos que proceder como si esta ficción fuera la verdad. Es decir, no tenemos más verdad que una ficción que la representa, y a ella debemos someternos. Por eso su filosofía se llama *Del como sís*. Sabemos que el espacio no es una realidad objetiva. Sabemos que la experiencia no es realizada objetivamente fuera de nuestras conciencias, pero procedemos como si existiera; prácticamente la consideramos como una

realidad; y así todas las categorías de nuestro conocimiento, todos los conceptos que nos forjamos les prestamos fe y los tomamos por la realidad. Frente este fenomenalismo adoptamos una actitud práctica. No sabemos cuál verdad trascendente se halla detrás de la ficción.

Vaihinger pretende fundar su filosofía del *fictionalismo* sobre la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Advirtiendo que el realismo empírico llamado *Retorno a Kant*, es decir, el *Positivismo alemán*, el *Idealismo alemán*, y ésta *doctrina de la ficción*, todos se apoyan en Kant, porque en el fondo Kant no ha levantado un sistema propio, sino que ha analizado exclusivamente las condiciones de nuestro conocimiento y ha distinguido entre *materia del conocimiento y forma*, entre *fenómeno y noumeno* entre lo que es *subjetivo* y lo *objetivo*. Como es natural, ahí se encuentra base para todo. Basta con suprimir el realismo de Kant para caer en la ideología y viceversa. Cómo identificar el *noumeno* con la ficción ya está, pero Kant no dijo que fuera una ficción. También se puede vincular este *pragmatismo* a las teorías de Kant. (Tomando la afirmación que nuestro conocimiento es fenomenal, si olvidamos que también postulamos como necesario el *noumeno* que podemos llegar a pensarlo por otros modos que la inteligencia, se podría identificar el fenómeno con la ficción –no es conocimiento de la cosa *en sí*, sino como nos aparece– así con abstraer una premisa que Kant emite con prudencia y sensatez, puede vincularse el Pragmatismo alemán a su teoría).

El Pragmatismo tanto de los Estados Unidos, como el inglés y como esta tentativa de la filosofía del *como sí* no tiene ya vida, a pesar de ser reciente. Porque es preciso no confundir este pragmatismo de escuela que no es más que expresión del escepticismo final al disolverse el Positivismo, con el pragmatismo que encontramos en muchas doctrinas filosóficas, que no sirve de fundamento para explicar una teoría filosófica, sino como factor integrante. Por ejemplo: en la filosofía de Bergson hay también un elemento pragmático, porque efectivamente no podemos desconocer, ni filósofo alguno serio puede negar que el hombre tiene intereses personales, y hay que vincularlos con el mundo real que lo afecta de una manera favorable o desfavorable, y que frente a este mundo, el hombre tiene que asumir una actitud práctica.

Eso viene de antes o se halla este pragmatismo como un elemento dentro de la filosofía de Schopenhauer, quien creía que el principio fundamental que nos mueve es la *voluntad de vivir* al afirmar nuestra existencia. Después, con una interpretación pesimista, llega a la conclusión de que esa voluntad es mala. Pero prescindamos de ello: al afirmar que nos mueve la afirmación de nuestra existencia, es evidente que allí encara el problema pragmático: ante todo *queremos vivir*. Que la voluntad de vivir nos mueva, es evidente, pero hasta qué punto es legítima, eso pertenece a otra cuestión. Y en el proceso de los hechos que caen bajo nuestro criterio, en este sentido, una concepción pragmática es de la mayor importancia. Pero Schopenhauer llega a la conclusión contraria: debemos negar esa voluntad, posición negativa, a la cual nos es forzoso llegar.

Podemos afirmar, y somos dueños de afirmar o negar la voluntad de vivir. Es evidente que debemos considerar si esta voluntad de vivir es el único resorte que nos mueve. Si tomáramos el animal, habríamos de comprobar la afirmación de su existencia: lo más alto que podemos señalarle; pero, además, quizás encontremos algunos hechos que podamos suponer que también hay para el animal circunstancias superiores a su propia existencia. Aceptemos que nada superior haya a la afirmación de su existencia. ¿En el hombre ocurre lo mismo? Si por intensificar la vida entendemos afirmar la vida orgánica. (Su poder de *intensificar la vida*, sería afirmar la vida orgánica, si no es más que un animal). Pero si el hombre lo ha superado al animal —sin desconocer las vinculaciones de la especie humana con las otras formas biológicas— y consideramos que en el hombre se han desarrollado y afirmado valores superiores a la vida, veremos entonces que la apreciación pragmática no ha de ser la única guía del hombre; es una cuestión hasta cierto punto empírica: ¿Tiene el hombre ideales superiores a su vida? ¿Existen creencias que sacrifican la vida por esos ideales? No hay más que acudir a la historia y a la información diaria. Amundsen se fue al Polo, eso no es una afirmación de la vida pues se la ha jugado íntegra; no hace mucho un obrero se arrojó a las llamas para salvar una vida a costa de la suya. (Ir a descubrir el Polo no es una afirmación de la vida individual).

Me parece, por poco que reflexionemos, tendremos que convenir que en el hombre hay valores que son superiores al valor pragmático de la afirmación de su vida: y sin necesidad ni remota de negar esos valores pragmáticos, debemos comprender que no son los más elevados ni exclusivos; y que el hombre ha adquirido la posibilidad de subordinarlos a otros valores (racionales, artísticos, éticos, etc.). Toda filosofía que no sea tan excesivamente unilateral como el Pragmatismo, tiene que reconocerlo. En el fondo es el mismo cargo que se hace a los que no ven en el hombre más que la *bestia humana*; y debemos creer que la especie prosigue un desarrollo en que eso no es más que exageración, aunque el animal sea en nosotros poderoso todavía.

Felizmente el Pragmatismo ha pasado: fue una tentativa para restablecer los síntomas de descomposición y decadencia del Positivismo.

JUNIO, 24

Pragmatismo. Positivismos. Cientificismo

Además del Pragmatismo hay otra continuación del Positivismo, que modificando en algo su estructura, trata de conservar una actitud constructiva y afirmativa: el verdadero heredero del Positivismo es el Cientificismo, que ha conservado del Positivismo su fe en la verdad científica y la convicción, no ya tratándose del conocimiento real, de que las verdades obtenidas por el método positivo de las ciencias exactas, hecho que desconocen, y el conjunto de esos conocimientos, aunque sistematizados, dejan en nosotros un vacío, así las ciencias operan con elementos hipotéticos a pesar de lo cual no llegamos a un conocimiento final que nos satisfaga. El Cientificismo conviene en que es forzoso satisfacer la angustia metafísica que experimenta el espíritu humano y buscar la base que satisfaga a ciertas exigencias del sentimiento, como en la Ética y la Estética. De manera que abandona la primitiva actitud del Positivismo que negaba no sólo la posibilidad de una Metafísica como ciencia, sino abordar el problema metafísico. El Cientificismo no tiende únicamente a explicar los fenómenos, sino también a su solución metafísica porque plantea, discute y trata de ver con los medios que aportan las ciencias, si podemos inferir alguna consecuencia Metafísica.

La tendencia científicista empieza a iniciarse ya cuando está en pleno auge el Positivismo, y lo extraño es que parte, en mucho, de hombres consagrados al estudio de las ciencias naturales.

El desarrollo de la investigación científica, en el siglo pasado, trajo consigo la *especialización*: los hombres de ciencia se negaban a abordar extensos dominios de la ciencia e introducen divisiones, pequeños campos de observación, para que, cuanto más estrecha la esfera de su investigación, pudiera ser más intensa. Hoy día, por ejemplo, el naturalista no pretende abarcar toda la extensión de las especies animales, se contenta con estudiar los mamíferos, los peces, etc., y aún dentro de estas reparticiones elige una parte especial a la que se consagra.

Esta especialización de las ciencias naturales trajo al espíritu humano la sensación del campo reducido en que actuaban y el deseo de poder subordinar ese campo a un concepto general del cosmos, de lo universal, de la existencia; y entonces observamos cómo los hombres que normalmente tienen ocupaciones distintas, se lanzan a resolver problemas filosóficos. Vemos el ejemplo de botánicos, físicos, químicos, embriólogos, etc., de gente consagrada a observar una parte de los datos de las ciencias positivas, entregándose a concepciones filosóficas. En general esas tentativas son de carácter mediocre.

Quiero señalarles un caso especial en que el investigador se sale de su esfera aislada para abordar el conjunto de los problemas filosóficos, quien por entender su teoría y ser el más preparado en el conocimiento de la mayoría de las disciplinas filosóficas y por el hecho de que su propia disciplina era la psicológica, por todas estas circunstancias estuvo habilitado para darnos el programa de la orientación científicista. Por eso en nuestro estudio he englobado la Teoría del Conocimiento de Wundt, pero no su filosofía, porque aun siendo hasta cierto punto contemporáneo, su construcción metafísica ha tenido la influencia de un momento en Alemania, bastante intensa, pero al fin efímera; y no nos interesa porque Wundt no era un espíritu creador, sino hombre investigador, pensador, prudente en sus conclusiones, que, para construir la última parte de su sistema, usó valores también ajenos, constituyendo una filosofía ecléctica con el *criticismo* de Kant, la metafísica del *devenir* de Hegel y algo del *voluntarismo* de Schopenhauer, en fin, una serie de otros elementos para realizar una construcción de base heterogénea. Lo que permanece y nos interesa conocer, es su Teoría

del Conocimiento que sirve todavía de base a la teoría científicista y no ha sido superada hasta ahora.

Define Wundt el objeto de la filosofía como «Una síntesis de las nociones singulares de las ciencias empíricas en una concepción universal que satisfaga las exigencias de la razón y del sentimiento». En su primera parte no hace más que repetir el concepto positivista de filosofía: para Comte y Spencer la filosofía también es una «*síntesis de los conocimientos científicos*». Pero Wundt agrega «que satisfaga a las exigencias de la razón y del sentimiento»; y después añade: «Filosofía es la ciencia general que ha de reunir en un sistema lógico, sin contradicciones, los datos de las ciencias particulares» es decir, que no tiene por objeto sino finalizar el conocimiento científico.

En primer lugar, le conviene a Wundt establecer qué debemos entender por conocimiento científico y cómo podemos superarlo. A su juicio nuestro conocimiento se desenvuelve en tres etapas. Su punto de partida es el *realismo ingenuo* que toma las cosas como se le aparecen y presentan, y no establece diferencias entre nuestra representación de las cosas y las cosas mismas como las supone al verlas. Este conocimiento es en el fondo, según Wundt, intuitivo, él dice *perceptivo*, fuente primitiva de la ciencia. En el conocimiento intuitivo, que suponemos *inmediato*, los hechos se nos presentan numerosos, los catalogamos, conservamos en la memoria y sirven para desenvolvernos prácticamente en la vida, pero no constituyen más que un conjunto más o menos ordenado de nociones de hechos que tenemos presentes cuando nos aparecen nuevamente. A este grado perceptivo del conocimiento, ya la ciencia agrega otro: la ciencia toma estos hechos intuitivos, los relaciona entre sí, reúne los análogos, separa los distintos y establece entre ellos un nexo que ya existe en el conocimiento intuitivo, porque la intuición nos hace colocar las cosas en el espacio y en el tiempo y las supone relacionadas entre sí por la casualidad, pero sin averiguar qué es la *causa*. La ciencia toma estas relaciones de una manera abstracta, las reduce a conceptos y trata de formularlas en leyes persistentes. Este conocimiento es *intelectivo*: una función de nuestro entendimiento. Fijémonos en la diferencia notable que existe entre el

conocimiento científico y el simplemente ingenuo del primer grado; aquí la ciencia ya abandona el hecho singular, en el estado del conocimiento perceptivo no hay más que hechos singulares, en cambio la ciencia abstrae de los hechos el concepto general: «No hay ciencia de lo singular». Pero resulta que la realidad efectiva está en el hecho singular y que la ciencia habla de abstracciones, de conceptos que una vez sistematizados los coordina y subordina, creando conceptos superiores que abarquen a los más sencillos; primero pone conceptos de contenido intuitivo, luego tan abstracto que carecen de contenido sensible. Por ejemplo en química, física, etc., nos olvidamos que lo que se nos presenta no son hechos singulares sino conceptos a los cuales creemos que están sometidos los hechos reales. Así el físico hablará de la luz como concepto general y nos dirá en qué forma debemos interpretarla científicamente: como un movimiento; estudiará también los fenómenos de refracción, reflexión, transmisión; estudiará las diversas clases de rayos luminosos, su relación con el calor, la electricidad, etc.; y luego nosotros tomamos el concepto de luz como una realidad, como si existiera la tal luz; lo que hay son objetos luminosos, desde el sol hasta el foco eléctrico o la bujía. Eso es lo que existe: el hecho singular; pero del hecho singular abstrae la ciencia y habla de la luz que es un concepto. Así hay otros conceptos creados por la ciencia como los de *materia*, *energía*, etc. En las ciencias ocurre otro tanto aunque no tiendan a llegar a conclusiones ni formular leyes, sino que se limitan a enumerarlos, analizarlos por sus analogías y clasificarlos, al fin también opera mediante conceptos. Por ejemplo: el zoólogo se forma conceptos como *mamífero*, *ave*, *reptil*, *pez*, evidentemente que no existen tales conceptos en la realidad, sino la especie, y aún todavía, la especie es una abstracción, lo que existe es el pez, un mamífero, etc., en singular. Con estos conceptos la ciencia constituye sus abstracciones de la realidad que llamamos *esquemas*; a eso se reduce el conocimiento científico. Suponemos que cada hecho aislado está subordinado al esquema, pero no de una manera absoluta, porque cuanto más vasto es el concepto, menos atributos contiene: en el concepto de género hay menos cualidades que en el de especie; en el concepto de clase, menos atributos

que en el anterior, etc.; así el concepto de *vertebrado* se describe con menos atributos que un pez o un mamífero, cuanto más amplio es un concepto más pobre resulta. Y sin embargo para la ciencia estos esquemas son la interpretación de la realidad, ellos constituyen nuestro conocimiento científico. Por poco que reflexionemos bien, pronto comprendemos que la realidad desborda por todos lados el esquema científico. Pero hay algo más: no se trata simplemente de los esquemas (abstracciones sistematizadas según las cuales podríamos suponer que siempre la experiencia resulta subordinada al esquema), la ciencia agrega algo más para establecer el nexo entre los hechos que estudia, agrega factores que ha creado o imaginado, factores hipotéticos, y los mantiene hasta tanto la experiencia no los contradiga, pero está obligada a suprimirlos cuando la experiencia los desmienta.

En el siglo XVIII en que empezó a sistematizar, a conciencia, los hechos de la naturaleza, en química se inventó para justificar los fenómenos de oxidación y desoxidación de los cuerpos (es decir, no se sabía que se trataba de estos procesos) el *flogisto*, entidad completamente imaginaria que se agregaba y separaba de los cuerpos; fue una creación hipotética destinada a explicar los hechos, y que durante mucho tiempo imperó hasta que Lavoissier demostró que no existía el tal *flogisto*, lo que había eran procesos de oxidación y desoxidación. Pero antes, ¿cómo hubiera sido posible satisfacer las necesidades de la ciencia incipiente, cuando todavía no se había introducido la balanza en el control de las investigaciones químicas? No se había previsto que al poner el *flogisto*, los cuerpos desminuían de peso. Después, con el descubrimiento de la oxidación y desoxidación de los cuerpos ya nadie recordó al *flogisto*; pero fue, es su momento, una hipótesis científica. Y no es éste el único ejemplo: continuamente se crean esas hipótesis y se vuelven a abandonar, pero algunas tienen la ventaja de persistir durante mucho tiempo.

Tenemos pues que en la ciencia se construyen conceptos abstractos con elementos intuitivos e hipótesis creadas por nosotros. Este conocimiento ya se separa bastante de la realidad intuitiva que se le presenta al hombre ingenuo, pero siempre tiene esta gran ventaja: la

experiencia puede autorizarlo o desautorizarlo, siempre podemos recurrir a ella. Si la ciencia con todo esto lograra satisfacer nuestros problemas, no habría necesidad de ir hacia un *más allá*. ¿Por qué lo buscamos? Porque la contestación de la ciencia nos parece siempre insuficiente, queda algo ignoto, un más allá que deseamos conocer, sobre todo cuando se trata de algún elemento primitivo con que la ciencia opera sin explicarnos su naturaleza; así el matemático que se ocupa en mecánica del problema del movimiento, no explica el movimiento en sí, habla del espacio, del tiempo, de la misma transmisión del movimiento: es un hecho que abstrae. Y dirá que la explicación del movimiento, del espacio, etc., no corresponde a la ciencia. Pero..., ¿cómo hacemos para superar este conocimiento? La ciencia llega hasta el límite de la experiencia, en los esquemas ha sido englobada toda la experiencia, pero queda *algo* que parece estar más allá. Bien, dice Wundt, tenemos que llegar a un tercer grado del conocimiento, el *racional*, donde ya no queda el recurso de apelar a la intuición, tenemos que operar con conceptos abstractos; encadena todo de una manera lógica y trata de coordinar los hechos que conocemos para inferir los que no conocemos y fundar así la filosofía y metafísica (que en el fondo son una misma cosa para Wundt).

Habrían, pues, tres grados del conocimiento: perceptivo, intelectual y racional, a este último le quedan tres problemas que resolver:

- El Cosmológico: un concepto universal del mundo objetivo.
- El Psicológico: una solución y concepción sobre la naturaleza de los fenómenos subjetivos.
- El Ontológico: el propiamente metafísico, el problema del *Ser*.

Hasta aquí el plan de Wundt es perfectamente comprensible y razonable: establece un programa para desarrollar la investigación científica y superarla con una construcción filosófica, sin desconocer que esa construcción tiene que fundarse en hipótesis, a semejanza de otros elementos hipotéticos con que integramos un conocimiento científico. De cómo sobre esta base, desarrolla su propio sistema filosófico, es un asunto que carece de interés. Pero en esta teoría se encuentra el plan general de todas las tentativas de la filosofía científicista.

Entre nosotros tenemos a un hombre que ocupa posición semejante: Ingenieros, que no nos ha dado la conclusión filosófica a que aspira, pero sí un programa para llegar a una filosofía científicista que está en su obra *Las Proposiciones* donde encontraremos una posición muy semejante a la que desenvuelve Wundt en su Teoría del Conocimiento. El conocimiento inmediato, como base de todo conocimiento científico; la hipótesis, como parte integrante de las ciencias; y nuestra capacidad para construir sobre esas hipótesis científicas otras más amplias: lo que llama Ingenieros *Meta-Hipótesis*.

Con respecto al programa de los científicistas hay pocas divergencias; desde que creen que nuestro conocimiento radica en las ciencias, tienen que adaptarse a esta manera de ver de Wundt. Sin embargo los que han intentado ampliar este programa han llegado a conclusiones muy distintas. Una vez que han llegado a los límites de la experiencia y han intentado pasar más adelante, a pesar de que todo intento lo presentan con la más estrecha lógica y dentro de un orden perfectamente racional, a pesar de todo eso, llegan a conclusiones divergentes.

Wundt llegó a un idealismo o sistema ecléctico, mezcla de idealismo, racionalismo, voluntarismo y espiritualismo; con la célebre teoría del paralelismo psicofísico, según el cual nuestras manifestaciones físicas y psíquicas lo son de una unidad esencial, sólo que se presentan como dos aspectos distintos de esta unidad. Para aplicar una concepción de este orden hay que valerse del ejemplo: las manifestaciones físicas y psíquicas están en la relación de lo cóncavo y convexo de una esfera, la cual por un lado nos parece cóncava y por otra convexa, así la realidad sería única, pero contemplada bajo un aspecto, es física, y bajo otro, es psíquica.

Por último Wundt se aproxima a una solución semejante a la de Spinoza que supone la existencia de una sustancia universal.

Sobre esta misma base, otros científicistas llegan a las sistematizaciones energéticas, entendiéndolo que la ciencia no nos da cuenta sino de la acción de un proceso dinámico que se desenvuelve en virtud de una fuerza que debemos suponer como una energía universal. En el hecho, hasta donde llega la experiencia de las ciencias,

esta energía se nos presenta en formas distintas: primero, como energía física (luz, calor, movimiento, gravitación, etc.); segundo, como energía vital en los organismos vivos; tercero, como energía psíquica en el pensamiento.

Entonces tendríamos tres energías universales; pero las construcciones metafísicas tienden a la unidad, pretenden reducir esas distintas manifestaciones a un solo concepto, intentan ver si todas las manifestaciones de la energía pueden reducirse a la *cósmica*. Supongamos que entre esas doctrinas prefiero la solución materialista, entonces me determinaré por la *sustancia universal*. En la actualidad predominan las soluciones dinámicas y energéticas. Pero siempre queda la dificultad de explicar (porque las explicaciones científicas son objetivas) las funciones psíquicas. Ya resulta difícil vincular el fenómeno biológico al psíquico, aunque no se produzca el psíquico sin su concomitante fisiológico, todavía no hemos logrado crear el fenómeno vivo; entre ambos (físico y biológico) hay siempre un abismo. La generación espontánea niega la ciencia. ¿Cómo pasamos al fenómeno vivo? ¿Qué conformación experimenta la energía? Y la dificultad se acrecienta si pasamos de la energía orgánica a la psíquica. Ostwald dice que la energía en parte es consciente y en parte inconsciente. Pero lo que aquí nos interesa es saber como se vuelve consciente y produce el fenómeno, por cierto no despreciable, de nuestro yo.

De modo que la misma teoría del conocimiento permite al Cientificismo llegar a las conclusiones más diversas.

AGOSTO, 12

Eclecticismo. Wolf. Cousin. Wundt

El Eclecticismo puede satisfacer una posición individual; casi todos somos eclécticos en cuanto sentimos por un lado afinidad con cierta teoría filosófica y por otro lado con una distinta. Pero el Eclecticismo como teoría filosófica, como factor en la evolución de la Filosofía no tiene mayor valor. Lo importante son las posiciones nuevas que incorporan algún factor en esta evolución o que prestan un espíritu novedoso a las teorías antiguas. Ocurre que algunas veces logran éxito momentáneo; así se registran eclécticos de importancia como Wolf, siglo XVIII; Cousin, en Francia; Wundt en la época contemporánea, pero no son creadores, y por eso podemos dejarlos aparte.

El único que puede interesar es Wundt por su Teoría del Conocimiento porque en el fondo es la base de la posición científicista muy difundida en la actualidad. Como posición filosófica el Positivismo viene a ser correlativo al desarrollo de las ciencias naturales; pero el Cientificismo se ha apartado mucho del Positivismo en cuanto ha abandonado su actitud anti-metafísica, sin embargo es el heredero legítimo del Positivismo y su teoría más completa es la de Wundt.

Wundt empieza por explicarnos el conocimiento del hombre vulgar, ingenuo; luego el científico; y de ahí pasa al filosófico, como una consecuencia que arranca de la base científica, como una aplicación de los métodos que en la ciencia dan resultados tan maravillosos, los cuales aplica más allá del dominio de las ciencias.

Para el Cientificismo la ciencia abarca todo lo que cae bajo el dominio de la experiencia, pero pretende pasar más allá. Hay gran diferencia entre *conocimiento científico* y *cientificista*; éste pretende sobrepasar los límites actuales de la ciencia; dice que si afirmamos las conclusiones científicas, las podemos luego comprobar empíricamente; bien, pero esas conclusiones se refieren a los hechos objetivos, fuera de ellos ya no tenemos la contraprueba de la observación empírica, resultando como posición metafísica, simplemente especulativa, una construcción abstracta que presente conservar los elementos más importantes de las ciencias naturales. Creen que las leyes establecidas por los naturalistas pueden tomarse como elementos aislados para la construcción de un edificio especulativo.

He dividido a los científicos en dos grupos sumamente distintos, porque esta teoría de Wundt entre los mismos hombres de ciencia ha llegado a ser objeto de crítica. Hay un grupo que efectivamente cree que se puede con los métodos naturales superar el límite empírico de las ciencias naturales. Pero dentro de los mismos hombres de ciencia, se han distinguido algunos que han empezado a valorar, a analizar profundamente el valor de la verdad científica, a proceder con sentido crítico, quienes se han dado cuenta de la posición fundamental de toda filosofía moderna después de Kant, aceptando que antes de afirmar algo, hay que examinar la capacidad cognoscitiva con que pretendemos resolver las cosas, puesto que la verdad científica no es simple reflejo de la realidad, sino que interviene nuestra organización mental, nuestra manera de apreciar.

Hay otro grupo de científicos que carece de esa aptitud crítica, son hombres de laboratorio distinguidos dentro de la disciplina particular que cultivan, que al verse obligados a actuar en un campo estrecho sienten angustia espiritual o intentan tomar su campo y ligarlo a una circunstancia universal. Pero, hombres sin preparación filosófica proceden con ingenuidad, creyendo que esos métodos que emplean en la ciencia los habilita también para resolver asuntos que no son de carácter empírico, que no pueden ser medidos con instrumentos de precisión; no se dan cuenta de esa gran diferencia y hacen una filosofía

ingenua. Por eso he dividido a los *cientificistas* en *críticos* e *ingenuos*. Como es lógico, un verdadero valor filosófico sólo podemos atribuirlo a los *críticos*; aunque los otros logren a veces éxito efímero porque su mentalidad se adapta mejor a la común de la gente, son más afines al sentido común de la generalidad y por el momento se imponen, hasta que las influencias de la filosofía seria acaban por destruir esas concepciones.

Entre los *ingenuos* he colocado a Haeckel, cuya obra *Los enigmas del Universo* fue un éxito editorial, no hay idioma europeo ni asiático al cual no se haya traducido. ¿Qué queda de eso? Ya nadie lo recuerda, la condena más absoluta ha caído sobre lo que nada representa. Es el destino común de los *cientificistas ingenuos*.

Podemos ver en el Cientificismo ingenuo el mismo fenómeno que se repite constantemente, cuando en un momento de entusiasmo, se cree haber encontrado un nuevo método que nos va a conducir a la verdad filosófica. Así cuando los sofistas habían pervertido la mentalidad griega con su escepticismo disolvente surge una personalidad como la de Sócrates que dice: esto nos llevaría al nihilismo, a la anarquía intelectual, a que no hay verdades universales; y halla el método para encontrarlas realizando la gran obra histórica de crear el *método dialéctico*. Dijo Sócrates: «Por medio de la discusión vamos a ver que existen ciertos conceptos fundamentales comunes a la Humanidad, y por consecuencia son la verdad». ¿Pero qué ocurre luego? Platón usó el método dialéctico llegando a conclusiones distintas; los epicúreos, los estoicos, etc. también. En la Filosofía moderna sucede idéntico fenómeno: Descartes dice: «La verdad de la que no se puede dudar son las Matemáticas», y sobre esa base desarrolla su filosofía; Spinoza usó el método geométrico; Leibniz, el matemático; todos ellos están de acuerdo en que ese método tiene que salvarlos, pero llegan a diversas conclusiones. Igualmente las ciencias naturales emplean en su totalidad, el método inductivo de investigación, la ley de la naturaleza, y si las comparamos resulta que partiendo de una misma base llegan a las conclusiones más diferentes (Wundt, Le Dantec, Le Bon).

Es pues una ilusión sacar el método científico de su esfera legítima para llevarlo a otra distinta. ¿Cómo vamos a combatir el método de las

Matemáticas aplicado a todo lo que es mensurable? Allí es admirable, pero si lo hacemos instrumento de especulación abstracta, no da el resultado que podía esperarse. Los métodos de las ciencias son fecundos dentro de su radio de acción, pero sacados de su límite para especular con ellos, se fracasa. Hoy día podemos explicarnos el hecho de que a veces en la Humanidad surjan ilusiones de esta naturaleza, que ante el progreso de las ciencias exactas en el siglo XVII se crea en los métodos matemáticos; pero ahora es menos disculpable, que ante el éxito de las ciencias naturales se haya creído en la posibilidad de llevarlo a la especulación filosófica. ¿Por qué? Porque Kant había ya creado la posición crítica. Pero ocurrió con Kant que en lugar de continuar con la base que había establecido, hubo primero una reacción romántica, luego una positivista, para ver si podía superarse el grave obstáculo que había puesto a la simple especulación abstracta. Todavía pasa, que a mediados del siglo XIX el repentino florecimiento de las ciencias naturales haya extraviado el conocimiento filosófico, en cambio lo de ahora ya no tiene perdón; no tienen derecho a proceder con creencia candorosa de que todavía pueden resolverse estos hechos con la investigación empírica, así son los resultados. Haeckel (biólogo), Le Dantec (embriólogo), Ostwald (químico) son hombres respetables, de mérito científico extraordinario, no puede desconocerse su importancia, pero tienen la sensación de que representan las ciencias del siglo XIX y en su nombre nos van a dar una concepción del Universo. En general nos dan alguna construcción simple que hace millares de años encontraron los griegos, no hay ninguno que no caiga en una de las varias concepciones de la filosofía antigua, prescindiendo de ellas –ingenuamente descubren lo mismo que la escuela jónica, la eleática– sin darse cuenta de ello porque proceden como si la Humanidad hubiera trabajado 2500 años de una manera estéril, y nos presentan como Le Dantec, el *materialismo atómico* como la última palabra de la ciencia, pero eso ya lo dijo Demócrito, Epicuro y Lucrecio Car en el sistema *De Rerum Natura* que no ha sido superado por las distintas escuelas materialistas que han sobrevenido.

Le Bon estimulado por el reciente descubrimiento de la radioactividad, construye un sistema sobre la naturaleza de la materia: es manifestación de un algo probado y real que existe y que pasa por una serie de manifestaciones; la materia de ponderable se transforma en imponderable, ésta pasa por el éter, etc., por el fenómeno de la radioactividad común a toda la materia. Lentamente toda la materia sólida desaparece transformada en fuerza, en éter, que condensado vuelve a reconstruir la materia sólida. La escuela jónica con Anaxímenes buscó el principio de las cosas: el aire (hay una identificación en el lenguaje de *aire* con *espíritu*) y se pregunta: ¿pero es que estas cosas sólidas son aire? Desarrolla entonces una teoría de la condensación y expansión del aire. El aire primero se condensa y luego se expande, hay un ciclo continuo. Así esos científicos ingenuos se parecen a ese inventor que había descubierto un aparato muy nuevo, que resultó un paraguas. Dicen que ellos no hacen más que interpretar las conclusiones científicas, y sobre esa base infieren hipótesis que sobrepasan la experiencia actual. Hablan de ciencias y métodos científicos, pero no nos definen la ciencia. Parten de la presunción de que todas las ciencias son como las naturales, que suponen una realidad objetiva, independiente de nuestra manera de representarla, que la examinan, la observan, pues siempre se trata de fenómenos que se realizan en el espacio; el investigador ve su desarrollo y los mide, y por los métodos de la inducción llega a conclusiones generales de las cuales, a veces, deducen la ley que los rige y la expresan en fórmulas matemáticas; todas las ciencias aspiran a esta formulación, todas las ciencias naturales tienen ese propósito. De manera que una ciencia natural es siempre una tentativa de abstraer las relaciones necesarias entre los hechos, en una fórmula matemática que permita medirlos. Para eso es preciso que los fenómenos sean mensurables y para que algo sea mensurable tiene que presentarse en el espacio. Si aparentemente medimos otras relaciones, es a condición de reducirlos a relaciones espaciales. Si medimos el tiempo es porque tomamos un espacio determinado, la hora es el espacio que media entre una cifra del reloj y otra; el año, el espacio de una órbita en torno al sol; en el calor medimos la contracción

de una columna de mercurio sobre una escala; para la electricidad observamos en un aparato el movimiento de una aguja. Solamente es mensurable lo espacial o lo susceptible de ser transformado en ello.

Pero los científicos prescinden de este concepto, para ellos la lógica es una ciencia, así como la estética, sociología, historia, etc., es decir sacan el término de su definición exacta para llevarlo a terrenos extraños donde lo mensurable es difícil de determinar. Resulta una confusión, se pasa –sin crítica– del hecho físico al psíquico, moral, y lo engloban todo a título de ciencia. Hay que preguntarles qué entienden por ciencia. La ciencia está perfectamente dentro de su órbita cuando se trata de explicar hechos cósmicos, físicos, para una concepción de las relaciones físicas; se puede admitir, después de estudiar las relaciones físicas dentro de un carácter relativo, su construcción metafísica, pero sobre el universo físico que es el dominio de la ciencia. Pero eso solamente es una mitad de la realidad, hay otras cosas que no forman parte de esos hechos físicos y no carecen de interés. Frente a este mundo, estamos nosotros por pequeños que seamos, y experimentamos una serie de estados de ánimo, forjamos opiniones sobre el mundo y lo valorizamos, y lo afirmamos o negamos, así como el mundo interior; todo lo que constituye un orden subjetivo que no es espacial ni mensurable, el amor, el odio, etc., no son cosas mensurables ni susceptibles de formulación matemática; las opiniones acertadas o equivocadas que formamos, tampoco es posible medirlas. Se trata de fenómenos completamente distintos, por lo cual la posición científicista que parte de las ciencias naturales forzosamente ha de ser realista, no puede admitir que haya un objeto que dependa de nuestra manera de ver y de afirmar la existencia del mundo objetivo. Pero no tienen derecho a suprimir el mundo subjetivo como si no existiera, tienen que encararlo como un mecanismo, no pueden llegar a otra conclusión.

Así pues la conclusión mecanicista es forzosa dentro de la ciencia. Cuando los interrogamos sobre la responsabilidad, la libertad que nos atribuimos, contestan con una frase: «es el epifenómeno». Sin notar el absurdo de esta contradicción, pues sin ese *epifenómeno* no existiría esa realidad, que existe como una representación de nuestro espíritu, se llama *epifenómeno* a lo que es indispensable para que exista la realidad.

AGOSTO, 14

Cientificistas ingenuos y críticos

Les expliqué la división en *cientificistas ingenuos* y *críticos*. Como representantes de los primeros, en el programa, he citado a Haenckel, Le Bon, Le Dantec y Ostwaldt. Haenckel es zoólogo; Le Bon, un poco enciclopédico: físico y sociólogo; Le Dantec, embriólogo, y Ostwaldt, químico.

Haenckel había adquirido cierto renombre, en particular por sus trabajos técnicos conocidos dentro del mundo científico, y en general porque fue uno de los primeros propagandistas de la doctrina de Darwin, cuya obra *El origen de las especies* se publicó en 1859. No fue la obra de Darwin la primera en ocuparse de la evolución o que trató de resolver este problema de la evolución de los seres vivos. Se incurre a veces en el error, de atribuirle la Teoría de la Evolución Histórica que es preciso distinguir de la biológica, la primera es algo de mayor vastedad que existía con anterioridad; pero la Teoría de la Evolución Biológica no es más que una parte de la Teoría de la Evolución Universal. Hay que distinguir entre evolución de los seres vivos, y evolución como principio general de cuanto ocurre. Aún la aplicación de los principios de la evolución a las formas biológicas de la existencia, tampoco Darwin fue el primero en enunciarla; diez u once años antes, Lamarck escribió su *Filosofía zoológica*. No faltaron otros que recogieron la filosofía de Lamarck, en Francia Saint Boeuf; en Alemania Goethe. Pero todos estos solo fueron precursores; ni Lamarck ni Saint Boeuf y menos Goethe lograron imponer su punto de vista en las ciencias naturales,

además Couvier, de gran autoridad en el siglo pasado, se opuso a esa teoría, sosteniendo la procedencia de las especies de tipos invariables.

La obra de Darwin tiene importancia porque logró, dentro de un ambiente en general preparado, dar una explicación que por lo menos parecía satisfactoria sobre la evolución biológica: la Teoría de la Selección Natural, de la lucha por la existencia, de la supervivencia del más apto, etc., expresión de una teoría que resultó viable, pero que fue combatida con ensañamiento no solo en nombre de las supersticiones religiosas, sino aun dentro del campo de los naturalistas, encontró resistencia.

Haeckel se apoderó de esta teoría y fue el primero que en Alemania hizo una propaganda extraordinaria, de gran vehemencia a su favor, sacando conclusiones que Darwin no se había atrevido a lanzar en su obra, y aplicándolas al origen del hombre: afirma la descendencia de la especie humana de otras afines y anteriores; con ese motivo, Haenckel escribió la *Antropogenia o Génesis del Hombre* y la *Historia Natural de la Creación*; obras que le dieron cierto renombre y que estaban al margen de las investigaciones puramente técnicas o invadían un tanto las cuestiones filosóficas. De ahí que Haenckel fuera derivando hacia los problemas filosóficos, creyendo que con su experiencia de zoólogo y la posesión de la Teoría de la Evolución Biológica, podía tratar o discutir dichos problemas en general. No cabe duda que en el dominio de su especialidad, Haenckel era observador minucioso, exacto y sincero, pero cuando salía de ahí y se lanzaba a la teoría general, su fantasía le arrebatava. En una época en que la teoría de la evolución estaba gestándose, faltando aún elementos para apoyarla, se atrevió a hacer árboles genealógicos, en que estaban determinados los puntos intermedios del desarrollo del hombre, desde el *protista* (protoplasma primitivo) hasta su desarrollo actual. Esos árboles genealógicos han resultado un tanto fantásticos, pero lo más grave fue cuando publicó *Los enigmas del Universo*, de éxito extraordinario y que fue traducida a todos los idiomas vivos, en que trataba de demostrar que no había tales enigmas, él los había resuelto todos. Al mismo tiempo fundó una especie de congregación semi-filosófica, semi-religiosa a la que llamó Alianza

de los Monistas, y a su teoría la llamó Monismo (en sentido relacionado a su etimología griega). Quería sostener que existe un solo principio universal que en virtud de condiciones inherentes se desplegaba en todas estas manifestaciones, que comprendemos con el nombre de naturaleza, universo, cosmos. Aquí tienen un ejemplo de lo que les dije sobre los científicistas. Haenckel cree que él parte de una base incommovible, de la ciencia más poderosa que existe, y hace su construcción filosófica *monista*, que resulta mal remedo del *spinozismo*. Spinoza desarrolla su teoría panteísta diciendo: hay una sola sustancia con infinitud de atributos de los cuales conocemos dos: *materia extensa* y *materia pensante*. Pero Spinoza desarrolló eso con plena posesión de todas las nociones y antecedentes filosóficos, mientras que Haenckel hace una concepción burda porque la *sustancia única* para Haenckel es nada más que la materia.

Para Haenckel no existió Kant ni la posición crítica, no prevé el problema, de orden subjetivo, del hombre, del *yo* que contempla esta naturaleza; parece que no existiera nada más que el mundo objetivo y que el *yo* del humano se pudiera englobar como una parte de este mecanismo universal. Su sistema también resulta determinista, mecanicista, de pobre construcción, y más pobre todavía cuando se pone a polemizar contra afirmaciones filosóficas que sólo conoce superficialmente. En su empeño por sostener una teoría llega a faltar a la verdad. Abriendo *Los enigmas del Universo* vemos que dice textualmente: «El éter es un hecho empírico comprobado por la ciencia». No es posible admitir, sino bajo el imperio de una alteración mental, que un hombre de ciencia en la época en que escribía Haenckel pudiera afirmar que el éter (hipótesis) era un hecho comprobado empíricamente. Pudo haber dicho que era una necesidad forzosa, que su existencia estaba comprobada como una exigencia de hechos anteriores observados, pero sólo a título de hipótesis para explicar la acción a distancia. La ciencia realmente sería nunca tomó en cuenta *Los enigmas del Universo*, y lo cito porque es uno de los casos más notables de estas invenciones de los naturalistas ingenuos en dominios de la filosofía. A pesar de su éxito momentáneo, desaparecen luego, porque la crítica pone en evidencia la flojedad de tales obras y concepciones.

Cosa análoga pasó con Le Dantec, pero también en el dominio de su investigación especial (embriología), es una autoridad respetable, pero tenía este mismo afán filosófico, dice: «Los fenómenos orgánicos no son físicos y químicos. La actividad psicológica no es más que un epifenómeno, un accidente, un agregado, una cosa inútil que la naturaleza ha puesto en ciertas actividades orgánicas». De manera que volvemos a encontrar una interpretación materialista del Universo, un sistema determinista, mecanicista, en el cual no hay lugar para la autonomía de la personalidad humana, ni para la libertad, ni para una posición realmente ética; todo es obra de un mecanismo perfecto, que se desarrolla por ley propia de una manera fatal y sin que nosotros podamos intervenir ni alterar nada. Hay una diferencia de temperamento entre Haenckel y Le Dantec. Haenckel concibe este monismo, mecanicismo y materialismo, pero lo enaltece, le parece, a veces, hermoso, porque tiene una especie de sentimiento panteísta por el cual se identifica con este proceso naturalista, claro que este matiz resulta algo nebuloso y falto de lógica en una teoría tan especial. En cambio Le Dantec confiesa que su doctrina es triste, desagradable, que destruyó toda ilusión y reduce al hombre a un autómeta; pero considera que la verdad científica debe prevalecer sobre nuestra sensibilidad y sentimentalismo «Puesto que así con las cosas, tenemos que aceptarlas y conformarnos». Sobre Le Dantec existe un trabajo importante que resume su obra. Lo publicó Ingenieros el año pasado (o el anterior) en la *Revista de Filosofía*; era natural que la posición de Le Dantec le resultase simpática, porque entre ambos existe cierta afinidad intelectual. En primer lugar tomó en cuenta la obra del embriólogo, un motivo para celebrar sus investigaciones y trabajos; pero cuando tiene que apreciar su obra filosófica, a pesar de que se trata de un ensayo simpático para el biografiado, retrocede ante el elogio y reconoce toda la debilidad de la obra filosófica de Le Dantec.

El caso de Le Bon tiene analogía con esto, es el caso de una fantasía arrebatada que repentinamente toma un hecho científico nuevo, y antes que se haya aceptado o construido una hipótesis más racional, se apresura a generalizarlo y sacar las consecuencias más lejanas. A fines del siglo

pasado se descubrieron los Rayos X, y luego el fenómeno de la *radioactividad* de ciertas sustancias, principalmente del *radium*, pero que también existe en otras sustancias. Le Bon mismo trabajó como físico sobre esta materia y desarrolló una teoría de la *luz negra* (vibraciones de cierta naturaleza, afines a las que constituyen la luz, pero no perceptibles para nuestros ojos). Esto era legítimo en cuanto a físico; pero luego tomó de nuevo estos hechos para desarrollar una teoría de la materia y dar una explicación del Universo entero, desde que todo está compuesto por materia. «La radioactividad es un fenómeno común a toda la materia extensa, por medio del cual la materia ponderable se transforma en fuerza imponderable». Y considera que esta fuerza imponderable está representada por el éter. De manera que el mundo material, tanto en el desarrollo de sus distintas manifestaciones como de los fenómenos a que da lugar, se desvanece en materia etérea, quizá en materia psíquica, y por un proceso inverso sobreviene la condensación de esta otra en materia ponderable; hay un ciclo constante en virtud del cual la materia pasa por diversos estados: este ciclo constituye el proceso cósmico.

Tenemos otra vez una construcción a base de imaginación y fantasía, creada sobre hechos experimentales cuando aún no están completamente determinados y con los cuales especulan. Por especular, ¿qué encontró? Allí cuando se inicia la especulación filosófica en Grecia (hace unos 2500 años), surge la Escuela Jónica que ante el continuo cambio y transformación de las cosas busca el factor, el elemento constante en este proceso; y aparece Tales que dice: «El *agua* es la sustancia única en que se transforma todo»; Anaximandro dice: no es el agua, sino un principio que está en todos los hechos sin revestir forma determinada: el *apeiron*; en cambio Anaxímenes afirma que es el *aire*; pero la filosofía griega tenía su razón para llegar a esta conclusión, dado que el idioma confunde *aire* con *espíritu*. Le parece evidente a Anaxímenes que el aire constituye todas las cosas en su proceso de condensación y expansión: se condensa para formar los cuerpos sólidos y éstos se expanden hasta formar los aéreos (el aire).

Esto mismo repite Le Bon en términos modernos, cayendo naturalmente en una concepción mecanicista, determinista del Universo;

el yo individual, nuestra actividad psíquica, la voluntad, la posible libertad, nada tiene que ver, forzosamente todo eso está excluido de una concepción objetiva del Universo. Éstas son las novedades que nos dan los filósofos empeñados en despejar los enigmas del Universo prescindiendo de la historia intelectual de la Humanidad, inventando las concepciones materialistas más viejas que se puedan imaginar; nunca han escrito una obra que se pueda comparar con *Rerum Natura* de Lucrecio Caro, en que está expresada toda esta teoría tomística y materialista, no superada hasta la fecha.

Ostwaldt relativamente es más original, pero no mucho. Es químico y como tal, ocupa en su respectiva especialidad, uno de los lugares más altos de la actualidad. El químico tiene que explicar las combinaciones respectivas de los distintos elementos y cuerpos entre sí, y debe operar con los conceptos de átomo y molécula, que es concepto de masa, de extensión, y con las fuerzas de afinidad y repulsión que unen y separan los distintos cuerpos; tiene que operar con los viejos conceptos de materia y fuerza. Hay en el pensamiento humano una tendencia, un impulso íntimo hacia la unidad y trata de reducir los distintos factores con que nos encontramos, a uno solo. Esto de materia y fuerza resulta un dualismo, pero la fuerza es algo inherente a la materia o acaso la materia misma.

A Ostwaldt se le ocurrió ver si podía simplificar todas estas concepciones, todas estas sistematizaciones de las relaciones químicas de los cuerpos, prescindiendo del concepto de materia, y considera al átomo sólo como la expresión, como el centro de la energía. Esta concepción no es original. Ya la tuvo en el siglo XVIII un jesuita dalmatino, Boskovich, quien trató de desarrollar la teoría, la manera especulativa de sostener que los átomos, como tales, no tienen extensión, se reducen a ser centros de energía. Si se quisiera llevar adelante la cosa, hallaríamos en Leibnitz otro antecedente; pero Boskovich estableció su teoría con más claridad. Kant no sabemos si la conocía o llegó por meditación propia a conclusiones análogas, aunque no las expresara con esa claridad, Ostwald también creía necesario sustituir la concepción de materia extensa por una concepción dinámica, es

decir, disolver la materia en el concepto de energía o fuerza. Este pensamiento de Ostwald no es novedoso de ninguna manera. Si del punto de vista químico logró demostrar que el fundamento de toda reacción y combinación, puede reducirse a hechos simples de energía, sin necesidad de imaginar la materia extensa, parece sin embargo, que eso no lo ha logrado, pero tomó su pensamiento para extenderlo a una concepción cósmica general. Dentro del mundo físico esa teoría puede aplicarse, o por lo menos desarrollarse con facilidad: en física y mecánica existen efectivamente una serie de manifestaciones de energía, que aunque sea de manera indirecta, la podemos observar y medir, por ejemplo, en la gravedad, luz, calor, electricidad, magnetismo, etc., cómo estas distintas energías *se pueden convertir y transformar una en otra*: así el calor en electricidad; ésta en luz, y quizá viceversa; entonces es fácil comprender cómo surge de ahí la idea de una sola energía física; y ampliando el concepto, que esta energía es la que se manifiesta también como atracción entre los cuerpos en el Universo, como afinidad química en los fenómenos moleculares, y así todo reducirlo a relaciones de esta energía.

Hay lógica en la posibilidad de reducir las distintas energías a una sola. Pero pasemos del mundo físico al biológico; nos encontramos con el fenómeno *vida*, ¿que hay ahí?, ¿una nueva energía o sólo una manifestación de la energía física? El fenómeno vital u orgánico no podemos explicarlo sin que exista el fenómeno físico y químico; luego, podemos considerarlo ligado a ellos; puede, con la fantasía ampliarse el concepto de energía y englobar el de energía en el de física; aunque hasta la fecha no se ha logrado pasar de un hecho físico a uno orgánico, ni en los laboratorios haya sido posible producir una sola gota de protoplasma; todo ser desciende de otro ser vivo: la ciencia establece eso como un hecho fundamental; y Pasteur en su polémica con los ingleses logró demostrar que no había generación espontánea: todo germen vivo supone otro germen vivo anterior. Hay un hiato, un hueco, al decir que la vida es sólo una manifestación de la misma energía que actúa en el mundo cósmico. Ahora viene otra dificultad; tenemos las manifestaciones psíquicas, del pensamiento, de los sentimientos, de la voluntad; estas manifestaciones en cuanto las conocemos están siempre vinculadas al

fenómeno *vida*, así como ésta al fenómeno físico y químico. Se puede suponer que en el fenómeno psíquico no hay sino un nuevo desarrollo de la misma energía que actúa en el mundo orgánico y físico. Así la concepción de unidad energética es una tentativa de Ostwald de creer que en esa concepción había de eliminarse el concepto extenso de la materia y concebir todo el Universo como la expresión de una sola energía, sometida a su ley, que se desenvuelve de una manera forzosa y necesaria, que determina todas sus funciones y todos los fenómenos ligados por el nexo de causa y efecto; la libertad, autonomía, pensamiento, etc., no caben pues dentro de esta concepción de energía.

Es evidente que mientras Ostwald desarrolla su teoría en el dominio de los hechos físicos pisa terreno relativamente sólido, y su desarrollo es bastante convincente, pero a medida que pasa a los hechos biológicos y por último a los psíquicos, y quiere demostrar como todo no es más que la expresión de una energía, va decayendo y al final es sumamente débil su raciocinio: se olvida que ha pasado del mundo de lo mensurable, físico, donde las energías se pueden comprobar, medir y expresar su acción en fórmulas matemáticas, a otro mundo en que no es posible la medida ni establecer sus relaciones matemáticas.

Parece que el mismo Ostwald más tarde ha abandonado su concepción reconociendo que aún para la explicación de los fenómenos físicos no puede prescindirse del concepto de materia, que la interpretación de una energía pura en los hechos químicos, no puede lograrse.

También Ostwald carece de un conocimiento filosófico, de los antecedentes filosóficos que debiera haber tenido en cuenta al plantear sus problemas y la novedad de sus conclusiones. Al fin y al cabo repite un viejo pensamiento que lo tuvo en la antigüedad remota Heráclito «El mundo es solo el desarrollo de un devenir constante». Los estoicos aceptaron en general la teoría de Heráclito, de manera que ligaron a su doctrina de los *ciclos* en los cuales el Universo se desarrolla; el retorno a su origen para revenir a un nuevo ciclo.

Y en la Filosofía nueva, de manera general, tenemos eso mismo en Spencer, quien se pregunta en sus *Primeros Principios* al tratar de lo cognoscible: «¿Y qué es lo último que conocemos? ¿Hasta dónde llega

nuestro conocimiento? ¿Que percibimos al último?»: es la acción de una energía universal cuya ley de la evolución la formula de una manera exacta a su juicio.

Luego esta concepción energética ya está en Spencer con criterio más filosófico porque se limita a lo cognoscible: lo último que alcanzamos a percibir es la acción de esta fuerza universal. Ya ha explicado que más allá de lo cognoscible está lo incognoscible; pero esta fuerza que venimos a conocer, sólo es una manifestación relativa de lo absoluto que está más allá. No desconoce la existencia de lo absoluto, pero se limita a decir que no podemos conocerlo.

Abandonado en el siglo pasado este género de filosofía, los hombres de ciencia constreñidos por la estrechez del laboratorio, sienten la necesidad de hacer una construcción universal y la hacen de acuerdo con los métodos y nociones que les son familiares.

Veamos nuestro caso casero de científicista ingenuo: Ameghino, también experimentó la necesidad de escribir su credo filosófico, basta con mencionarlo y no entrar en análisis. No hay ni un rastro de estudios filosóficos de Ameghino, parece que ha procedido con cierto prejuicio preexistente que encontramos en naturalistas y matemáticos; dueños de la única ciencia exacta que existe y que han hecho filosofía de cosas inútiles e imaginarias; y si se les dice: ¿por qué no lee a Aristóteles, a Platón? Responden: primero porque no son modernos, luego porque son fantásticos, han construido a base de imaginación. ¿Y Kant? Eso es Metafísica, es decir que no solamente ignoran todo el trabajo filosófico, sino que se complacen en ignorarlo; tienen el lujo de no perder el tiempo en leer estas cosas, pero entonces resultan esos productos.

Ameghino empieza su credo: «Creo en cuatro infinitos: el espacio, el tiempo, la materia y la energía». Para nosotros nos es difícil comprender un infinito y nos cuesta entender qué debemos comprender por infinito y si es una realidad o construcción nuestra: en todo caso no es un hecho experimental, y Ameghino no se contenta con un infinito, sino que afirma cuatro. De esto resulta una construcción materialista, determinista, mecanicista, porque del punto de vista científico no puede llegarse a otra cosa.

AGOSTO, 19

Cientificismo crítico

En el fondo los científicos críticos hacen Axiología; a esta aplicación de la teoría del conocimiento a las ciencias se suele llamar Epistemología, ellos hacen la crítica de las conclusiones científicas.

Hay una diferencia que en general se nos escapa, entre la realidad como se nos presenta ingenuamente y como nos la presenta la ciencia. Suponemos que la de esta nos refleja la realidad efectiva, sin pensar que en la ciencia entran una serie de elementos indispensables de sistematización, que no están tomados directamente del hecho empírico. La realidad plena solo se presenta en el hecho singular y concreto que reúne todos los caracteres que lo distinguen dentro de lo empírico como hecho aislado, que es un dato en la institución. La ciencia no se ocupa de los hechos singulares, sino que empieza primero por observarlos, luego por agrupar los hechos afines para sacar de ellos una abstracción. La ciencia no opera con los hechos efectivos como se presentan en la experiencia, sino con la abstracción, y con estas abstracciones construye los esquemas; toma los conceptos que ha abstraído; los organiza subordinándolos, coordinándolos y buscándoles la ley que los vincule entre ellos; pero son esquemas de conceptos que en realidad no existen. Croce ha extremado esta crítica de los procedimientos abstractos de las ciencias, los llamó *pseudo-conceptos*, son

expresión artificial, la realidad plena solo está en el hecho singular. Es evidente que los esquemas no pueden aprisionar toda la realidad viva que desenvuelve el proceso cósmico en el casillero en el cual deben entrar: siempre desborda el casillero y el concepto al cual tiene que subordinarse.

Hay otro elemento en la ciencia que tampoco está tomado directamente de la realidad: ninguna ciencia, para sistematizar sus hechos, puede prescindir de las hipótesis, que son absolutamente necesarias, tan es así que se las ha llamado *hipótesis de trabajo*, instrumentos para realizar la investigación científica. Los naturalistas necesitan primero formarse el concepto hipotético, al cual dirige sus investigaciones, con la posibilidad de comprobar esa hipótesis o desaprobala en el dominio empírico. Hay hipótesis que forman como un integrante, un precedente de la investigación científica y que por su eficacia olvidamos que no son más que hipótesis.

Hay algo más, ya tenemos el carácter esquemático e hipotético de las ciencias; hay algo que en general tampoco se toma en cuenta: son los conceptos *apriorísticos*. A primera vista parece contradictorio que las ciencias, fundadas en la experiencia, empleen conceptos nacidos *a priori* en el espíritu del hombre. Abriendo un manual cualquiera de ciencia se ve que el autor desarrolla los hechos conjuntos y sucesivos que ocurren en el espacio y en el tiempo, pero no examina previamente lo que es el espacio y el tiempo. El investigador nos demuestra cómo de un hecho surge otro, de manera que están ligados estrechamente por el concepto de *causa*, pero no investiga qué valor tiene ese concepto de causalidad, son elementos previos a la ciencia. El matemático toma los axiomas y dice que son evidentes, sin embargo sobre ellos descansa todo el desarrollo de las ciencias matemáticas.

Además existe un elemento del cual la ciencia prescinde totalmente, a pesar de ser factor importante en la sistematización: *es el sujeto*; se olvida de que todo eso que observamos y sistematizamos es una operación que el sujeto verifica con su mecanismo cognoscitivo y subjetivo. Cuando nos aproximamos a la crítica de la ciencia encontramos una serie de hechos inseparables de la sistematización científica, pero

cuyo valor es necesario tener en cuenta cuando se afirma que la ciencia da la expresión efectiva de la realidad.

Sobre estos cuatro puntos esenciales de la ciencia, descansa la crítica epistemológica: el esquema que se distingue por su carácter abstracto es todavía un aspecto de la realidad; luego la hipótesis es algo que introducimos en la realidad prácticamente, y los mantenemos –mientras la experiencia no lo contradiga abiertamente– los conceptos apriorísticos: *espacio*, *tiempo* y *causalidad*, *el sujeto*. Sobre esta crítica distinguimos:

- a) Una apreciación crítica de la ciencia es la que toma en cuenta todos estos factores y destruye la impresión ingenua de que la ciencia da la verdad real, la verdad que da la ciencia es relativa.
- b) Hay otro aspecto de esta crítica y es la de determinar hasta donde llega el dominio de la ciencia, si está autorizada para abordar todos los problemas y resolverlos de acuerdo a sus moldes clásicos.

Todas las ciencias aspiran a encontrar una ley que rijan sus hechos y a expresarlas en fórmulas matemáticas; por consecuencia están en el desempeño de su misión cuando se aplican al mundo de lo mensurable, lo que está en el espacio o puede ser reducido a relaciones espaciales, pero aquello que no es espacial, es decir, mensurable no cae en el dominio de la ciencia. Durante el gran desarrollo de las ciencias naturales se ha creído que todo problema es científico, que los métodos científicos deben ser aplicados a todo, que todo es susceptible de una expresión matemática. La reflexión basta para hacer notar que sólo toman en cuenta la relación cuantitativa de las cosas: «Los cuerpos se atraen en relación a las masas», se establece una relación cuantitativa; «En relación al cuadrado de las distancias», vuelve a establecer la misma relación. Cualquier combinación química la explican por la valencia de los átomos, por la relación de los pesos atómicos respectivos. Cuando se ha querido sacar este método de las ciencias naturales y llevarlo

también a las psicológicas, sociológicas e históricas, creyendo poder lograr el mismo resultado, sólo se ha conseguido un éxito muy dudoso. De manera que hay que discutir hasta dónde es lícito hablar de ciencia. Se conviene en distinguir entre ciencias *exactas*, las que *aspiran a serlo* y las que *no pueden reducirse* a conclusiones exactas. Estas son las bases generales de la crítica científista.

Varía mucho la forma en que los distintos investigadores la han desarrollado, no todos han tomado en cuenta todos estos aspectos sino alguno de ellos, o no los tratan expresamente sino de una manera particular, pero en el fondo se trata siempre de estas cuestiones. Son muchos los que ahora se ocupan de la crítica previa de la verdad científica. Podemos considerar que la época de los científistas ingenuos ha pasado: ellos dieron todo lo que podían dar prescindiendo de la posición crítica, con resultados muy pobres.

Los científistas críticos han destruido en primer lugar el viejo concepto de la verdad científica como expresión de la verdad absoluta, pero no han hecho construcciones nuevas, se han limitado a poner en claro hasta dónde el hombre de ciencia puede pretender haberse aproximado a una interpretación exacta de las cosas. Quizás una investigación de esta naturaleza no tenga mayor valor para la ciencia, sin embargo en el fondo de todas estas cuestiones está otra vez el problema esencial de la Filosofía.

Es evidente que si tomamos la verdad científica al pie de la letra, y no vemos en todo proceso más que ese aspecto matemático, esa posibilidad de reducirlo todo a un movimiento gobernado por fórmulas matemáticas, entonces la ciencia sólo puede llegar a una concepción cósmica *mecanicista*; pero si llegamos a la conclusión de que esto es una verdad *relativa*, de que la ciencia al construir este mecanismo universal sólo abarca un punto de vista y no toda la realidad, entonces el mecanicismo es una manera de interpretar el Universo, no quiere decir, por lo tanto, que forzosamente todo el Universo sea un mecanismo. Así el lado crítico de la realidad científica da lugar a que, de otro punto de vista, se pueda introducir el concepto de *libertad*.

Hay hechos, dentro de la misma ciencia, que si fueran a tomarse al pie de la letra nos conducirían al absurdo: una de las más

importantes leyes mecánicas (Segundo Principio de la Termodinámica) es la de Carnot, según la cual en el proceso de transformación de las cosas, de la energía, siempre hay un elemento que queda detenido en esa evolución que se adapta a formas irreversibles; de manera que las cosas y el movimiento tienden a estacionarse, a terminar en un equilibrio absoluto que sería la detención de este proceso evolutivo. Esta ley de Carnot unida a la ley de que «La suma de las energías existentes siempre se mantiene igual», da lugar a que si la energía es siempre igual, no pueda venir otra nueva; y si esa tiende al equilibrio, llegará un momento en que tendrá que detenerse el proceso evolutivo, es lo que se ha llamado *entropía*, la tendencia a este equilibrio universal; entonces el Universo debe tender a su muerte, a su cristalización final. Esta conclusión nos repugna un poco, es difícil creer que el final de este proceso sea que debe detenerse; podríamos creer que debe realizarse dentro de un límite pequeño, quizás el planetario, pero que todo el Universo pueda detenerse es bastante extraño; para llegar a ese estado de equilibrio universal se necesitarían millones de años, pero ese tiempo ya ha transcurrido (desde que el tiempo es infinito), de manera que nos preguntamos: ¿cómo es que todavía no hemos llegado al equilibrio universal? Es que la ley de la energía universal tiene una pequeña reserva que generalmente se olvida al mencionarla, esta ley dice: La suma de las energías es siempre constante *en un sistema cerrado*, agregando que lo olvidamos con frecuencia, es decir que de otro sistema no pueden intervenir otras influencias energéticas; pero un *sistema cerrado* es una simple abstracción, que prácticamente les da resultado cuando el sistema es *relativamente* cerrado; por ejemplo para calcular el efecto de un aparato eléctrico da su resultado aproximado. Tomar el universo como un sistema cerrado es suponerlo limitado, ya entran cuestiones de carácter ontológico y metafísico de las cuales las ciencias naturales prescinden. La Ley de Carnot y la energética son exactas dentro de su relatividad, pero el convertirlas en verdad absoluta, conducen al absurdo. De estas cuestiones los científicistas ingenuos no sospechaban nada porque prescindían de la crítica.

Entre los representantes del Cientificismo Crítico en el programa de estudios, he mencionado cuatro, la lista podría ser más extensa porque la mayoría de los grandes físicos y químicos en los últimos tiempos se han ocupado, en general, de la crítica previa de su respectiva disciplina. He puesto aquellos que tienen mayor importancia filosófica, porque los otros, por ejemplo Lord Kelvin en Inglaterra; Hertz, el descubridor de las ondas eléctricas, etc., que han examinado estas cuestiones, lo han hecho sólo del punto de vista especial de su disciplina y con relación a los resultados prácticos de la investigación, en forma tan técnica que se necesitaría un conocimiento muy acabado de las ciencias físicas y químicas para apreciar esas conclusiones. Tenemos que limitarnos a los que se han salido algo de su especialidad para explicar en lenguaje filosófico los resultados de esta crítica de la verdad científica.

Uno de los primeros fue Mach, se ocupaba de física y mecánica; pero ha escrito una obra, a pesar de que protestaba de no ser filósofo, que se titula *El análisis de las sensaciones*, que por fin, después de muchos años, ha sido traducida al español. Mach ve que la ciencia opera con estos *conceptos apriorísticos*, con *elementos hipotéticos*, y considera que para llegar a la *verdadera verdad* científica, «tendríamos que eliminar todos esos elementos apriorísticos e hipotéticos» y hacer una simple descripción de los hechos, sin pretensión de explicarlos. Pero Mach al intentar establecer qué es el *hecho* descubre esto que parece paradójal: «el hecho para nosotros se reduce a sensaciones, a complejos de sensaciones, a grupos de sensaciones conjuntas o sucesivas». ¿Pero *sensación* qué es? La sensación está vinculada a un hecho físico, pero ella no es ya el hecho físico, sino psicológico. Suponemos que a la sensación la precede primero el movimiento fisiológico, de los órganos de nuestros sentidos y de los conductores nerviosos, y suponemos que a esa impresión de nuestros sentidos precede la física, pero de todo eso únicamente sabemos la *sensación*, hecho primario sobre el cual fundamos el conocimiento del mundo externo, y luego lo interpretamos como algo que nos ha sido impuesto por fenómenos extraños a nosotros. Entonces dice Mach: lo que realmente es, lo que sabemos, es el

conocimiento *inmediato* que se reduce a estos haces de *sensaciones*, si ellas corresponden a un objeto no podemos establecerlo, lo que se nos presenta es nada más que la sensación. En la sensación no podemos establecer el hecho que la determina (el *noumeno*, aunque no emplee la terminología kantiana) pero está el sujeto que la recibe; luego se dirá: pero el sujeto solo es instrumento de estas sensaciones; de manera que con un examen detenido se descarta el objeto y el sujeto, y solo quedan —como hecho real— éstas sensaciones más o menos complejas y constantes en su complejidad. Luego establecemos una relación (aquí hace el examen del concepto de *causa*) entre un grupo de sensaciones y otro grupo de sensaciones anteriores, pero no podemos darnos cuenta de la necesidad que vincula estos dos grupos: sólo observamos que un grupo sigue a otro grupo, establecer de ahí un nexo que se mantenga a través del tiempo no es posible, la ciencia sólo puede alcanzar conceptos hipotéticos y subjetivos. Mach intenta reemplazar el concepto de *causa* por el de *función*, en el sentido en que los matemáticos toman esta palabra. *Función* es la relación que existe entre dos magnitudes que se influyen recíprocamente, una de estas magnitudes se modifica si se modifica la otra y recíprocamente. De manera que no habría más que esa relación recíproca: la modificación de un complejo de sensaciones determina la modificación de otro complejo, sin que exista ese nexo metafísico que llamamos *causa*. En resumen la crítica de Mach tiende a eliminar de la ciencia estos elementos ficticios que intervienen en la sistematización.

Por este camino vamos al escepticismo, a confesar que nada sabemos, estamos al acaso del complejo de sensaciones, y limitados a establecer estos hechos sin poder pretender vincularlos íntimamente.

En general y en apariencia esta crítica de la ciencia tiene un aspecto escéptico, pero es solamente porque comparamos este nuevo concepto con el viejo concepto que consideraba a la verdad científica casi como absoluta. En realidad no nos lleva al escepticismo, pero sí a modificar nuestros conceptos y dar a la verdad científica un valor distinto al que se le adjudicaba antes. En esta *función* recíproca ya hay manifestaciones de cierta manera constantes. Eliminamos la causalidad,

pero quedan las relaciones de función que podemos expresarlas matemáticamente, y al dar la fórmula de estas relaciones funcionales establecemos una ley, pero esa ley es solo la expresión de las relaciones recíprocas, no de la acción de un agente especial. Hay que distinguir entre causalidad y legalidad, ésta es la expresión de relaciones cuantitativas pero no de una acción causal.

Esta tentativa de Mach de sustituir el concepto de *causalidad* por el de *función y legalidad*, está prosperando y sigue debatiéndose en el terreno de la crítica científicista. Mach se ocupaba como físico de los hechos que ocurren, de la relación de los hechos y las abstracciones que la ciencia establece, pero al fin, de lo mensurable: tomaba las matemáticas como instrumento para establecer estas relaciones de lo mensurable.

Poincaré examina el instrumento matemático mismo para ver hasta qué punto es lícita esta aplicación, y qué valor tienen esas expresiones matemáticas. Las obras más corrientes de Poincaré en que ha desarrollado su pensamiento son: *Valor de las ciencias* y *La hipótesis en las ciencias*, en las cuales hace la crítica de la verdad preconcebida de las ciencias; pero como es matemático se ocupa con preferencia de la verdad matemática: la verdad matemática está basada en los *axiomas* que son lo fundamental; ¿cómo se demuestran los *axiomas*? No se demuestran porque no se refieren a otros axiomas anteriores, son lo primordial, de donde parte todo el razonamiento matemático. ¿Cómo estamos convencidos de la verdad de los *axiomas*? Porque son evidentes. Esto lleva a una discusión sobre el valor de esta evidencia e intuición, en tal caso sería una intuición irracional: tenemos que aceptarlos porque así a nuestra inteligencia parece que son las cosas; pero las matemáticas tienden a eliminar de su razonamiento toda intuición; los matemáticos exigen la demostración previa de una aserción, y por lo tanto exigen la demostración previa –imposible– de los *axiomas*, porque en el desarrollo posterior de las matemáticas la intuición va desapareciendo, sin perjuicio de la exactitud perfecta de sus conclusiones. ¿Por qué en los *axiomas* hemos de operar con la intuición que las Matemáticas no reconocen? Para el matemático todo debe ser demostrable.

Según Poincaré la mayoría de los *axiomas* no son más que convenciones sugeridas por la práctica general de los hechos que se adaptan a la generalidad de los raciocinios. Pero se puede suponer otros distintos, y sobre ellos desarrollar otra Matemática. Antes de hacerse este desarrollo teórico, ya en la práctica se habían desarrollado otras Matemáticas: se había discutido si por el mismo punto podía pasar una sola línea (Euclides) o varias; se había ya planteado la hipótesis de que en lugar de un espacio de tres dimensiones, hubiera otro de más o menos dimensiones. Sobre esas bases se habrían de desarrollar un grupo de sistematizaciones matemáticas perfectamente lógicas de las *matemáticas aneuclidianas*. Si había algo que hubiese permanecido incólume eran las viejas matemáticas; pero en el siglo pasado se inicia la tentativa de penetrar el escepticismo en ese terreno y se construyen varios otros sistemas matemáticos; uno de estos es la *matemática multidimensional*.

Hoy día se ha encontrado su aplicación práctica en la teoría de Einstein, pero sin embargo, por más que se diga, no está desvinculada de la intuición. Einstein constituye, para dar una explicación cósmica, una magnitud de cuatro dimensiones, pero esta cuarta dimensión no la inventa arbitrariamente, se compone de las tres dimensiones conocidas del espacio y la cuarta es el tiempo. Einstein no ha creado una demostración fantástica, de su imaginación, sino que ha tomado cuatro factores conocidos y los ha reunido en una unidad que resulta ser de cuatro dimensiones, dentro de la cual no podemos desenvolvemos con la vieja matemática euclidiana.

Poincaré dice: *los axiomas son convenciones*; podemos tomar éstos o suponer otros, el resultado práctico es el que decide. Poincaré contesta con claridad a esta pregunta: ¿cuáles son las Matemáticas exactas? Responde: es una pregunta inútil, como discutir si hemos de medir con yardas o con el metro, es un punto de consideración secundaria.

Las Matemáticas que debemos emplear dependen de su aplicación práctica, una verdad nunca sería superior a otra, siempre hay la ciencia de la medida que es solo aplicable a lo mensurable; ni aun dentro del terreno de las Matemáticas sus conclusiones son absolutas, sino que dependen del valor que atribuyamos a los *axiomas*.

AGOSTO, 21

Necesidad. Libertad

El secreto que se esconde detrás de la crítica científicista es el problema filosófico que obliga por un lado a afirmar la *necesidad* como algo implícito en el proceso cósmico, y que luego para establecer un principio ético que rijan la conducta humana, necesita del principio de la *libertad*. *Necesidad y libertad* son los dos grandes términos en torno a los cuales se libra la batalla filosófica. Uno de los motivos de la decadencia del Positivismo no es sólo el hecho de que conduce a un sistema realista, cosa que no tiene mayor gravedad, sino que juntamente lleva al Mecanicismo, al Determinismo. Lo mismo le pasó al Cientificismo ingenuo. La posición científica forzosamente conduce a esta concepción mecanicista, entonces, si todo el Universo es un mecanismo, nosotros seremos un simple engranaje dentro de él, hacemos lo que estamos obligados y no tenemos responsabilidad de nuestros actos. Sobre este sistema se puede inventar alguna moral de carácter biológico, sociológico que valdrá para el que quiera emplearla, pero que no tendrá su raíz verdadera dentro de la naturaleza humana, porque la libertad, base de toda posición ética, queda excluida.

El Cientificismo crítico no puede prescindir tampoco de concebir el proceso cósmico como *necesario*, como un mecanismo, pero llega a la conclusión de que ese mecanismo, construido por la ciencia, sólo es una interpretación del proceso cósmico bajo el punto de vista científico, una interpretación cuantitativa, aunque sea una verdad —esa verdad

es relativa— lo cual nos permite creer que, considerado este proceso desde otro punto de vista, deja margen para el concepto de *libertad*.

En el fondo tanto *necesidad* como *libertad* son conceptos necesarios. Pero, ¿cómo vamos a conciliar la existencia conjunta de la *libertad* y la *necesidad*? Podemos adoptar dos posiciones filosóficas o afirmar en el terreno espiritual, como un hecho su coexistencia, y hay metafísicas que concilian una con otra.

Siempre ha habido corrientes filosóficas que han protestado contra esta última conclusión del mecanismo universal y absoluto, tratando de buscar una solución que permita salvar el concepto de libertad. Naturalmente para hacerlo han tomado la cuestión filosófica de un punto de partida completamente distinto del Positivismo y Cientificismo. El Positivismo, que al fin y al cabo descansa sobre la misma base de las ciencias, tiene que partir del mundo externo, del dato empírico que obtenemos por medio de los sentidos, y suponer que la actividad del pensamiento humano es siempre resultante de fuerzas externas que actúan sobre nosotros. Y si les preguntamos: ¿qué es nuestro pensamiento, nuestra conciencia? Dicen: es el *epifenómeno* último. De ahí resulta el concepto de un proceso determinista y necesario: que exista o no el *epifenómeno* el proceso va a desenvolverse lo mismo.

Los que desean combatir esta posición, aquellos que conceden más interés el problema ético que el científico, adoptan una posición contraria y parten del hecho que los naturalistas llaman *epifenómeno*, y en lugar de empezar por el mundo externo, empiezan por el examen directo de la conciencia; dicen: «dejemos el mundo objetivo porque solamente lo conocemos como un hecho de la conciencia, por nuestra representación en la conciencia, averigüemos si corresponde a una realidad independiente de la conciencia».

Estas corrientes filosóficas toman la posición del Idealismo frente al Realismo.

A fines del siglo pasado y en lo que corre del presente, a medida que va extinguiéndose el Positivismo, resurgen otra vez las doctrinas idealistas, para comprenderlo debemos tener en cuenta que la

situación europea en lo que respecta a Filosofía es completamente distinta de la nuestra. Indudablemente que allí en el siglo pasado también el Positivismo ha sido la orientación dominante que ha acompañado el desarrollo de las ciencias naturales y exactas, pero no de una manera tan exclusiva como entre nosotros, que no tenemos tradición filosófica. ¿Qué ha ocurrido en nuestro país? Durante la Colonia tenemos una enseñanza filosófica vinculada, como la Escolástica, a las concepciones religiosas predominantes, luego va extinguiéndose esta enseñanza pero en realidad no se la reemplaza por otra, sino que todavía existe en la Universidad de Buenos Aires, en que la cátedra de Ideología se prolonga hasta la muerte de Alcorta (1837), luego se extingue toda tradición filosófica. Se mantiene más tarde al establecerse lentamente la enseñanza oficial, y cuando ésta se acentúa, ya predomina entre nosotros el Positivismo, entonces esa enseñanza tiene carácter exclusivamente positivista. Cuando, con la creación de esta Facultad y de la Facultad Pedagógica en La Plata, la enseñanza filosófica llega a la cátedra universitaria bajo los auspicios del Positivismo. Entre nosotros no existía más filosofía que la positivista. Habíamos llegado a imaginar que ella era la filosofía por excelencia y mirábamos con asombro el proceso que se desenvolvía en Europa: la decadencia del Positivismo puro.

En Europa el Positivismo siempre se desenvuelve a la sombra de una vieja y poderosa tradición filosófica, y nunca llegó a desalojar completamente esta tradición de las cátedras y de la enseñanza; por el contrario, ha ocurrido que mientras el Positivismo, en las capas intelectuales era la orientación dominante, en la enseñanza oficial persistía la vieja tradición filosófica. De manera que esta tradición en Europa no se ha interrumpido, y cuando el Positivismo ha empezado a ceder, vemos un retorno al Idealismo del pasado que se esfuerza para adaptarse a la situación nueva, pero realista, para ocupar la posición del Positivismo.

En Francia, Comte nunca ocupó una cátedra en que pudiera enseñar su filosofía. Lo que dominaba en aquella época es el Espiritualismo ecléctico de Cousin, y cuando Comte muere, ya esta orientación

filosófica estaba agotada. Muere Comte desconceptuado ante la inteligencia francesa, pero sus discípulos se mantienen en la cátedra, pues Comte había llegado a adquirir importancia en el manejo de los asuntos públicos y dominaba la provisión de las cátedras en la enseñanza secundaria y pública. Sobreviene el Segundo Imperio, que quita sus cátedras a Taine y Renán. Los filósofos tienen que mantener en la cátedra una enseñanza que pueda conciliarse con las corrientes religiosas e intereses clericales que le convienen al gobierno. Entonces el Positivismo queda también excluido de la enseñanza oficial. Vuelven del destierro, pero Taine, por ejemplo, para enseñar Historia. La misma enseñanza filosófica sólo experimenta una pequeña influencia positivista, pero la académica prescinde de esa posición, son los institutos oficiales los que representan el pensamiento de la generación anterior. Hay algo más: a pesar del desarrollo extraordinario del Positivismo se mantiene en Francia el desenvolvimiento del Espiritualismo ecléctico que trata de adaptarse a otra posición, es decir que no toda la intelectualidad se deja arrastrar por el Positivismo. A pesar de la desaparición de Cousin y sus descendientes, surgen hombres que poco a poco llegan a imponerse y salvar de eso lo que es posible: Secretan, Ravesan, Janet, Frank (autor del diccionario filosófico); poco a poco esta dirección espiritualista incorpora elementos kantianos, y de espiritualismo ecléctico se convierte en neo-criticismo, porque no se apoderan de Kant íntegramente, pero adoptan su posición crítica, aprovechan lo que es posible, y con esta nueva posición dan también un nuevo contenido al Espiritualismo ecléctico.

Así nace en Francia el neo-Criticismo, cuyo representante más conspicuo es Renouvier.

Renouvier era republicano decidido, por lo cual quedó excluido de la enseñanza oficial. No era Positivista, de manera que no figura entre los representantes de la intelectualidad de aquél tiempo, desenvuelve su vida al margen de la orientación e influencias reinantes, vida de continua abnegación y de trabajo; publica una serie de obras y su *Revisita de Metafísica*, con ínfimo éxito, solo un pequeño grupo le acompaña en sus esfuerzos, y así llega casi a fines del siglo pasado, a la edad de 80

años, sin que su obra reciba ninguna distinción pública o del gobierno, sin que los institutos de enseñanza se hubieran ocupado de él. Llega a la edad de 80 años y de repente lo descubre la Academia de Ciencias y hace el honor de incorporarlo, lo descubre cuando el Positivismo agotado disminuye de la enseñanza oficial y surgen nuevas corrientes. En sus últimos años, Renouvier todavía alcanza la visión de una época en que su trabajo filosófico no se ha de perder.

De Renouvier viene Boutroux, que ya llega a la enseñanza pública. Escribió su primera obra, su tesis, que fue la base de todo su trabajo filosófico. ¿En qué consiste su obra?, en la tentativa de demostrar que el concepto de *necesidad* aplicado al desarrollo de los hechos no tiene un valor absoluto; que, además de la *necesidad*, está la *contingencia*; que es posible admitir la producción de un hecho nuevo, que después se incorpore a los existentes y sea el punto de partida de una serie que luego desarrolla, pero ese hecho nuevo no está vinculado a los hechos causales. Boutroux introduce nuevamente el concepto de libertad, y trata de demostrar cómo esa contingencia va creciendo, a medida que nos elevamos de los hechos inorgánicos o físicos a los de orden psíquico; y como aún en el dominio de las ciencias físicas ocurren hechos contingentes, nuevos; en el de la biología esa contingencia aumenta, y en la psicología ya es una verdad imposible de eliminar. La influencia de Boutroux ya fue considerable en su época y así se comprende que se pudiera iniciar una nueva corriente filosófica y dar otra regla a la especulación.

Contemporáneo de Boutroux está Lachelie, psicólogo y metafísico que después ejerció influencia excepcional en Francia. Lachelie ya adopta una actitud idealista kantiana.

De Lachelie viene Bergson. La primera obra fundamental de Bergson está dedicada a su maestro Lachelie. Con Bergson, llegó a su fin también el neo-Criticismo francés, que ha sido como el encargado de mantener la tradición filosófica idealista y de transmitirla hasta que surgiera un pensamiento nuevo, que es lo que ocurre con Bergson, ya creador, que coloca el pensamiento filosófico sobre nuevas bases. Con Bergson se inicia la filosofía del siglo XX, es decir, una posición nueva:

salimos de la eterna discusión sobre realismo e idealismo, es una posición por encima de las dos grandes corrientes opuestas, esa es la hazaña más importante de Bergson; porque si después de extinguirse el Realismo positivista hubiera venido el Positivismo otra vez, hubiéramos proseguido sin encontrar término a esa discusión que ha dominado en el siglo XIX (época romántica y positivista) y que, en realidad, es insoluble. De Bergson haremos un objeto especial de nuestro estudio.

Había en Europa la persistencia de esa tradición filosófica, de la cual nosotros carecemos, por eso tenemos que realizar un vuelco completo. Nuestro Positivismo ha sido siempre chato, sin discusión, en el cual los grandes problemas no se han planteado con entereza, se ha desarrollado en un medio desprovisto de cultura, lo que le da su carácter particular, impidiéndole levantar sus alas, toma las cosas como se presentan, para él solo existe la ciencia empírica, más que Positivismo el nuestro ha sido *realismo ingenuo*. Y es interesante establecer cómo en Francia no se ha interrumpido esa sucesión que viene de Cousin, así como éste proviene de otros antecedentes. Cuando estudiamos a Bergson veremos una persistencia extraña de ciertas modalidades peculiares del pensamiento francés, de manera que podremos asentar *vinculaciones exactas que existen entre Bergson y Cousin*.

En otros países ocurre algo semejante. La época romántica del siglo pasado, post-kantiana, había dado lugar al desarrollo de la filosofía alemana por la creación de sus grandes sistemas que después del Romanticismo —en la época positivista casi se olvidan, pero no del todo— continúan ejerciendo su influencia aunque a veces indirectamente. La obra de Schopenhauer empezó a leerse recién en la época posterior al Positivismo, porque en la del Romanticismo el predominio de Hegel es tan grande que Schopenhauer casi permanece desconocido, y es durante la época positivista que viene a ejercerse su influencia. Por otra parte, de la cátedra nunca desapareció la enseñanza tradicional de la filosofía, y el mismo Positivismo alemán se distingue de las otras corrientes positivistas porque tomó como centro principal la Teoría del Conocimiento, por lo cual se designó *retorno a Kant*. Pero

este mismo carácter lo obligó a mantenerse en contacto con la tradición filosófica. No puede prescindir de Kant ni de los sistemas idealistas, y vemos esta influencia en el mismo Wundt, el representante más conspicuo del Cientificismo alemán, que al construir su Filosofía cae en un sistema idealista que reúne de manera híbrida ideas de Kant, Schopenhauer y Hegel. No es pues extraño que al declinar el Positivismo, las escuelas idealistas estén ya preparadas para ocupar su puesto; pero no podríamos designar dentro del gran movimiento filosófico que sigue su desenvolvimiento universal, una personalidad descollante que caracterice esta nueva evolución. El último gran filósofo que ha tenido Alemania es Nietzsche, que aún estaba dentro del Positivismo, por más que fuera como demoleedor, y si su influencia se prolonga, es en otra dirección que precisamente no es idealista. Actualmente predomina una tendencia anti-positivista, anti-realista, pero como filosofía de la cátedra, erudita, con hombres preparados; es decir como filosofía técnica y no como filosofía viva que desborde la enseñanza y sirva de dirigente a toda la intelectualidad. No se podría señalar hoy, un representante de una filosofía típicamente alemana.

En cambio en Italia existe la ventaja de haber surgido una personalidad típica de esta reacción idealista. El Positivismo en Italia había llegado a una intensidad considerable: era la filosofía de todas las personas medianamente cultas; pero también allí se mantuvo en la cátedra, la tradición; así cuando se extingue en Alemania la tradición filosófica con Hegel, Spaventa la resurge en la Universidad de Nápoles. En el Norte de Italia donde actuó Ardigó (positivista) no se pudo eliminar del todo la influencia de Rosmini de la época romántica idealista. En Italia tampoco ha desaparecido nunca la enseñanza de la Escolástica: de allí partió la Encíclica de León XIII, de gran influencia en los asuntos católicos, renovando el estudio de Tomás de Aquino. En Nápoles surge Croce, que ha sido el filósofo italiano que en los últimos tiempos ha ejercido influencia más considerable. Hoy por hoy, surgen ya corrientes opuestas: su gran obra está realizada y se discute; pero eso no impide que hasta la fecha sea el representante más conspicuo en Italia de la reacción idealista que ha sobrevenido desde fines

del siglo pasado. Croce tiene la ventaja de no ser profesor de filosofía, sino hombre de posición independiente, y escritor no sólo de filosofía, de manera que libremente ha podido desenvolver su teoría sin encontrar trabas oficiales que lo detengan; así ha podido llevar a cabo una obra extraordinaria, su vida es de polémica y lucha; su importancia es doble: primero en cuanto ha destruido la posición naturalista y positivista del pensamiento italiano, luego, como creador *relativo* de su propio sistema.

En Inglaterra —teatro del agnosticismo y empirismo— hay una situación especial que ha hecho que tampoco allá el Positivismo tome, fuera de la cátedra, ese carácter de orientación imperativa que ha tenido entre nosotros. Lo vemos en el propio Spencer: el primer volumen de su *Filosofía Sintética* se divide en «De lo cognoscible» y «De lo incognoscible»; pero Spencer desenvuelve de una manera típicamente inglesa esta oposición, dice: «se trata de una oposición entre religión y ciencia; dejemos para la ciencia lo cognoscible y para la religión lo incognoscible». Se apresura a evitar un conflicto con el dogmatismo religioso, procedimiento consentido por su pueblo. Eso es típicamente inglés; en cambio un francés, cuando afirma «esto es la verdad», ataca lo otro. Darwin tiene su sepulcro en la capilla de Westminster: la iglesia nunca tuvo inconveniente en alojar al hombre que con su doctrina quizás ha conmovido más las tradiciones bíblicas y religiosas. El agnosticismo inglés siempre presenta un fondo de restricción mental. Dice el mismo Spencer que durante su vida tuvo que vivir polemizando contra los representantes de las tendencias teológicas y contra algunos de corrientes espiritualistas.

Es necesario tener por delante este cuadro para explicar, cómo en Europa, se ha verificado el cambio, y pasó de una orientación filosófica a otra, subsistiendo siempre otras tendencias; hay una predominante hasta que llega el momento en que los vencidos toman la revancha y vienen a ocupar, a su vez, el sitio de antes, así, el ritmo puede verificarse de manera continua. Hay que tener presente esta reacción contra el Positivismo y Naturalismo que llega a extremos opuestos. Al mismo tiempo que la filosofía anti-positivista, vemos surgir a fines del siglo

pasado, una corriente mística; la misma generación que se había empapado en el Naturalismo, de repente, sale apoyando a un místico eslavo o ruso, Tolstoi, que intenta renovar la misma doctrina de los Evangelios; y vemos cómo, del país en que se rindió culto a la novela naturalista aparece un escritor como Maeterlinck, que incorpora a su obra un sentimiento místico del *más allá*. Esas son manifestaciones extremas de la reacción que se verifica en estos momentos.

AGOSTO, 26

Objeto. Conciencia

En los sistemas expuestos se parte del *objeto*, ahora veremos un gran sistema idealista que invierte la situación tomando como punto inicial nuestra *conciencia* o mejor dicho el contenido de nuestra conciencia, puesto que digo: voy a referirme a la conciencia; pero la tal conciencia no la conocemos, en cada momento lo que conocemos es un estado de conciencia, en su totalidad ella misma se nos escapa; cuando hablamos del *yo*, sabemos lo que el yo piensa en cada momento, nada más.

Para comprender el desarrollo idealista del siglo XIX y el estado del actual, hay que tener presente la obra de Kant: la presunción de que este mundo que nos rodea es tan solo una manera nuestra de ver las cosas, según la terminología kantiana, «una apariencia o ficción», y que la realidad efectiva está oculta más allá de lo que se nos presenta en la experiencia; esa presunción ya la vemos en la filosofía griega, los Eleatas enunciaron el mismo pensamiento: «lo aparente que nos dan los sentidos es una ficción, el Ser es eterno, uno e inmutable»; y cuando buscan una metáfora para explicar el *Ser* dicen: «es puro pensamiento». En Platón tenemos asimismo la tendencia a razonar de esta manera, él va a poner la realidad de las cosas no en el mundo *sensible* sino en el *ideal* o «reino de las ideas», de los *arquetipos*. Pero hay una gran diferencia entre el idealismo como se presenta en la filosofía griega y como se insinúa en la moderna.

En la filosofía moderna se nota un hecho especial: los griegos agotaron casi todas las posiciones filosóficas posibles, menos una, y esa posición, el nuevo elemento que se incorpora a la filosofía moderna se lo debemos a Descartes, por lo cual debemos ver en este filósofo al fundador verdadero de la filosofía actual. Descartes, hastiado de la Escolástica que se le había enseñado y sin encontrar en las corrientes filosóficas de su tiempo ninguna que le satisficiera, imagina la necesidad de hallar para la filosofía un punto de partida tan firme y seguro que no se le pueda poner en duda; entonces imagina la *duda metódica*; dice: vamos a poner en duda todo lo que sabemos y nos han transmitido, cuanto nos ofrecen los sentidos y todas las construcciones que la inteligencia pueda hacer, y veamos si resta algo de lo cual no podemos prescindir; llega a descubrir que lo único que no podemos suprimir es que pensamos: *yo pienso*; descubre que el primer hecho real al cual tenemos que referirnos, es el hecho de que pensamos, que en nuestra inteligencia se desenvuelve un proceso psíquico. Descartes toma esa posición y parte del pensamiento propio, pero no realizó con lógica su desarrollo, sino que rápidamente cae en el dualismo tradicional; pero al poner en duda el mundo que nos ofrecen los sentidos, él vino a enseñar que este mundo externo y objetivo no es una realidad conocida sino un problema a resolver; que lo solucione a su modo eso no importa, lo esencial es que determina el punto de partida de la especulación filosófica: la conciencia propia, y que la realidad externa y sensible es problemática.

El Racionalismo después de Descartes se desenvuelve queriendo penetrar ese mundo que está más allá de la experiencia simple, para ello concibe ideas genéticas que permiten pensar el espíritu y construye una serie de sistemas, pero al fin se agota.

El Empirismo inglés sigue partiendo del *mundo objetivo*, pero lentamente también se da cuenta de que es preciso incorporar, entre ese mundo y el concepto que de él tenemos, nuestra capacidad cognoscitiva. Locke escribió su *Ensayo sobre el entendimiento humano*; descubre que ciertas cosas que ponemos en el mundo objetivo son de carácter subjetivo, sin embargo no trata de extremar este concepto y

todavía salva algo para el mundo objetivo: *extensión e impenetrabilidad de la materia*. Berkeley al dar las condiciones que sabemos del *objeto*, dice que las conocemos por los sentidos, entonces desaparece la materia y se convierte en lo que percibimos. Surge sobre el desarrollo del Empirismo, el Idealismo.

Kant aparece al final de la evolución empirista y racionalista, y trata de explicar por qué ha fracasado la Metafísica racionalista y la de origen empírico. Dice: «fracasó porque no empezó por examinar previamente nuestra capacidad cognoscitiva, tenemos que ver hasta qué punto podemos realmente conocer el enigma que buscamos, esta realidad absoluta». La solución de Kant es que sólo podemos conocer la realidad dentro de las formas de nuestro conocimiento, que es un conocimiento aparente, al cual denomina *conocimiento fenomenal*. Hace la oposición entre *fenómeno* y *noumeno*, nosotros no conocemos el mundo como *noumeno* sino como *fenómeno*. Kant dice: la *cosa en sí*, la cosa como sería si pudiéramos prescindir de nuestra manera de conocerla, eso resulta imposible puesto que sólo podemos conocerla a través de nuestros sentidos o conocimiento; pero también podemos considerarla independiente de todo conocimiento, es decir, con independencia del sujeto que conoce. Se ha discutido sobre la manera de Kant de entender la *cosa en sí*, como quiera que sea, Kant estableció la posibilidad de un algo que existe en sí, aunque así no podamos conocerlo, de un algo que se oculta detrás del objeto fenomenal que nosotros conocemos. Kant llega a la conclusión de que ese *substratum* metafísico de la realidad es incognoscible, por consecuencia *no es posible la Metafísica como ciencia*. Su intención no fue negar la Metafísica sino establecer que no se podía hacer Metafísica ni por vía empírica ni racionalista, e insinúa algún otro camino. Debido a eso los contemporáneos lo llamaron «el gran demoledor». Ocurre que dicen que Kant fue un gran metafísico: efectivamente, si se está condenado a leer sus obras, por la manera tan difícil de expresar sus ideas, pero en realidad es el destructor de la Metafísica racional pues dice: está bien, existe el *noumeno* pero no lo conocemos.

Sobreviene el período romántico y a la vez un resurgimiento de tendencias místicas y espiritualistas, de angustia metafísica; y en lugar

de aceptar esta afirmación kantiana de que no existe Metafísica como ciencia, por el contrario se vuelve a intentar, pero ¿cómo? En Alemania surgen los sistemas idealistas de Fichte, Schelling y Hegel, todos ellos se valen de este argumento: según Kant el *noumeno*, *la cosa en sí* no se puede conocer, es inaccesible a nuestro conocimiento, simplemente es el postulado que tenemos para dar un origen a la materia del conocimiento, entonces, ese *noumeno* es perfectamente inútil, ese *noumeno* del que no podemos sacar provecho y que nada explica, solo es un punto de referencia de lo ignoto, por lo tanto es como si no existiera. Lo que hay en realidad es nuestro pensamiento. Suprimida *la cosa en sí*, la realidad se reduce al desarrollo del proceso psíquico en nuestra conciencia. Lo evidente es que pensamos. Nuestro conocimiento es inmediato, nos es dado en la conciencia y lo proyectamos afuera; que imaginemos la existencia de un mundo distinto es inútil porque para nosotros todo lo existente está comprendido en el pensar. Surge de aquí el aforismo que es la base de todo el idealismo: Kant había distinguido entre *pensar* (forma de nuestro conocimiento) y *ser* (cosa en sí), es decir, que el pensamiento no es el ser; suprimido el *noumeno* los idealistas dicen «Ser = Pensar» identifican el ser con el pensamiento. De esta base parten todos los sistemas idealistas, identifican la realidad con la representación que de ella tenemos; esto lleva a consecuencias absurdas: si la realidad se reduce al proceso psíquico que se desenvuelve en mi conciencia yo soy el único ser que existe, todo el Universo sólo es una fantasmagoría que pasa por mi conciencia; si los objetos a que refiero mi conocimiento son únicamente representaciones de mi conciencia, también lo son mis semejantes; sólo yo existo. Esa consecuencia se llama *solipsismo*, conclusión forzosa si aceptamos la afirmación

Ser = Pensar dentro del terreno de la experiencia y creemos que el «*ser*» se agota en la conciencia individual. La conclusión solipsista es tan absurda que ningún filósofo serio ha llegado a afirmarla; es necesario salvar ese escollo..., y ¿cómo se logra? Yéndose a una concepción metafísica: no se trata de *mi yo* que solo es reflejo de la conciencia universal. De modo que hacen esto: Kant había puesto detrás del objeto

la cosa en sí, que sería lo que determina el conocimiento fenomenal que tenemos. En lugar de suponer que el *noumeno* está detrás del objeto, ¿qué hacen los idealistas? Dicen: no, mi *yo* solo es un reflejo individual del *espíritu universal*, ponen detrás del *yo*, un *espíritu en sí*. Volvemos a tener un principio metafísico de lo *noumenal*, con la diferencia que los realistas ponen *la cosa en sí detrás del objeto* y los idealistas, *el espíritu en sí detrás del sujeto*; pero este espíritu en sí... ¿será igualmente incognoscible? No, dice el idealista, el espíritu en sí se revela en mi conciencia, lo conozco en formas reducidas pero directamente.

Los distintos sistemas idealistas presentan muchos matices. El más consecuente de todos fue el de Fichte que viene inmediatamente después de Kant. Para Fichte el espíritu en sí es el sujeto universal; pero surge la cuestión del dualismo, dice: «está bien, yo soy el que pienso, pero yo me pienso a mí mismo y también un mundo opuesto que no forma parte de mí». Entonces entran los recursos dialécticos; Fichte dice: el yo se *pone*, se afirma a sí mismo y se opone a sí mismo. Supone que el mundo objetivo y opuesto, al cual consideramos el *no yo*, no es sino creación del *yo*, no individual sino considerado como entidad metafísica, como *espíritu en sí*. Llegamos al polo opuesto del que vimos en el realismo, según el cual existe el mundo fuera de nosotros, solo percibimos las impresiones e incitaciones de afuera, y nuestro espíritu no es más que el *epifenómeno* que la naturaleza pone en su obra. Los idealistas consideran el punto opuesto: lo principal es el *yo*, el mundo solo es una creación mía, aquí es el mundo objetivo el que desaparece y lo que se afirma como realidad es el *espíritu en sí* que se manifiesta en la conciencia individual.

Entre los sistemas idealistas que se crearon en la época romántica del siglo pasado, ocupa un sitio de preferencia el de Hegel, Fichte, Schelling y Schopenhauer, que han contribuido con elementos poderosos, a la especulación filosófica contemporánea, pero ninguna como principio fundamental, en cambio el de Hegel, después de caído el Positivismo, expresa el renacimiento del Idealismo, y la filosofía que presenta como tipo el idealismo contemporáneo, procede directamente de Hegel, modificando hasta cierto punto la concepción primitiva de Hegel.

Así para explicar a Croce tengo que demorarme un momento en el sistema hegeliano.

Ser = Pensar es el punto de vista común a todos, en lugar de la *cosa en sí*, el *espíritu en sí*. Si examinamos el proceso que se desenvuelve en nuestra conciencia, vemos que no es un hecho fijo ni estático, sino un proceso *que se desenvuelve*, se trata de estados de conciencia continuamente seguidos uno por el otro, que no permite ni por un momento detener nuestro pensamiento —porque ya ha dejado de ser— ya es otra faz del proceso que se presenta. Este es el hecho fundamental que ha tenido en cuenta Hegel, incorporando a su sistema el principio de la evolución, por eso sobrevive a los otros representantes del Idealismo romántico; así la idea directriz que se manifiesta en toda la filosofía del siglo XIX es el principio dinámico de la evolución. Los viejos sistemas consideraban, en general, el principio metafísico como algo eterno, inmutable, fijo y constante; es un rasgo de la filosofía del siglo XIX haber abandonado la concepción estática para reemplazarla por una dinámica; y como Hegel es el representante más conspicuo de esta manera de encarar la realidad —como un proceso— es que mantiene una autoridad que los otros filósofos románticos han perdido.

Si se quiere establecer cuáles son los dos grandes sistemas típicos del siglo XIX, hay que mencionar en la época romántica a Hegel y en la positivista a Spencer; uno y otro consideran lo existente como un proceso que se desenvuelve con la diferencia que para Hegel es la oposición metafísica y para Spencer la física. Hegel dice: «se trata de un proceso que se desenvuelve en nuestra conciencia», es el mismo proceso universal y lo llama *devenir*, y al principio fundamental de *espíritu en sí* lo llama la *idea*; de manera que *la realidad es la auto-evolución de la idea*. ¿Cómo es esta auto-evolución de la idea? ¿Es un proceso librado al acaso? ¿Arbitrario? ¿En que una voluntad que se sobrepone a todo, resuelve lo que le place? No: es un proceso racional, en la razón se manifiesta el más alto carácter del espíritu. Y si es un proceso racional, también ha de ser lógico. Eso sería volver otra vez al viejo racionalismo escolástico que operaba con silogismos, o volver al racionalismo moderno de Descartes, Espinosa y Leibniz, quienes también creían por

los métodos de deducción lógica, resolver estos problemas metafísicos. Pero no, Hegel empieza por descalificar la vieja lógica; dice: «si queremos explicar este proceso con la vieja lógica, ocurre algo grave porque justamente la lógica, que debería establecer un nexo racional entre las distintas fases de este proceso, solo sirve para desvincularlo», porque la vieja lógica daría con el principio de identidad y el de contradicción; de manera que tendría que suponer la identidad propia del *espíritu en si* consigo mismo; pero eso lo hacen los eleatas, si el espíritu es idéntico a sí mismo, resulta evidente que no hay proceso: lo que ha sido, existe, estático, eterno y permanente. Hegel dice no: es evidente que el proceso inmediatamente se desdobra y opone *el yo* al *no yo*; y así como opone este dualismo, crea otra serie de dualismos que aparentemente se excluyen porque son contradictorios; de manera que con la lógica vieja no podríamos resolver esta auto-evolución del devenir. La auto-evolución del espíritu se puede explicar con otra lógica, que afirme el principio de identidad, que son los puntos opuestos los idénticos. Esto fue un rasgo genial de Hegel, que en el proceso evolutivo existen tendencias opuestas, ya lo había visto Heráclito de Éfeso quien también había interpretado lo existente como algo que fluye eternamente, pero para que se verifique, es necesario que este proceso se desmenuce en los hechos singulares y concretos.

Heráclito dice que hay tendencias opuestas que luego concuerdan así «la vida supone la muerte», un hecho supone su contrario. Hegel también dice que «no podemos pensar el concepto de lo universal sin pensar inmediatamente su contrario; pensamos la tesis y en seguida la antítesis». *Tesis* y *antítesis* son palabras griegas que trasplantadas a la expresión latina significan: la tesis *posición* y la antítesis *oposición*; así que *ponemos* o afirmamos algo, e inmediatamente negamos algo también, porque de otro modo no podemos pensar.

Eso no es un proceso lógico en el sentido viejo, pero Hegel ideó otra forma que llama *dialéctica*. La *dialéctica* consiste en afirmar un concepto y forzosamente negarlo al mismo tiempo; así no podemos pensar el concepto del *ser* (principio último, ontológico y necesario de la Metafísica) sin oponerle el de la *nada*; el *ser* no tiene razón de ser sin la

oposición de la nada, el *ser* por sí solo ya casi es la nada, puesto que no tiene atributo alguno; simplemente *afirma lo que es* y para distinguirse necesita de la *nada*, pero entonces ya no es, no basta haber pensado el *ser* porque conjuntamente pensamos la *nada*, la *tesis* y la *antítesis*; entonces necesitamos de un tercer término que abarque los dos, que sea síntesis de ambos: la palabra latina para síntesis es *composición*, tenemos pues *posición*, *oposición* y *composición*, ésta última es la unión de la posición y oposición. Apliquemos esto: tenemos el concepto de *Ser* y de *Nada*, ¿cuál es la síntesis en que ambos se reúnen? Es el *devenir*, es el desarrollo en el cual *algo* que es, deja de ser para ser otra cosa y a su vez desvanecerse en la nada, expresión de esta auto-evolución en sí. Hegel toma este método dialéctico y lo aplica a todos los problemas, y como la realidad objetiva que llamamos *naturaleza* no es más que la oposición del espíritu a sí mismo, pretendió desenvolver la dialéctica, no sólo para el proceso del espíritu sino también para el de la naturaleza.

La obra fundamental en que Hegel expone sus ideas está dividida en tres partes: Lógica, Naturaleza, Espíritu; en la primera estudia el proceso dialéctico del espíritu *en sí*; en la segunda, la Naturaleza estudia el *objeto del espíritu* que se opone a sí mismo; en la tercera, el retorno del espíritu a sí mismo; naturalmente son los tres momentos de la dialéctica. El sistema de Hegel fracasó porque pretende con su método dialéctico prescindir de toda información empírica; resuelve el proceso natural y luego quiere explicar también la Historia, el Derecho, el Estado, la Ética, con estos procedimientos.

Croce y los idealistas están de acuerdo en que aplicado el método dialéctico al dominio de lo empírico, fracasa. Croce opina que Hegel cometió un error al llevar el método dialéctico a estos dominios de la Naturaleza y de la Historia; yo no estoy de acuerdo con Croce, creo que Hegel ha sido completamente lógico y si ha llegado al absurdo era porque el absurdo era su punto de partida, pero no puede negársele que ha desenvuelto su pensamiento con lógica perfecta: si toda realidad consiste en la auto-evolución del espíritu, el cual está sometido a la Ley dialéctica, entonces esta realidad en que el espíritu se opone a sí mismo tiene también que estar sometida a la ley dialéctica. Pero a Croce

le interesa salvar el fundamento idealista de Hegel y discutir estas consecuencias que le molestan; busca la manera de separar de esa ley, la naturaleza y la historia, salvando la auto-evolución del espíritu, por eso mantiene el punto de vista idealista de Hegel, es decir, el *devenir*, la afirmación del método dialéctico, y luego se esfuerza por eliminar ciertas partes. Croce ha escrito una crítica sobre el sistema de Hegel en un *Ensayo sobre Hegel: lo que vive y lo que ha muerto en Hegel*, y hace su deslinde particular: declara que ha muerto lo que no le conviene y que vive lo que quiere aprovechar para su sistema idealista.

SEPTIEMBRE, 2

Croce

Voy a hablarles de Croce, a quien elijo como representante típico del Idealismo contemporáneo. Para nosotros que venimos todavía saturados de Positivismo, es una tarea algo seria ponernos en actitud de comprender un sistema como el crociano; permítanme pues, que recordemos algunas bases metafísicas para saber cómo resuelve Croce su posición.

Es evidente que el fin de la Metafísica consiste en resolver el problema ontológico, del *Ser*; por vez primera se les sugiere a los griegos, porque al contemplar la actividad que se desarrolla en torno nuestro, al observar que todos los fenómenos son más o menos pasajeros y que todo sufre un proceso de transformación, dijeron: si todo es efímero, debe, sin embargo haber algo que sea constante y persista a través de estos fenómenos, e intentan diversas soluciones, realistas, materialistas como los jónicos (agua, *apeiron*, aire, energía: el fluir perpetuo); idealistas como los eleatas (el *Ser* es uno, eterno e inmutable); otro idealismo como el pitagórico: todo regido por el número. Todos querían resolver el problema de qué es lo esencial que persiste a través de todas las transformaciones.

Hay otra manera de llegar al problema ontológico, es la observación de las tendencias opuestas que se desarrollan en lo que abarca nuestra experiencia. Esos problemas han hostigado de manera esencial a los filósofos. Imagínense la situación de los Escolásticos, tenían

su filosofía subordinada a una concepción religiosa, pero para ellos la existencia de Dios no era un problema, decían: «Dios es omnipotente, el bien supremo»; sin embargo observan que en el mundo externo no sólo existe el bien sino el mal, y se preguntaban: «¿cómo existe el mal?... ¿cómo es posible que este *ente supremo*, dueño de realizar lo que quiere y que solo puede querer el bien, tolere el mal?». Constituía un problema pavoroso y buscaron la manera de resolverlo mediante la observación de que existe la oposición ética de lo bueno y lo malo. Otro problema que se les ofrecía, era la existencia del dolor en el mundo: tenemos el concepto de la dicha y la seguridad del dolor.

Si consideramos esta posición primitiva que inspira el problema ontológico en los griegos, vemos también uno de esos dualismos; observaron que todo era efímero y tuvieron el concepto de que debía de haber algo eterno: es nuevamente una oposición de lo efímero a lo persistente.

Este dualismo nos persigue a cada paso, al afirmar la existencia del *Ser*, tenemos que afirmar la existencia de la *Nada*; de manera que vemos el Universo como dividido en dos mitades siempre, en dos posiciones opuestas. La más fundamental oposición se presenta cuando queremos resolver el valor de nuestro conocimiento, porque vemos la oposición del mundo objetivo y del sujeto que está frente al mundo, nos encontramos con el dualismo entre *objeto* y *sujeto*, de *yo* y *no yo*; este dualismo es el que en la filosofía ha ejercido una influencia más grave, que persiste hasta el punto de que nos es corriente y vulgar. Cuando hablamos de *materia* y *espíritu* vemos el mundo objetivo, que suponemos extenso en el espacio y vemos el mundo psíquico que constituye nuestro *yo*; tenemos, pues, esa oposición de lo que suponemos material y psicológico.

Cuando la enseñanza filosófica moderna con Descartes busca el punto de partida indudable, descubre que lo único seguro, el único axioma del cual podemos partir es: *yo pienso*, lo demás es problemático. Pero Descartes busca el punto de partida indudable, descubre que lo único seguro, el único axioma del cual podemos partir es: *yo pienso*, lo demás es problemático. Pero Descartes desarrolla su pensamiento

llegando a esta conclusión: «Hay una sustancia extensa y una sustancia pensante». Lo cual expresa entre otros términos la oposición de objeto y sujeto, de materia y espíritu; sustancia extensa, la que se desenvuelve al desarrollarse en el espacio que es mensurable, y sustancia pensante, nuestro espíritu que contempla este espectáculo en el espacio. De manera que una de las formas metafísicas la resuelve este dualismo: suponer que la oposición aparente corresponde al dualismo ontológico, es decir, que hay dos sustancias. Esa fue la solución cartesiana. Pero provocó una serie de dificultades y toda la historia del racionalismo del siglo XVII no son más que tentativas para superar este dualismo, porque se dice: cómo dos sustancias diversas pueden actuar una sobre otra, sin embargo ese es el hecho: nuestra voluntad, nuestro pensamiento está subordinado a la modificación material que experimentamos, y a la inversa nuestros actos psíquicos ejercen influencia sobre los hechos materiales, hay una relación entre sustancia psíquica y material..., ¿cómo se puede explicar este hecho si las dos sustancias son de orden distinto? De ahí los esfuerzos metafísicos para superar este dualismo.

Pero no es en la filosofía racionalista de los tiempos modernos donde por primera vez se intenta esta superación. Los escolásticos no pudieron salvar el dualismo de materia y espíritu, pero tenían un recurso teológico: «son dos sustancias, pero el mundo ha sido creado por Dios», subordinan una sustancia a la otra, «¿y cómo crea Dios el mundo? Su omnipotencia lo explica».

A los místicos de la Edad Media no les inspiraban gran confianza esas sutilezas escolásticas, ellos apelaban a la fe viva, a la intuición mística y creían innecesario sutilizar y disolver un dogmatismo en silogismos racionales —pero alguna vez tienen que explicar nuestra situación en el mundo— se encontraban con esas discordancias: la existencia del mal y del dolor; la existencia del error frente a la verdad; de lo feo frente a lo bello; de lo perjudicial y de lo útil; y dicen: «En el Universo existen estas oposiciones, pero en Dios está 'la concordancia opositum'». Esto, que nos parecen cosas opuestas, se reúnen una con otra en Dios y constituyen la «armonía perfecta». El término que

empleaban es: *concordancia opositum*. Aquí tenemos una interpretación distinta de la Metafísica, que no deja de ser el mismo problema ontológico, aunque en lugar de buscar el *Ser* que existe detrás de las cosas, busca un principio para coordinarlas y obtener la armonía universal frente a los conceptos opuestos. Es decir —empleando el término— descubrir que hay en el espíritu humano la tendencia Monista a reducir el dualismo para superarlo convirtiéndolo en un solo principio común.

Tenemos como base el dualismo del *sujeto* y del *objeto*, del *yo* y *no yo*. La existencia del mundo externo independiente de nosotros nos parece evidente y la existencia *mía* que estoy frente a este mundo es igualmente efectiva para mi conciencia... ¿cómo hacemos para concordar el uno con el otro? No hay más que tres caminos: o se subordina el *yo* al *no yo*, afirmando que el yo, la conciencia, la actividad psíquica no son más que fluorescencias de la actividad física general que se desenvuelve en la naturaleza, y con ello se reduce la actividad psíquica a un simple proceso natural como todos los otros, pero entonces se suprime la personalidad humana; o a la inversa se afirma solo la existencia del *yo* que piensa, y el Universo es una representación que se desenvuelve en *mi mundo*, solución idealista; o se supone que tanto el mundo objetivo como el subjetivo no son más que manifestaciones de una sola sustancia que abarca las otras dos (Spinoza).

Spinoza continúa el pensamiento cartesiano, quien dijo; hay dos sustancias: la extensa y la pensante; Spinoza le replica: dos sustancias no pueden existir, tienen que ser dos atributos de una sustancia común. Se disuelve la discordancia subordinando uno de los términos al otro, o el *yo* al *no yo*, o el *no yo* al *yo*, o se imagina un tercer término que abarque a los dos y es el dualismo trascendente. En el Naturalismo se sacrifica la personalidad humana; el Idealismo quiere mantenerla pero sacrifica, hasta cierto punto, la realidad del mundo externo.

En Croce tenemos un ejemplo de posición idealista, por consiguiente para Croce el punto de partida no es el mundo objetivo sino, como Descartes, el examen de la conciencia; como hecho inmediato se nos presenta esto: *pensamos*, *Ser* = *Pensar*. Admitida esta igualdad,

hemos resuelto una de las más graves discordancias y convertido el mundo objetivo en pensamiento, obteniéndose una de las aspiraciones metafísicas puesto que tenemos una expresión *monista*; pero con esto no se concluyen las discordancias que observamos en el mundo real. Por otra parte es evidente que este *yo* no es algo fijo, estático; claro que no se trata ya del *yo* individual, en cuyo caso llegaríamos al solipsismo, sino que es preciso imaginar este *yo* como manifestación del *espíritu en sí*, concebido como sujeto y no como objeto. Ese principio podemos concebirlo de dos maneras: o como algo fijo, inmutable, estático; o como principio dinámico que se desenvuelve —este último responde a necesidades psíquicas de nuestro espíritu— entonces, considerando las cosas en el *espacio* le atribuimos extensión, y en el *tiempo* le atribuimos transformación perpetua. El Realismo ingenuo ve las cosas en el espacio y en el tiempo, en cambio la especulación Metafísica intenta reducir estas dos cosas a una sola y concibe el principio metafísico como algo eternamente estable o lo concibe en una fluidez eterna y constante. Nuevamente se trata de uno de esos dualismos de espacio y tiempo que se refleja cuando hablamos de materia y fuerza: dividimos el hecho natural en su parte espacial y en su parte temporal; de materia y energía que determina su transformación. Pero partiendo del principio absoluto podemos atribuirle las dos cosas, porque tenemos discordancias en el absoluto mismo, y hay que concebirlo como Spinoza como algo eterno e inmutable (espacial), o como en el siglo XIX *dinámico*.

Sobre estas bases Croce concibe *lo absoluto*. En primer lugar lo identifica con el pensar ya que es un idealista absoluto: «El *Ser* no es sino pensamiento, pero es al mismo tiempo ‘el pensamiento en evolución constante’ que constituye el devenir». Se plantea este problema ontológico: ¿el *devenir* es el espíritu absoluto o la realidad? «El devenir es la auto-evolución del espíritu», es el mismo espíritu que evoluciona. ¿Es el espíritu *absoluto* el que evoluciona? ¿Y nosotros, los hechos singulares, las determinaciones individuales y personales, qué vienen a ser frente a este espíritu absoluto? ¿Se halla en nosotros o fuera de nosotros? ¿O está parcialmente en nosotros y parcialmente afuera?

¿Dios es distinto del mundo, o Dios y la naturaleza son idénticos, o la naturaleza está en Dios pero Dios supera la naturaleza? (teísmo, Descartes; panteísmo, Spinoza; panenteísmo, Malebranche). No, dice Croce, porque esto plantea nuevamente el dualismo. El espíritu es trascendente o immanente; si trascendente, está fuera o encima de nosotros; si es immanente, está en nosotros mismos. Croce sostiene la inmanencia del espíritu hasta el punto de afirmar que el individuo tomado aisladamente no existe, es una abstracción que hacemos dentro del proceso universal; pero también el proceso universal sería una abstracción si lo separásemos de lo concreto; así «la realidad es la auto-evolución del espíritu universal y concreto». A este espíritu universal y concreto Hegel lo llama *Idea*; de manera que para Hegel realidad es la auto-evolución de la idea.

En una traducción casi exacta del pensamiento de Hegel, Croce emplea para designar el espíritu universal la palabra *Concreto* con mayúscula. ¿Por qué llama a la realidad «el concepto universal Concreto»? Por la sencilla razón que se comprende, teniendo en cuenta que no habla de un proceso físico sino psíquico, y nosotros en este proceso psíquico... ¿cómo llamamos un término que tiene que abarcar una porción de cosas singulares? Lo llamamos *concepto*, que obtenemos por el proceso lógico de la *abstracción*; los conceptos obtenidos por abstracción envuelven un ilimitado número de hechos singulares. ¿Cuál es el último concepto a que podemos llegar? El concepto ontológico del *Ser* que lo abarca todo. Croce también emplea la palabra *espíritu*, pero su término preferido es *concepto universal Concreto*, universal porque abarca todo lo existente; concreto porque está en cada una de sus manifestaciones individuales y no existe fuera de ellas; entonces, el concepto es immanente, sin poder en ningún momento desprenderse de lo concreto ni dejar de ser universal. Sin embargo las discordancias eternas nos persiguen: este concepto del *Ser* sería completamente vacío si se redujera a eso, pero como es el concepto que contiene toda la realidad, entonces no puede ser vacío; en la realidad lo que observamos (no sólo en la observación empírica sino en nuestro pensamiento) es que no podemos concebir un concepto sin concebir al mismo tiempo su negación, no podemos concebir el concepto de *Ser* sino

oponerle de inmediato la *Nada*, y dentro de este concepto, o como manifestaciones de este concepto, concebimos la unidad de todos los conceptos lógicos; la *verdad* no podemos concebirla sin pensar en el *error*; el *bien* sin el *mal*; lo *bello* sin lo *feo*; lo *útil* sin lo *nocivo*. Así hay una serie de conceptos que podemos referirlos al concepto universal pero que obligan inmediatamente a pensar en su contrario. Es decir que nuestro pensamiento, al desenvolverse procede de este modo: afirma y al mismo tiempo niega; cuando afirma que esto es bueno niega que sea malo y viceversa; no podemos proceder en otra forma, sino pensando conjuntamente la afirmación y negación, o sea, la *tesis* y *antítesis* (Hegel). Por lo tanto tendríamos otra vez la discordancia de oposiciones irreductibles, porque lo bueno no es malo, la verdad no puede ser el error. Aparentemente no hay ningún puente para unir ambos términos, pero el problema metafísico es el de *concordancia oppositorum*: se debe reunir la tesis y antítesis en una síntesis y este es el objeto de la especulación filosófica, demostrar cómo estas oposiciones que dividen nuestro pensamiento (nuestro pensamiento es la realidad), que están en nuestro pensamiento y que reducimos a términos lógicos no son sino la misma realidad, y ni siquiera digo *un reflejo de la realidad* porque la realidad es pensamiento. Si en la realidad encontramos estas oposiciones tenemos que llegar a la síntesis suprema en que desaparezcan para reducirse a una unidad. En el *concepto universal Concreto* se sintetizan estas oposiciones; oposiciones que en tal carácter son expresión, no de la realidad, sino únicamente como elementos o factores que contribuyen al desarrollo de la realidad, pero que están unidos inseparablemente en el concepto universal.

El *Ser* y la *Nada*, las dos oposiciones más fundamentales que podemos concebir de las cuales el *Ser* es la afirmación, la *Nada* su negación; o también *Ser*, la *tesis*; *Nada*, *antítesis*; se reúnen en la *síntesis*, en el proceso del *devenir*, porque en el *devenir* se une la *Nada* que desaparece y el *Ser* que aparece, el cual a medida que avanza, vuelve a perderse en la *Nada*. El *devenir* es al mismo tiempo efímero y constante. Ahí tenemos la primera *síntesis*. Buscamos la verdad y la afirmamos pero no podemos desprendernos del error; en el *Conocimiento* está la síntesis de la *Verdad* y

el *Error*, porque en parte será cierto y en parte, seguramente, falso. El proceso de nuestro conocimiento es un perpetuo esfuerzo para superar el error buscando la verdad que no podemos encontrar, como algo que se desenvuelve, porque el devenir es un proceso. En el desenvolvimiento ético de nuestra vida se sintetiza el bien y el mal, es decir, en el proceso real de nuestra existencia el *bien* no viene a ser sino una tendencia para superar el mal, y en la vida misma se sintetizan ambos términos en que el uno no es más que la negación del otro. La obra de arte, indudablemente aspira a realizar la belleza, pero esta solo puede alcanzarse superando lo feo; la obra de arte es un esfuerzo para superar la fealdad, elevándola y transformándola en belleza, así se explica cómo la obra de arte es indiferente a lo bueno y cómo el artista puede tomar un asunto trivial o repulsivo y elevarlo a la obra de arte realizando una síntesis de la belleza con la fealdad. En la vida práctica, continuamente venimos tratando de obtener lo útil superando lo perjudicial.

El *devenir* es un proceso vivo, no estático, es la realidad misma que siempre surge de la oposición de estos principios para sistematizarse en el hecho efectivo, no hay un hecho que no sea síntesis de tendencias opuestas. Tan exacta aparece esta afirmación que la podemos generalizar a cualquier fenómeno que intentemos explicarnos: un simple hecho mecánico no se puede explicar sin la oposición de dos fuerzas: potencia y resistencia; ni la vida biológica sin la oposición de dos tendencias: asimilación y desasimilación; ni la órbita de un planeta sin la oposición de dos fuerzas: centrípeta y centrífuga.

Esto que se verifica en los hechos aislados, de una manera universal se verifica también en el *devenir espiritual*, en el cual hay igualmente oposición de conceptos opuestos; pero como la realidad es pensamiento, ese espíritu no se interpreta sino como un proceso de energías físicas opuestas; no se emplea el concepto de *causalidad* que une un hecho con otro, se hace uso de una ley que sea aplicable al pensamiento, a lo psicológico: es la *Dialéctica*.

«La auto-evolución del concepto universal y concreto obedece al proceso dialéctico que consiste en afirmar una tesis, negar una antítesis y realizar en una unidad la síntesis de los términos opuestos».

Ante todo hay que despojarse de la idea de referir nuestro pensamiento al mundo objetivo, y para ello recordar la afirmación fundamental *Ser = Pensar*. Hay que analizar el proceso de nuestro pensamiento, pero no como pensamiento sino como realidad, es decir, teniendo presente que ese pensamiento es realidad. Como el pensamiento está sometido a la ley lógica debe explicarse por el proceso dialéctico, porque la ley de lo lógica tradicional, presenta como principio la *identidad*, pero este proceso dialéctico es la afirmación de que los opuestos son inseparables. En realidad no hay hecho que sea idéntico a otro (el principio de identidad sería sólo aplicable al mundo físico y mecánico). El principio básico de la lógica formal, la identidad, es una abstracción de la realidad: se lo sustituye por la identificación de los opuestos en una síntesis.

SEPTIEMBRE, 4

Croce: el principio de las oposiciones; el devenir

Participo también, como esa alumna, de la angustia del *espíritu en sí*, como algo que no se comprende, pero es preciso que nos penetre completamente, para darnos cuenta de lo que es un sistema de filosofía tal como el crociano.

Un sistema que identifica el *Ser* con el *Pensar*, si dijera: «es el pensamiento individual», nos llevaría al solipsismo; si por *Ser = Pensar* se ha de entender que todo el mundo es mi representación (Schopenhauer) entonces no existe nadie más que *yo*; el Idealismo tiene que evitar ese absurdo suponiendo, forzosamente, que «el que piensa no es el *yo* individual, sino que tras ese *yo* se encuentra el *yo absoluto y universal*». Pensar es un proceso psíquico, quien piensa es el *espíritu*, pero no *el mío* sino el *espíritu en sí*, es decir, aquello que está detrás de la actividad psicológica.

Si han comprendido el concepto de la *cosa en sí (noumeno)* que está detrás del objeto y es inaccesible, que no podemos conocer sino en la forma que se nos presenta en la realidad, entonces, si negamos este mundo objetivo y decimos que solo existe el espíritu pensante, tras del espíritu individual debemos colocar el *espíritu en sí*.

Para aclarar estas cuestiones voy a recordarles dos expresiones escolásticas que pueden servirles de guía. Los Escolásticos aunque no llegaron a expresar su pensamiento en la forma de la especulación filosófica moderna, entreveían estos problemas y distinguían entre *modus essendi* y *modus cognoscendi*, el primero indica *como son las cosas* y el *cognoscendi*, *la manera cómo las conocemos*.

Ahora la base de los sistemas idealistas está en que el *modus cognoscendi* y *essendi* son lo mismo, no hay otro mundo fuera del que conocemos, pero ése es un mundo espiritual porque no conocemos sino la imagen del proceso, la representación que tenemos en la mente.

En Croce el *espíritu en sí* toma carácter de *perpetuo devenir*, excluye todo lo que sea estable y trascendente, y es al mismo tiempo *absoluto y concreto*. El hecho concreto, singular, no es más que una individual abstracción del hecho absoluto.

El proceso del devenir psíquico se desenvuelve según la ley dialéctica, planteando siempre de manera conjunta la afirmación y negación para unir *tesis* y *antítesis* en una *síntesis*. ¿Cuáles son los conceptos opuestos que se desenvuelven en esa forma? Esos conceptos opuestos tomados aisladamente no tienen consistencia ni son reales, solo son reales como integrantes de la *síntesis*.

Croce dice, para explicar cómo actúan estos conceptos: «Mi muerte es mi vida», para qué puede desenvolverse esté proceso, para que surja uno tiene que morir otro. Enumera dichos conceptos sin pretender que la lista sea completa, cita la oposición de:

Cierto	y	Falso
Bueno	y	Malo
Bello	y	Feo
Valor	y	No valor
Dicha	y	Dolor
Actividad	y	Pasividad
Positivo	y	Negativo
Afirmación	y	Negación
Vida	y	Muerte
Ser	y	Nada
Libertad	y	Necesidad

A ninguno de estos conceptos es lícito atribuirle una realidad. Frente a los conceptos que forjamos en nuestra mente, hay dos actitudes posibles: podemos ser Realistas o Nominalistas. Según los primeros, frente

a los conceptos, les atribuimos realidad y creemos que no sólo existen en nuestra mente sino también con independencia de nosotros, tienen realidad en un *ente de razón*. En posición Nominalista, no hay tal cosa: el concepto sólo es una elaboración mental, una abstracción que formamos, sin realidad fuera de la mente que lo concibe. Como decían los escolásticos: «*Universalia sunt Realia*» y «*Universalia sunt Nómimas*».

Croce es Nominalista para todos los conceptos, con excepción del concepto universal y concreto: ése es la única realidad. Toma después aisladamente los conceptos que se pueden hacer con la condición de no darles sino valor de *nómina*: solo la *síntesis* es la realidad. Ningún concepto por amplio y absoluto, es real; pero estos conceptos opuestos que constituyen los últimos aspectos de la realidad y que determinan inmediatamente por su conjunción, la *síntesis* suprema, tienen un carácter distinto al de los *Pseudo Conceptos* que «no son opuestos sino diferentes» y que no contribuyen a la *síntesis* universal. Croce enumera una serie de estos conceptos que llama *falsos*: ejemplos de conceptos falsos son darnos *la exactitud* y *lo ficticio*, dualismo engendrado por las ciencias empíricas y fenomenales y por la vieja filosofía racionalista que creaba a su paladar *entes de razón*.

Conceptos falsos son la oposición entre:

-Apariencia y Esencia:

Distinguir entre *essendi* y *cognoscendi*, no habiendo distinción entre la *esencia* de una cosa y su *apariencia*, por consecuencia tampoco hay diferencia entre el *fenómeno* y el *noumeno*, lo que conocemos es al mismo tiempo fenoménico y noumenal.

-Externo e Interno

Es decir, de un mundo objetivo, independiente de nosotros y de un mundo interno que está concentrado en el *yo*.

Accidente y Sustancia - Manifestación y Fuerza - Finito e Infinito - Múltiple y Uno

-Sensible y Suprasensible

A juicio de Croce también es indebida la separación entre *experien-*
cia y *metafísica*, no hay derecho a separar lo que está dado empíricamente en la realidad del concepto, al cual tenemos que referirlo.

-Materia y Espíritu

Los dos grandes conceptos de la filosofía racionalista, son simplemente abstracciones falsas.

En todos estos conceptos no cabe la *síntesis*, se trata de irrealidades; en cambio los conceptos verdaderamente opuestos, si bien aislados, no tienen existencia propia, son elementos efectivos que determinan el proceso dialéctico.

Croce al separar los *pseudo-conceptos* del único concepto real, tiene que entrar a apreciar las ciencias exactas y empíricas, y con el criterio nominalista que aplica a todos los conceptos exceptuando el absoluto concreto, los esquemas de las ciencias naturales, y los mismos conceptos matemáticos le resultan *pseudo-conceptos*; así las ciencias le resultan solo una construcción de utilidad práctica pero que carece de todo valor cognoscitivo en cuanto a la realidad efectiva de las cosas.

En la filosofía de Croce hay que distinguir dos fases: su teoría y su carácter polémico, teniendo presente que se inició combatiendo el Positivismo y la filosofía del Cientificismo natural, entonces lleva una crítica formidable contra las pretensiones de la filosofía científicista, una crítica fundada y acerba, pero no más intensa que la misma crítica de los científicistas críticos, tales como Mach, Poincaré, etc., que analizan el valor de la verdad científica; esa misma crítica la hace Croce con mayor agresividad y se deja arrastrar más allá de lo que parece justo y en su ardor polémico no solo critica el valor de la verdad científica sino que llega a descalificarla, niega por ejemplo la validez de las leyes físicas, pero no la niega únicamente en abstracto (se podría hacer una crítica de la ley de la gravedad y suponer que solo es una abstracción, una manera cuantitativa de interpretar relaciones físicas, en el sentido que no es ley absoluta) sino que llega al punto de abandonar

de esta crítica, la exactitud para citar casos y caer casi en el ridículo. Le pasa algo análogo a los científicistas ingenuos, aunque situado en el polo opuesto de la filosofía; Croce es hombre de altísima cultura, pero de cultura exclusivamente filosófica, filológica y literaria; posee y domina la antigua literatura clásica y moderna, la investigación histórica y filológica y el conocimiento de la dialéctica filosófica, pero no conoce *una* ciencia empírica, como también desconoce la fuerza con que se imponen las conclusiones de carácter exacto y riguroso de las ciencias empíricas.

Está en idéntico caso –aunque en el extremo opuesto– [que] los científicistas ingenuos que metidos en su laboratorio, habituados a ver las cosas bajo el microscopio, creen que con esos sistemas empíricos pueden resolver cuestiones que no pertenecen al orden exacto y natural, terminando por creer que se puede prescindir de la personalidad humana para resolver todo por la investigación exacta, esos científicistas no pueden comprender el valor de la discusión filosófica.

Croce no puede comprender la posición de los naturalistas debido a su ignorancia absoluta de las ciencias, por no haberse preocupado de una ciencia exacta ni por ejemplo de las Matemáticas; así se explica, por esa situación psicológica y por el ardor de la polémica, que niegue a la filosofía científicista toda base. Recoge un relato según resulta de un viejo *cronicon* de Nápoles, que cuenta el caso de un parálítico que asustado por un accidente se encaramó a una torre. Croce creía que un estado físico no comprueba la imposibilidad de mover los miembros ya que por una excitación puede desaparecer la parálisis y recobrar el uso de los miembros. Este razonamiento falla por su base: se trata de la leyenda de un cronista que ha querido glorificar algún milagro de San Genaro en Nápoles. Más ridículo todavía es otro ejemplo que cita: me gustan los huevos pasados por agua, pero algunas veces me los traen a punto y otras no, y eso que se ha empleado el mismo tiempo. Es como decir que esas comprobaciones de la ciencia son accidentales, sin valor efectivo, es desconocer la naturaleza de una experiencia científica: la química establece con perfecta exactitud la temperatura de coagulación de las distintas albúminas, y es ridículo creer que se

pueda desvirtuar en un hecho determinado. Hay que tener presente que esos huevos pasados por agua los ha preparado la cocinera y que habrá empleado agua más o menos caliente sin tomar previamente la temperatura, y en cuanto al tiempo no habrá empleado el cronómetro. Para citar eso como ejemplo de la falacia de la investigación científica es necesario no tener noción de este otro aspecto de las cosas que revelan las ciencias.

Dice Croce: «Esas supuestas leyes de las ciencias exactas no se cumplen *jamás* mientras que la ley dialéctica se cumple *siempre*».

Croce tenía razón cuando dice que las leyes físicas no se cumplen jamás, porque el hecho singular no está dentro de la abstracción que la ciencia ha construido para aquel caso; así la ley de Galileo: «todos los cuerpos caen en el espacio en el mismo tiempo» vale con exactitud para «un espacio vacío»; o si decimos: «el péndulo se mueve en este tiempo», se trata de un péndulo ideal, y naturalmente que el construido con tal o cual material ya no corresponde a esa precisión exacta. Cuando Croce afirma que la ley física no se cumple jamás tiene razón hasta cierto punto de vista, pero le falta criterio científico para comprender como a pesar de eso, las leyes físicas son valederas.

En cuanto a si «el proceso dialéctico se cumple siempre» también sería discutible. Yo creo en general que efectivamente el *devenir* se verifica por la síntesis de los opuestos; creo que todo el examen de la conciencia lo mismo que el de la naturaleza nos revela la existencia de estos dualismos; tanto en el orden físico como en el moral tenemos que admitir siempre la presencia de tendencias opuestas que en el hecho real se sintetizan, de manera que el hecho real participa de una y otra cosa: en el desenvolvimiento de nuestra vida no siempre acertamos y forzosamente nos equivocamos; ella viene a ser resultante de ideas acertadas y erróneas o de ideas más o menos acertadas y más o menos erróneas; en nuestra conducta tampoco hemos de alcanzar el ideal ético porque a veces nos envuelven los instintos, errores, pasiones, etc. Así pues la existencia de tendencias opuestas no puede negarse; si a eso se refiere Croce cuando dice «la ley dialéctica siempre se cumple» tiene una cierta razón, pero con esta ley dialéctica confiesa

que no podemos prever lo que va a ocurrir. La ley dialéctica parece clara aplicada al pasado histórico, lo interpretamos y vemos como los hombres han obedecido a lo bueno y a lo malo, al error y a la verdad; que los hechos históricos han surgido como una resultante, como una síntesis de esas tendencias opuestas; pero cuando queremos determinar el desenvolvimiento para el futuro, esos elementos no pueden servirnos. Croce ve eso y dice: «No se puede pretender con los métodos dialécticos resolver el proceso histórico real como va a desenvolverse»; pero agrega, sin conocimiento de la verdad, que la ley física tampoco nos permite prever el futuro. Cuando justamente esa es la ventaja de la ley física que permite *prever*; pero Croce, como quiere negar su valor, emite la posibilidad de que quizá no ocurra lo que debe ocurrir de acuerdo con la ley física. Una filosofía de esta naturaleza nos deja completamente desarmados frente al porvenir: la ley dialéctica no nos sirve y la ley física es incierta, entonces... ¿cómo desenvolver nuestra vida? Croce nos retira toda base y en cierto modo nos abandona al acaso.

En la *Lógica* él tiene un capítulo sobre el consuelo de la filosofía: ¿en qué consiste? En la serenidad espiritual que nace en nosotros al contemplar este torrente eterno del devenir que a través de los siglos va desenvolviéndose y frente al cual nosotros somos casi insignificantes. El *consuelo* se reduce a una actitud contemplativa, a la convicción de que las cosas han de suceder así forzosamente; a nosotros no nos quedaría más que la resignación estática en presencia de este proceso.

Imagínense a un hombre batallador, de una actividad extraordinaria, como Croce, recomendándonos la actitud contemplativa de un asceta: es contradictorio con su propia actitud; e inmediatamente, unas páginas más adelante, recomienda la actividad, el empleo de nuestras energías y fuerzas en la lucha por la existencia. No hay en esto una contradicción verdadera, como parecería por mis palabras, porque Croce continuamente pasa de un aspecto de las cosas a otro; y dice cuando tropieza con una contradicción: «es lo absoluto Concreto, *insieme uno a l'altro*». Así nuestra actitud contemplativa y los deseos de batallar son los mismos uno y otro, como que los opuestos son idénticos, eso

es lo que quiere decir. Debemos tener conciencia de esta oposición y en la síntesis ver cómo ambos términos se unen forzosamente.

A pesar de todo eso, quedan cuestiones que a mi juicio no se resuelven y es lo que ha dado lugar en los últimos años del siglo pasado a la reacción Idealista, es decir, el hecho de que tanto el Positivismo como la posición científicista niegan al hombre la libertad, lo reducen a un factor integrante dentro del mecanismo universal; se produce la sublevación contra estas concepciones mecanicistas, lo cual condujo al retorno del idealismo precisamente para devolverle al hombre la libertad.

En una oposición que establece Croce, está la *necesidad* y la *libertad*; la primera no existe por sí, ni la libertad tampoco, pero una y otra se sintetizan en un *concepto universal Concreto*: a eso no habría nada que objetar. Yo creo que la *necesidad* no puede negarse como carácter forzoso del proceso natural que es independiente de nosotros, como también creo que la libertad no puede negarse porque es una afirmación directa de nuestra conciencia. Pero Croce no toma las cosas en este sentido. Ha negado dentro de la sistematización científica el valor de la ley, de manera que en el proceso universal no existe la necesidad, y en cuanto a la *libertad*, no se trata para Croce de la libertad individual, puesto que el individuo no es más que una abstracción, es irreal, no existe, sólo existe como expresión de lo absoluto; si lo separamos, separamos algo que no tenía existencia propia. La libertad que afirma Croce no es nuestra libertad individual, sino la libertad del «espíritu en sí». Tanto libertad como necesidad son conceptos universales que se sintetizan en el *devenir*. Para el individuo queda muy poca libertad, y la necesidad queda destruida puesto que nada podemos *prever*, no podemos conocer sino este proceso en su conjunto en el cual nosotros, como en una concepción panteísta, desaparecemos completamente.

Croce trata de remediar estos inconvenientes de su teoría dialéctica, porque establece que la actividad espiritual se verifica en dos formas distintas: una *cognoscitiva* y la otra *práctica*. La *cognoscitiva* a su vez, se divide en dos fases: *lógica* —que es el conocimiento de lo absoluto y cuando estamos en este absoluto desaparece lo individual—; y *estética*

—conocimiento intuitivo de lo singular, concreto—. Tenemos esos dos modos de conocer: por *intuición* y por *especulación dialéctica*, mediante esta última abarcamos la realidad en su conjunto. Por la *intuición* percibimos el objeto concreto; en estas dos fases la actividad cognoscitiva se opone a la práctica, que no es cognoscitiva según Croce. En la faz cognoscitiva tenemos que la *lógica* se refiere a lo absoluto y la *estética* a lo singular; en la faz práctica tenemos la *ética* que determina nuestras relaciones con el absoluto, y la *economía* que determina nuestras relaciones con lo concreto.

Es admirable el esfuerzo que realiza Croce para mantener siempre la unidad de su concepto; a pesar de ello, continuamente esos conceptos nuevos se le multiplican y desdoblan en actividad cognoscitiva y actividad práctica; la cognoscitiva a su vez se desdobla en lógica y estética, y la práctica en actividad ética y económica. Con todos los esfuerzos extraordinarios para llegar a mantener la unidad de su concepto universal y concreto, los dualismos le persiguen por todas partes.

SEPTIEMBRE, 9

Tendencias filosóficas después del Positivismo

He tenido que exponerles el Positivismo porque es el punto de partida del estado actual de la filosofía; la última gran orientación que hasta la fecha no ha sido reemplazada sistemáticamente –y he insistido también con un interés local– aquí todavía representa la filosofía de los hombres maduros que vienen del siglo pasado y que no han evolucionado con respecto a las teorías de su juventud. Sobre los principios del Positivismo se ha desarrollado una filosofía científicista, posición muy difundida, pero sin grandes representantes ni una sistematización que pudiera considerarse definitiva y típica. He tenido que hablarles del científicismo ingenuo que apenas podríamos llamar *filosofía* ya que sólo es un representante del Realismo ingenuo; y en cuanto a los científicistas críticos tampoco representan una filosofía nueva porque su labor como hombres de ciencia se ha reducido a la crítica de conceptos científicos e insinúan una manera nueva de considerar la verdad científica, pero no como creadores de un sistema. Como reacción contra el Positivismo he tenido que hablarles de las nuevas escuelas idealistas típicas: el sistema de Croce; pero esta corriente contemporánea en realidad es un retorno a posiciones antiguas. El Positivismo nació como reacción contra la especulación romántica, estas nuevas corrientes idealistas marcan una reacción contra el Positivismo y vuelven a las viejas posiciones románticas. Croce –dejando a salvo lo que es original de él– es un retorno a Hegel; el Idealismo inglés está en la

misma situación. De ninguna de estas corrientes filosóficas se puede afirmar que sean una filosofía realmente nueva ni que podamos esperar que surja de allí la filosofía del siglo XX. La posición positivista está definitivamente agotada; ahora ha surgido otra vez la discusión entre realistas e idealistas, los primeros son naturalistas que parten del mundo objetivo; los segundos parten de los datos de la conciencia; esa controversia es tan antigua, que podemos considerarla agotada; la filosofía del siglo XX que no sea más que una continuación de ese debate eterno, no aportará nada nuevo.

Actualmente se insinúan posiciones nuevas que aspiran a superar las viejas posiciones idealistas y realistas para encarar los viejos problemas filosóficos que se renuevan; en la manera de plantearlos y buscarles solución, se hallará en el siglo XX una expresión propia que constituya la dirección ideológica de nuestra cultura.

Entre los hombres que han preparado el advenimiento de esta filosofía del siglo XX debemos señalar en primer lugar a Bergson, que quizás está demasiado cerca, y nosotros estamos todavía imbuidos del período precedente, de manera que es difícil formular un juicio definitivo sobre Bergson; y no podemos saber si se trata de un filósofo que da una dirección propia del pensamiento del siglo XX o simplemente de un precursor, porque al lado de Bergson figuran otras tendencias que también aspiran a expresar la nueva filosofía..., ¿cuál tendrá razón? Solo se podrá saber cuando estos hechos contemporáneos se presenten en una proyección histórica. Pero sea la filosofía de Bergson definitiva o precursora, evidentemente es el hecho más notable dentro de la filosofía contemporánea.

¿Cuál es la relación de Bergson con la filosofía tradicional?, ¿es idealista o realista? Es ambas cosas y quizá ninguna de las dos. A Bergson ya no se le puede colocar en este casillero histórico, ha encontrado la manera de levantarse sobre esta cuestión, para tomar del idealismo como del realismo, aquello que le parece *vivo* y digno de ser incorporado a la nueva filosofía. Viene saturado de la tradición filosófica de su país y del conocimiento del desarrollo filosófico desde los tiempos antiguos, eso tenía que pesar en su espíritu. No podemos creer que

surja un filósofo tan ingenuo que empiece a tratar los problemas de nuevo, tenemos sobre las espaldas unos 3000 años de evolución filosófica, de esa historia sólo puede prescindir el cientificista ingenuo que cree que mediante los elementos de su laboratorio va a resolver problemas filosóficos.

Bergson sabe que la filosofía moderna parte de Descartes y no puede separarse de la posición fundamental que le dijera: «yo pienso», presta apoyo a Descartes para su meditación filosófica y constituye el punto sobre el cual se puede descansar sin ser discutido, dice: «yo pienso», es el hecho de conciencia del cual tiene que arrancar toda filosofía. Lo que nos es dado, es dado en la conciencia. Tenemos que conceder al idealismo, que no puede existir para nosotros una realidad independiente de la conciencia. Pero Bergson al mismo tiempo ha hecho un hondo estudio de las disciplinas científicas contemporáneas: Matemáticas, Ciencias Físicas y principalmente de la Biología, el mundo objetivo de los naturalistas que exploran las ciencias no se le desvanece en fugaces nebulosidades, no desconoce esa realidad objetiva que se pone frente al hombre. En este mismo modo de considerar la realidad como dada en nuestra conciencia pero a la vez opuesta a nuestro yo, están las raíces de un dualismo manifiesto. Ya Bergson se da cuenta que esta realidad presenta dos fases: una dirigida hacia el individuo, otra hacia el mundo externo. Los realistas combatiendo al idealismo se han afanado por encontrar un argumento para demostrar la realidad del mundo fuera de la conciencia: ante todo era un acto de fe el estar convencidos de que el mundo no se agota en nuestra representación individual, pero lo difícil es hallar el argumento para su demostración. Bergson, a mi juicio, ha encontrado el argumento realista que nos convence que *frente al yo* e independiente de él, hay un universo *opuesto al yo*. ¿Por qué es real el universo en el cual actuamos? Porque nuestra acción es eficaz, actúa, no estamos frente a un mundo contemplándolo, no lo soñamos sino que *realizamos hechos*; y eso no sería posible si estuviéramos frente a un fantasma creado por nuestra imaginación. La misma eficacia de nuestra acción prueba que estamos frente a un mundo real en el cual tenemos que desenvolvemos. Este pensamiento

es sumamente fecundo porque nos enseña que el hombre no está aquí para resolver problemas filosóficos abstractos sino para *realizar pragmáticamente su vida* y que la inteligencia de que dispone no ha sido, primitivamente, para resolver problemas trascendentes sino los concretos que se le presentan. *La inteligencia tiene la función pragmática de preparar la acción que vamos a realizar*; pero al pensar ya realizamos una acción, es el primer paso para preparar un acto que vamos a realizar o una actitud que hemos de tomar frente al mundo. En todo momento surge un conflicto o una armonía entre nuestro pensamiento y la realidad externa, ambos concurren y se sintetizan en la acción. Hemos de ver cómo Bergson niega a la razón capacidad para resolver ningún problema abstracto, sino que su objeto es resolver problemas concretos.

Las tentativas del racionalismo para aplicar –unas veces los métodos metafísicos y otras los empíricos– en resolver cuestiones que superan la experiencia interna y pragmática del hombre, han debido ser estériles; veremos cómo, para resolver estas cuestiones Bergson afirma la existencia, al margen de la razón, de una capacidad cognoscitiva de otro orden que nos habilita para resolver esos problemas y forjarnos una visión de conjunto sobre la realidad.

Bergson, como forzosamente tiene que ser, no deja de tener precursores: esta manera de concebir la razón humana al servicio de la acción que vamos a desplegar, tenía sus antecedentes filosóficos en Schopenhauer para quien lo esencial (no solo del espíritu humano sino de la naturaleza) es la *voluntad de vivir*, de afirmar nuestra existencia, eso es lo primordial; la razón constituye nada más que el instrumento puesto al servicio de la voluntad de vivir; en la vida del hombre la razón viene a desempeñar el mismo papel que en la de otros seres desempeña la garra, la pezuña, etc., instrumentos orgánicos de que disponen para defenderse y conservarse, así el hombre posee la inteligencia para ese efecto. En primer lugar la inteligencia es algo que está al servicio de problemas concretos, de la acción a realizar, para que sea eficaz y cumpla su cometido, pero cuando le pedimos que se abstraiga de la acción pragmática y se coloque en el vacío para resolver problemas abstractos, entonces la razón fracasa.

Bergson entiende que no desarrolla su filosofía en un esquema racionalista, ni que los resultados de su investigación filosófica sean lógicos; no nos habla de un proceso dialéctico como Croce, sino que trata de explicar directamente por *intuición* los datos, los hechos que nos interesan; eso no implica que Bergson no sepa raciocinar y no disponga de una sutileza especulativa excepcional para exponer su doctrina, pero lo fundamental de su doctrina no trata de establecerlo de una manera especulativa sino de encontrarlo por intuición directa. ¿Dónde se ha de dirigir? El mundo nos es dado como fenómeno de la conciencia, desde el principio tenemos que explicar las cosas de la conciencia. Vemos que no es un sistema lógico lo que ofrece, pero lo ha desarrollado con lógica immanente. Sus obras se escalonan como un programa pensado de antemano y no es así, ellas son el resultado de su vida porque han ido surgiendo a medida que maduraba su pensamiento. La primera obra —que es fundamental— la escribió como tesis para optar su doctorado, cronológicamente fue la primera y realmente es la base de su sistema; algunos años después apareció el segundo volumen, por último el tercero, con estos tres queda redondeada su filosofía.

El primero, *Datos inmediatos de la conciencia* toma como punto de partida la exploración de la conciencia, en ese sentido continúa la tradición idealista, pero para separarse de ella enseguida.

El segundo, *Memoria y Materia*; y el Tercero: *La evolución creadora*.

El nombre de Bergson ya se difunde, y muchos intentan leerlo informándose directamente en sus obras, entonces se van a la más llamativa: *La evolución creadora* que corona su sistema, pero que resulta incomprensible sin estudiar —antes— las obras que la anteceden; de ahí que se exponga como su pensamiento una manera de ver errónea, creyendo que se posee la filosofía de Bergson por haber leído superficialmente esa obra. Hay que leer sus libros en el orden en que los ha editado: la clave de toda su filosofía está en *Los datos inmediatos de la conciencia*.

Los datos inmediatos de la conciencia: ¿Qué es lo que se encuentra en el examen atento de nuestros estados de conciencia? En el momento

mismo del estado de conciencia en realidad sólo pensamos en ese estado, todo nuestro ser se identifica en el estado que pensamos, pero conforme reflexionemos sobre este estado... ¿podemos decir que constituye una unidad?, solo la experimentamos, cuando ante el estado de ánimo, inmediatamente nos observamos y vemos que nuestra conciencia está ocupada por ese estado. Por ejemplo, ante una obra de arte me quedo observándola y me olvido de mí mismo porque en ese momento no ha habido (en la conciencia) nada más que la obra que contemplo y las emociones que frente a ella experimento: tristeza, alegría, etc. Todo el conjunto de mi conciencia está ocupado por ese estado de ánimo como si fuera la unidad perfecta, pero si reflexiono sobre eso inmediatamente se me divide en objeto y sujeto, en que está el yo y el objeto que considero externo a mí, ese dualismo es un dato directo de la conciencia. Pero Bergson no se limita a afirmar ese hecho burdo, pues basta encerrarlo para darnos cuenta de que es así que distinguimos nuestro *yo* del mundo externo, sino que ensaya un análisis sumamente sutil para deslindar lo que corresponde al *yo* y al *no yo*, descubriendo hechos que a primera vista se nos ocultan: descubre que en realidad no deslindamos correctamente estos dos órdenes opuestos porque el mundo externo penetra en nosotros y nosotros, a nuestra vez, proyectamos en el mundo externo nuestra propia personalidad; se forma un nexo intrincado que constituye los *estados de conciencia del conocimiento*, de los cuales participa tanto el mundo externo como el subjetivo. Ese análisis realizado por Bergson resulta admirable y además convincente. Quien tenga paciencia para seguirlo paso a paso en el desarrollo de su obra, no podrá negar que la mayor parte de sus observaciones responden a hechos ciertos, debiendo tener presente que no argumenta ni intenta deducir una cosa de otra, sino llevarnos a percibir e intuir directamente la manera como se desenvuelve nuestro proceso psíquico; llega entonces a esta conclusión: tenemos como rasgo esencial del objeto que es *espacial, extenso y mensurable*, que puede ser expresado en formas aritméticas o geométricas; que el mundo interno ya no es extenso, espacial ni mensurable, que no puede ser encerrado en fórmulas geométricas.

También si reflexionamos, esto resulta evidente del examen de conciencia que hagamos. Los estados de ánimo que no podemos concebir ni como extensos ni como mensurables, a veces intentamos medirlos. Creamos el concepto geométrico de la *extensión* que aplicamos a todo lo espacial y le oponemos el concepto de lo *intenso*, e imaginamos que la intensidad también es mensurable, y que podemos afirmar de una intensidad, que es mayor o menor que otra.

Bergson demuestra que esto es una perfecta ilusión, que solamente es una tendencia a proyectar en el espacio lo que fundamentalmente está en nosotros mismos, y en el desenvolvimiento de estas ideas llega a una afirmación que a primera vista parece paradójal: Kant había evaluado la cuestión de *espacio y tiempo* como asunto primordial. Para Kant espacio y tiempo no tienen una realidad independiente de las conciencias, no son más que formas de nuestros sentidos en las cuales encuadramos los fenómenos que llamamos *externos* y los que llamamos *internos*; pero establece una diferencia entre *espacio y tiempo*: espacio es la forma del mundo externo, objetivo, en cambio el tiempo abarca tanto el mundo objetivo como el subjetivo; en el espacio colocamos únicamente lo objetivo; en el tiempo, el proceso cósmico y el psíquico. Ahí viene un ataque violento de Bergson quien dice: «Kant se ha equivocado»; le da la razón en cuanto afirma que *espacio y tiempo* están vinculados a la conciencia (no es la realidad objetiva, pero por el momento no resulta grave asunto, puesto que solo examinamos la conciencia). La divergencia de Bergson reside en afirmar que realmente en el «espacio colocamos el mundo objetivo, pero que el tiempo sólo es la forma de nuestro proceso interno», el tiempo geométrico medible que los matemáticos toman como medida homogénea análoga al espacio, eso no existe; es cierto que los objetos parece que duran, pero la duración se la damos nosotros, ellos solo nos están dados en el espacio; la duración es una función, un proceso subjetivo; de manera que niega que sea objetivo y subjetivo a la vez el mundo que se desenvuelve en nosotros; y observa, —sin llegar al idealismo puro— que el *tiempo* debemos sustituirlo por el concepto de *duración*. Las cosas *duran* solo en nosotros. Es fácil demostrar que el tiempo llamado

geométrico —que los matemáticos señalan en las fórmulas con el signo t — es en realidad espacial, es la proyección de la duración subjetiva en el espacio, hay un nexo mutuo: las formas exteriores penetran en nosotros y nosotros proyectamos nuestra duración interna en el mundo objetivo. El mundo externo está sólo en el espacio, basta recordar que cuando queremos medir el tiempo tenemos que reducirlo a relaciones espaciales.

SEPTIEMBRE, 11

La Conciencia en Bergson

Les dije que el punto de partida de Bergson es el examen de nuestra *conciencia* y que en ella descubre una serie de posiciones opuestas que en el fondo constituyen la oposición del orden objetivo y del subjetivo; Bergson analiza detalladamente las relaciones mutuas de estos órdenes que se compenetrán y sintetizan constituyendo una unidad fundamental en el estado de conciencia. Del análisis del estado de conciencia se desprenden una serie de tendencias opuestas y entre ellas la oposición de lo *extenso* y lo *intenso*, es decir, del mundo externo sujeto a medida, y el interno que no puede ser medido.

Les hablé de la teoría tan paradójica que enuncia: la negación del tiempo geométrico para sustituir esta noción de tiempo por la idea de *duración*; la espacialidad viene a ser característica del mundo objetivo y la duración del subjetivo. ¿Cómo se explica la *duración*?, cómo es que mientras realmente en el mundo externo no existe otra cosa que el momento presente, porque ni el pasado ni el futuro existen (esa vinculación del pasado con el presente, la hacemos nosotros), ¿cómo es posible esta duración? «La duración se manifiesta por medio de la memoria». Es la memoria la que constituye la unidad de nuestro ser, si no fuera por ella ignoraríamos hasta quienes somos y no tendríamos por delante sino en cada momento el hecho presente.

Si escuchamos un tañido de campanas, no nos fijamos en los golpes sucesivos, sino en el ritmo general en que los distintos sonidos se

fusionan hasta constituir para nosotros en la conciencia casi una unidad, pero si reflexionamos sabemos que cada golpe de campana en el momento en que se ha realizado ha desaparecido —es un solo golpe el que cada vez percibimos— pero los que han pasado ya, perduran en nosotros que los unimos para constituir un ritmo. No creemos que lo que constituye ese ritmo todavía persista en el aire o en la campana, solo está en nosotros y sin embargo fusionamos los distintos sonidos.

Si se trata de una melodía que tomamos como unidad, no nos fijamos en cada tono por separado, sino que los fusionamos; si en lugar de seguir el ritmo nos analizamos en cada tono, entonces esa unidad se nos descompone y fragmenta, así es el hecho. Tratándose de sonidos sería fácil comprender que solo pueden perdurar en nosotros porque no vamos a suponer que todavía estén en el aire, sin embargo consideramos una melodía como una cosa unida. Con las sensaciones ópticas, olfativas, etc., sucede lo mismo que con las acústicas: son las impresiones ya pasadas que nuestra memoria conserva y fusiona en el momento actual.

La memoria viene a ser como la columna dorsal, lo que mantiene unida nuestra personalidad, naturalmente con la condición de que esa memoria del pasado se incorpore al momento actual. Nos podemos remontar a los tiempos de nuestra infancia y más allá o más acá, pero hay una parte de nuestra vida que ya no la recordamos: la primera niñez, es *como si no hubiéramos vivido* esa parte que nuestra memoria no puede evocar ni intervenir para asociar impresiones momentáneas; un poco más para adelante, recordamos con hiatos; poco a poco se va unificando el sentimiento de nuestra existencia como un desarrollo continuo.

Por eso en la filosofía de Bergson se identifica *duración, memoria y yo* que casi son sinónimos.

Eso es cuando penetramos hacia dentro, pero el *yo* está frente a la realidad, todo este proceso psicológico no tiene por objeto contemplar la realidad, sino *actuar* en ella —el pensamiento es principio de la acción, y por lo tanto real— ahora bien, esa realidad la ponemos en el espacio, la consideramos extensa, la medimos y le suponemos un *substractum*, es

decir, que es corpórea y material; pero fijándonos en el concepto de materia, sin agregar nada de su concepción ingenua de suponer que realmente es material, extensa y palpable, vemos que se trata de un concepto de abstracción más avanzada. Al contemplar el objeto espacial... ¿qué atributos ponemos en el concepto de materia? No poseemos más que dos atributos, el de lo *extenso* y el de la *impenetrabilidad*.

Bergson que está haciendo el examen de conciencia y afirmando que toda la realidad solo se presenta en forma de un hecho de conciencia, no piensa encarar la filosofía materialista que afirma la existencia burda de la materia, emplea la palabra *materia* para designar aquello que en último caso tenemos que referir al mundo externo; resulta entonces que la oposición fundamental en la terminología de Bergson se expresa por *materia* y *memoria*; la materia es el concepto que simboliza el mundo objetivo, memoria simboliza al subjetivo. Pero *materia* y *memoria* son los conceptos extremos a los que podemos llegar; Bergson descubre este dualismo que concurre a formar los estados de conciencia y realizar la acción, pero afirma que entre estos conceptos más alejados, hay una serie de intermedios que caracterizan esta oposición. Si por un lado hallamos lo *extenso*, la *cantidad*, lo *espacial*, lo *homogéneo*, lo *simultáneo*, *medurable*, *discontinuo*, el *yo ingenuo*, la *materia*; por el otro hallamos: la *intensidad*, *cualidad*, *duración*, *sucesión*, lo *heterogéneo*, *amensurable*, *continuo*, el *yo profundo* y la *memoria*.

Así resulta que es una serie de hechos opuestos en los cuales se manifiesta el dualismo de la conciencia. ¿Pero hemos de llegar por eso al dualismo que sería la vieja oposición materia y espíritu? No, todavía no se trata del problema ontológico, sino solamente de explicar la forma en que se desenvuelve nuestra actividad psíquica (más tarde planteará Bergson ese problema), primero tenemos que penetrar bien la existencia de estas dos tendencias opuestas que concurren y se sintetizan en un punto determinado, en el cual se realiza el estado de conciencia momentáneo, la síntesis de la duración con la materia y se verifica así la acción.

Lo que nos ha dado, no es el dualismo sino la unidad, pero al examinarlos se nos descompone hacia dos rumbos diversos.

Bergson hace para esto un sencillo esquema en que trata de explicar su pensamiento:

Duración pura < ——— **Memoria** ——— > **Materia pura**
Acción
Materia

Él dice: en este punto de halla el *estado de conciencia* (la unidad); cuando analizamos sus elementos resulta que es una *unidad* pero *compleja* al mismo tiempo (como no hay complejidad que no pueda reducirse a la *unidad*); si tomamos el estado de conciencia como unidad, perfectamente; pero si reflexionamos, la realidad se vuelve compleja y los integrantes se dividen en dos direcciones distintas: en uno de los extremos está la *duración*, en el otro la *materia*, pero ni una ni otra son dadas directamente en la experiencia, son conceptos nada más. En realidad nunca llegamos hasta esos extremos: no intuimos la duración pura como tampoco percibimos la materia pura. La duración se manifiesta en nosotros como memoria y la materia como imagen en nuestra representación. Por eso Bergson, a veces, identifica *materia* con *imagen*; la síntesis de memoria e imagen constituye la unidad a los efectos de la acción; en la acción es donde realmente desaparecen o se fusionan uno y otro elemento, pero no llegamos inmediatamente a la duración pura ni a la materia pura, sino que —como intermedios— existen estos integrantes, por una parte: calidad, duración, sucesión, lo heterogéneo (en realidad es otra palabra para designar la calidad) lo amensurable y el yo profundo; del otro lado: la espacialidad, cantidad, etc. Estos elementos siempre vienen a combinarse en la unidad central de nuestro pensamiento.

Hay una oposición que es la fundamental, más profunda y grave que *duración* y *materia*, *calidad* y *cantidad*, etc., es la oposición de *libertad* y *necesidad*. Donde está la duración estará la libertad; del otro lado, necesidad y materia; lo que significa que en la síntesis final se sintetiza materia y necesidad con libertad y duración. Vean la importancia que tiene este modo de ver frente a los viejos sistemas; frente al Realismo y Naturalismo, Bergson acepta la *necesidad*—la construcción mecanicista

del Universo en cuanto espacial y medible— pero aquí salva el dominio de la personalidad humana a la cual reconoce la libertad, no absoluta, sino la que puede subsistir con la necesidad; la libertad no se desarrolla en el vacío, donde no tendría objeto sino frente a la necesidad para establecer la acción que desea realizar y para concurrir en ella con su espontaneidad. Frente a los Idealistas, tiene también el hecho de que no se desvanece el mundo real y de la necesidad en una especie de sueño, sino que mantiene los dos factores opuestos con igual derecho, como concurrentes indispensables para realizar el mundo efectivo.

Por consiguiente la teoría de Bergson presenta su algo de dualismo, que, al mismo tiempo, es *monismo*; porque lo llamamos *unidad*, es una construcción no exclusiva y arbitraria de nosotros, pero casi llamamos un hecho *uno* cuando lo contemplamos bajo cierto aspecto, pero conforme fijamos nuestra atención, nos resulta complejo y múltiple. Esta cuestión de *unidad*, *dualismo*, *multiplicidad* en cierto modo queda eliminada: no hay por qué discutir si se trata de uno, dos o muchos. En una síntesis ya pueden suponer que hay una unidad que se despliega, o un conjunto de integrantes que se sintetizan en una unidad; pueden considerar los mismos hechos en dos series opuestas: duración y memoria, etc.; ello es indiferente, siempre se trata de la misma oposición que llega a formar la unidad.

Todo esto que Bergson estudia en *Los datos inmediatos de la conciencia* no es más que una exploración de nuestra conciencia. En su segundo libro *Materia y Memoria* desarrolla las relaciones recíprocas entre el *yo* y el *no yo*, pero aunque afirme en su filosofía este elemento realista de la materia, recuerda que no lo conocemos sino como fenómeno mental o imagen. Tiene una comparación para expresar su pensamiento: la realidad externa es como una cinta cinematográfica que pasa por nuestra conciencia, es una serie de imágenes que pasan rápidamente una después de otra y se desvanecen; la realidad sólo nos da lo pasado, recordamos las imágenes que han pasado y sobre ellas insertamos la acción del presente; en realidad *el presente no existe*.

Hasta aquí solo sería una Teoría del Conocimiento, una exploración gnoseológica. ¿Qué realidad corresponde a esto? ¿Cómo salimos de

esta concepción, de este análisis para establecer qué es el Universo? Lo que desenvuelve Bergson en estos dos libros entiende que no es fruto del raciocinio sino del examen directo, que todo eso nos está dado en la *intuición*. Indudablemente que razona, sutiliza, analiza, pero el hecho fundamental no lo obtiene por argumentación sino que apela a la intuición directa de los hechos. De manera que estas cosas nos están dadas en la intuición. ¿Qué debemos entender por *intuir e intuición*? Es de la mayor importancia, que antes de seguir adelante nos demos cuenta del valor que tenemos que atribuir a estas palabras. Naturalmente que la intuición no se puede definir, es necesario por medios indirectos decir qué es *intuición*, se puede traducir esta palabra a otra que nos sea más familiar y que diga lo mismo: *intuición es lo evidente*, lo que directamente conocemos. Si les digo *lo evidente* creen haberme entendido bien, pero fíjense cómo empleamos la palabra evidente: *es evidente* que aquí está este papel porque lo vemos, porque está el testimonio de nuestros ojos; si luego digo: *es evidente* que dos por dos son también cuatro, también es evidente, pero ya no se trata de una evidencia percibida por los sentidos, sino por el pensamiento, es axiomática, en este caso todavía es necesario reconocer la evidencia; pero si abusando del idioma digo: *es evidente* que este trabajo es notable, ya la evidencia no es tan grande, será evidente para mí que lo he escrito, pero otro puede no percibir esa evidencia; ya hemos salido de la aplicación justa del vocablo para darle un carácter figurado o metafórico de otro orden, por extensión. Con la *intuición* pasa lo mismo: podemos hablar de lo que intuimos directamente por los sentidos o estados de conciencia, ahí está bien aplicada la intuición en su sentido propio y literal; puedo intuir un poco más: aunque no tengo delante de mí dos paralelas trazadas en una pizarra, digo que no se cortan en el infinito; puedo evocar en ustedes la imagen de un triángulo rectángulo y se lo representan, lo *intuyen*; si en lugar de triángulo rectángulo digo simplemente *triángulo*, es decir un triángulo que no sea ni recto ni agudo u obtuso, ya es más difícil representarlo, pero todavía tenemos una intuición vaga; así vamos subiendo y el contenido de la intuición se nos diluye más y más. El poeta, de esa intuición realiza su obra, antes

de haberla creado tiene el concepto, ve lo que piensa realizar; el místico tiene la intuición directa de lo absoluto o de la entidad que adora; un creyente diría «es evidente que hay Dios», yo le replicaría *preséntemelo*, para él en su mente es evidente, tiene intuición directa de lo trascendente, ya en este caso los sentidos no intervienen, ni siquiera la razón o muy poco. La obra del artista a veces es casi inconsciente, no la analiza: un poeta antes de hacer su obra no lee primero un tratado de estética, si no le brota espontáneamente lo que desea componer es que no tiene la intuición de su obra.

En Bergson hay que convenir que la palabra *intuición* a veces significa cosas muy distintas. Como estamos en los primeros pasos donde apela al examen de conciencia y a los hechos que podemos evocar, la palabra intuición está relativamente bien empleada, pero poco a poco se le va el objeto de la intuición, que cada vez es menos representativa.

Debemos tener presente el carácter de la *intuición* cuando la palabra está bien empleada: la intuición no se puede transmitir ni por palabra ni por conceptos ni de modo alguno, tenemos que apelar al experimento sino no sabemos lo que es. Las impresiones ópticas que me produce este trozo de tiza las llamo *blanco*, y aunque no tuviéramos por delante la tiza, sabríamos lo que es *blanco*, porque alguna vez se nos habrá presentado algo y dicho *es blanco*; la palabra blanco es la convención que tenemos para designar esta impresión óptica. Imagínense un ciego de nacimiento y explíquense lo que es *blanco*, no se puede, le falta la intuición y mientras tanto no lo sabrá; al niño que no conoce un color hay que presentárselo. A menudo nos olvidamos de esto porque poseemos un caudal de intuiciones comunes y conocemos sus nombres, nos entendemos empleando nombres convencionales que no sabríamos lo que significan sin haber tenido, alguna vez, su intuición real. La *intuición verdadera* no es transmisible, la argumentación no nos la puede dar, motivo por el cual Bergson, muchas veces, en lugar de apelar al razonamiento, argumentación o desarrollo lógico, apela a la persuasión, a la elocuencia, para sugerir lo que desea que surja en nuestro espíritu; por qué Bergson no argumenta, no hace uso de un desarrollo lógico, ¿por qué no apela a nuestro entendimiento? Por el motivo fundamental

de que la razón, el entendimiento, no tienen sino un objeto pragmático: sirven para preparar la acción y no para especular conforme se quiere trascender la experiencia inmediata sino dentro de los contornos biológicos; la razón es el instrumento de nuestro desenvolvimiento práctico, pero al pretender superar ese contorno biológico la razón ya no ayuda porque no tiene el hecho fundamental que pueda reducir a conceptos abstractos. La razón solo puede sistematizar, arreglar los hechos pasados para preparar la acción del momento; y los hechos pasados ya no existen, la razón nos da palabras, conceptos, pero que no tienen valor alguno fuera de lo convencional y de la utilidad que nos prestan en el desenvolvimiento real de la vida. De manera que si no tenemos otro modo cognoscitivo que la razón, no podemos forjar una visión de conjunto ni salir de lo fragmentario que a cada uno le toca en suerte.

Pero a juicio de Bergson tenemos otro recurso cognoscitivo que es la *intuición*; para justificar esto, Bergson hace el desarrollo biológico de esta intuición, pero de repente sale de lo que es una intuición real y efectiva para sustituirla por una intuición más o menos metafísica y discutible.

SEPTIEMBRE, 16

Continuando con Bergson

El pensamiento fundamental de Bergson consiste en explicar por una parte nuestro conocimiento, y más que esto, la actividad que desarrolla por el concurso de dos tendencias opuestas que se sintetizan en la unidad del estado de conciencia. Bergson se empeña, en el desarrollo de su tema, en demostrar que si bien el análisis descompone la actividad en dos factores opuestos, ese dualismo debe luego volver a sintetizarse y no se opone, por lo tanto, a la unidad. Establece toda su serie de oposiciones: *cantidad, calidad; duración, espacio; necesidad, libertad*; etc., pero considera que luego estos términos opuestos vienen otra vez a unirse, y que de hecho hallamos comprobado, que la complejidad de los elementos que contribuyen a realizar la actividad, no destruye la unidad, porque «toda unidad es compleja».

Les he hablado de los métodos de Bergson, de lo que considera el punto de partida de nuestro conocimiento que es la *intuición*, y trata de demostrar cómo debemos interpretar este término comparándolo con el de *lo evidente*; pero haciéndoles notar, como esto de *evidente* lo empleamos en sentidos diversos y que luego de darle su sentido propio, le adjudicamos otro, que ya no es el mismo de cuando nos referimos a la intuición realmente sensible.

Si bien parte Bergson de los datos directos de la conciencia, de *lo evidente* que descubrimos en nuestra propia conciencia, para desarrollar su teoría, hace un análisis sumamente fino, sutil y racionalista sobre los

datos de la intuición; eso no contradice su manera de encarar los problemas filosóficos en tanto que se mantiene en el examen exclusivo de la actividad psicológica; pero es evidente que después de haberla dividido y de haber opuesto a la materia la memoria, el sujeto al objeto, y haber demostrado cómo se separan y fusionan, tiene que resolver el problema esencial de toda filosofía: estos hechos que observamos en nuestra conciencia, ¿hasta qué punto expresan la realidad de las cosas? Según la manera como Kant resuelve este problema del *conocimiento*, la actividad psíquica que se desenvuelve en la conciencia, no nos da sino un conocimiento fenoménico, no es una realidad efectiva sino aparente, como puede desenvolverse dentro de nuestros medios cognoscitivos; de manera que para Kant la realidad es trascendente, es el *noumeno* inaccesible, incognoscible que no puede ser objeto de un conocimiento científico. A Bergson se le presenta el mismo problema, y a la vez... ¿cómo se desenvuelve la actividad psicológica?, ¿esa actividad qué es?, ¿es el reflejo mismo de la realidad? (idealistas), ¿o es solo un reflejo de la realidad? (realistas), ¿existe, detrás de la actividad que se desenvuelve en la conciencia, la realidad *noumenal*, o no? La conclusión de Bergson es particular de él y completamente novedosa, consiste en afirmar que «la actividad en la realidad es idéntica a la psicológica de la que tomamos conocimiento»; de manera que identifica, al parecer, el proceso psíquico con la realidad; aquí se aparta de los idealistas: él ha tomado de ellos el punto de partida (examen de la conciencia) y efectivamente no hay nada más allá para él, pero se le ha desdoblado al afirmar la realidad del *yo* y del mundo que se le opone, de la duración y del espacio, o mejor dicho, no afirma la realidad del espacio sino de la *espacialidad*, de las relaciones espaciales, porque en cuanto a que el espacio está vinculado al proceso de la conciencia, coincide con Kant.

Es la realidad efectiva la que conocemos, pero no conocemos de la realidad sino aquella parte en que se desenvuelve nuestra acción, porque todo el proceso psicológico, en el fondo, no tiene una finalidad cognoscitiva, sino el objeto de preparar el desarrollo de nuestra acción; una finalidad pragmática de contornos biológicos en que se desenvuelve el hombre, eso es la realidad, pero con una reserva: es una realidad *fragmentaria*, no cono-

ceмос de la realidad sino el fragmento sobre el cual se ejerce nuestra acción, no tenemos un conocimiento de la *totalidad*; nuestro deseo, sin embargo, es encerrar este fragmento de realidad en el cual actuamos dentro de una visión de conjunto, de la totalidad de lo existente: ese ha sido el propósito de todos los sistemas metafísicos, de establecer relaciones entre nuestra vida individual y el *Ser*, lo *absoluto* en su totalidad. También Bergson se plantea este problema, pero para él se presenta de otra manera, puesto que empieza por afirmar la realidad del *fragmento* que conocemos y que trata de ligarlo a la realidad; la tarea es difícil para él porque ha negado a la razón capacidad para sobrepasar la experiencia, la razón exclusivamente es un instrumento para preparar la acción pragmática, utilitaria; entonces, ¿cómo vamos a sobrepasar con la razón los límites de nuestro conocimiento? Empezamos por sacarla de su esfera propia que es servirnos para la acción práctica, queremos que nos sirva desinteresadamente y abarque aquello que no está a su alcance, por eso la razón resulta inapropiada. Si no tuviéramos otra capacidad cognoscitiva no podríamos alcanzar una idea de la totalidad del Universo.

Felizmente poseemos esa otra capacidad cognoscitiva, tenemos la posibilidad de un conocimiento directo, inmediato, de una certidumbre espontánea, que se nos impone y trasciende el contorno fragmentario en el cual nos debatimos: a esta capacidad cognoscitiva Bergson la llama *intuición*. Ya no se trata de la intuición de lo sensible, lo sensible está dado a nuestra intuición pero sólo en cuanto están presentes los sentidos internos o externos, se presenta en forma de una evidencia inmediata; aquí se trata de una intuición que sobrepase el círculo de la experiencia, a la cual Bergson también considera como una capacidad de conocer directamente.

En una larga exposición en la *La evolución creadora* donde trata estas consecuencias metafísicas de su doctrina, intenta demostrar por medio de antecedentes biológicos, el desarrollo y la existencia de esta otra capacidad.

Efectivamente hay hechos que nos demuestran que tenemos un conocimiento instintivo y que con frecuencia realizamos actos que no resultan de una reflexión ni de conocimiento consciente.

Habrán visto caminar un hombre con un peso grave en una mano, ese peso lo arrastra del lado donde lo lleva, pero vemos cómo el

portador se inclina al otro lado extendiendo, a veces, el brazo para mantener el equilibrio. ¿Cómo se mantiene el equilibrio? Se nos explica en mecánica que se mantiene mientras el centro de gravedad está dentro del plano de apoyo, si está afuera se produce la caída. ¿Se imaginan que un hombre de pueblo pueda tener idea de lo que es el centro de gravedad, ni calcular si está fuera o dentro del plano de apoyo? Ese conocimiento es instintivo, sin embargo, si vamos a analizar resulta un hecho complicado que se realiza directamente.

El niño recién nacido hace el movimiento de succión necesario para su vida, si eso fuera un hecho reflexivo tendría que saber que se produce el vacío en la cavidad bucal y que la presión atmosférica tiende a restablecer el equilibrio. Es un conocimiento que el niño ya lo trae hecho.

En el hombre los actos instintivos se reducen a unos pocos, mientras que en otras clases de seres animales, dichos procedimientos adquieren importancia extraordinaria. Bergson trae una serie de ejemplos tomados de la vida de los insectos, en los cuales se realizan hechos para nosotros inexplicables y asombrosos.

Entre varios hechos cita el siguiente:

Hay una especie de avispa llamada *sfex anofilo*, que para depositar los gérmenes de sus larvas necesita de un organismo vivo, supongamos que sea un grillo, pero no le conviene matar al que va a ser huésped de sus larvas, porque se descompondría, ni tampoco que se mueva sino que permanezca quieto en el sitio en que lo sorprendió. Los movimientos de este insecto (grillo) dependen de sus nervios y centros nerviosos que son unos pequeños ganglios, con el aguijón la avispa hiere al animal precisamente en el ganglio, de manera que lo inmoviliza sin matarlo —es como si en un hombre se hubieran seccionado los nervios motores— luego deposita sus huevos; las larvas crecen y se desarrollan; puede ocurrir, según las diversas especies, que algunos en vez de un ganglio tengan dos o tres, entonces punza los dos o tres ganglios; es un hecho maravilloso: para haber llegado a comprender esto, el hombre ha tenido que investigar todos estos fenómenos fisiológicos, desde que Pichard descubre la separación de los nervios sensitivos y motores, apenas ha transcurrido un siglo, hace poco

tiempo que hemos podido darnos cuenta de la relación mutua entre ambos sistemas, eso supone todo un caudal de conocimientos anatómicos y fisiológicos, y nadie ha de suponer que la avispa los posee. Decimos que allí actúa el instinto y suponemos que sea inconsciente, tanto más que las larvas que van a desarrollarse harán lo mismo sin habérselo enseñado. La vida de los insectos presenta casos realmente enigmáticos para nosotros. El gran entomólogo francés, Favre, ha suministrado a Bergson el material para estas consideraciones biológicas.

Bergson ha tomado estos elementos para afirmar un conocimiento distinto al consciente, reflexivo, racional, discursivo, es un conocimiento inmediato y directo. Dice: Podemos imaginar que al desarrollarse los animales, a cierta altura ha habido una divergencia, la evolución biológica ha tomado dos caminos: en uno se ha desarrollado especialmente este conocimiento instintivo e inmediato; en los otros que han tomado su rumbo hacia los vertebrados, mamíferos y el hombre, se ha dado lugar al conocimiento racional y discursivo; pero aunque se haya producido esta división, también en esta segunda rama y hasta en el hombre, se han conservado restos del conocimiento inmediato, que toma el nombre de instinto, puesto al servicio de los intereses pragmáticos; en el hombre adquiere otras formas cuando se emplea de manera desinteresada, por ejemplo, en la visión poética o estética del artista, en la visión científica genial que penetra directamente la resolución de un problema.

A este conocimiento directo apela Bergson para decirnos que podemos superar el fragmento en el cual se desenvuelve nuestra acción, para comprender y penetrar la naturaleza de lo que está más allá, de esa manera llegamos a un concepto de la totalidad de la realidad.

Sobre estas bases Bergson no puede desarrollar una demostración argumentada, lógica y racional, sino que tiene que apelar a esa visión que en su mente surge, de la totalidad de las cosas, para transmitirnos su pensamiento por la persuasión, arrastrándonos a ver las cosas como él, con los medios que usa el artista.

Partimos de lo fragmentario de nuestro conocimiento que nos revela una actividad psicológica en continuo desarrollo y ascenso, creando

en cada instante un nuevo mundo, puesto que la *duración* depende de nosotros; esa creación que contemplamos y vemos dentro del radio que dominamos, podemos extenderla a la totalidad de las cosas, como una creación constante, que sin coacción alguna, se lanza, reproduce y crea en cada instante el universo que nos es dado —ni estable ni existente— en cada instante se produce su creación pero relacionada con el pasado que se desenvuelve; a esa fuerza creadora Bergson lo llama el *élan vital* que podemos traducir por *ímpetu* o *arroyo vital* que sería lo absoluto, y cuya actividad Bergson llama la *evolución creatriz*, por lo cual se distingue de la evolución dialéctica de Hegel y de la evolución física de Spencer, la de Hegel está sometida a la tríada de tesis, antítesis y síntesis; la determinista de Spencer a la Ley de la evolución. Bergson no somete esta evolución ni al proceso dialéctico ni al imperio de una ley inmutable, porque es creadora en cada instante. Pero está el hecho de este mundo fragmentario en el cual cada uno se mueve... ¿cómo se fragmenta el torrente universal de la vida? Se fragmenta porque su propia creación se le opone y entonces le obliga a dividirse.

Tendremos que valernos del símil de un río, por ejemplo el Paraná que es un torrente de vida, pero que al aproximarse a su desembocadura se divide en una serie de brazos, cada uno de éstos en otros más pequeños, por arroyos, arroyuelos y zanjones; cada uno viene a tener dentro del sistema cierta autonomía, aunque sin embargo son la misma corriente. Así la corriente vital al pasar por cada uno de nosotros, se fragmenta sin perder su unidad.

[Lee un párrafo de *La Evolución creadora*, página 291].³

«La filosofía nos conduce a la vida del espíritu, ella nos enseña al mismo tiempo la relación de la vida espiritual con la del cuerpo. El gran error de las doctrinas espiritualistas ha consistido en suponer que aislando la vida del espíritu de todo el resto, suponiéndola en el espacio lo

³ No hay datos de la edición citada.

más alto posible sobre la tierra, se la ponía al abrigo de todo agravio, como si no se la expusiera así simplemente a ser tomada por una ilusión. Tienen razón (esas doctrinas) en escuchar la conciencia cuando la conciencia afirma la libertad humana; pero la inteligencia está ahí para decir que la causa determina su efecto, que lo mismo condiciona lo mismo, que todo se repite y todo está dado. Tienen razón en creer en la realidad absoluta de la personalidad, en su independencia de la materia, pero la ciencia está ahí para mostrar la solidaridad de la vida consciente y de la actividad cerebral. Tienen razón en atribuir al hombre un lugar privilegiado en la naturaleza y de considerar infinita la distancia que separa al animal del hombre; pero la historia de la vida está ahí para enseñarnos la génesis de las especies por vía de transformación gradual y que parece así reintegrar el hombre a la animalidad. Si un instinto poderoso proclama la supervivencia probable de la personalidad, hacen bien en no ignorarlo; pero si existieran también *almas* capaces de una vida independiente... ¿de dónde provienen ellas?, ¿cuando, cómo, por qué entran en este cuerpo que vemos surgir muy naturalmente de una célula mixta? Todas estas cuestiones quedarán sin respuesta, y una filosofía de la intuición será la negación de la ciencia, tarde o temprano será arrasada (la filosofía de la intuición) por la ciencia, si no se decide a ver la vida del cuerpo donde realmente está, sobre el camino que conduce a la vida del espíritu; pero entonces ya no se ocupará de tales o cuales seres vivientes. La vida entera desde el impulso inicial que la lanza en el mundo, aparecerá como un flujo que asciende y que contraría el movimiento descendente de la materia; sobre la mayor parte de su superficie, a alturas diversas, la corriente se convierte por la materia en un torbellino, sobre un sólo punto pasa libremente, arrastrando consigo el obstáculo que entorpecerá su marcha pero no la detendrá;

por otra parte este flujo que asciende es *conciencia*, y como toda conciencia envuelve numerosas virtualidades que se compenetran, a las cuales no conviene, por consecuencia, ni la categoría de la unidad ni de la multiplicidad, hechas para la materia inerte; sólo la materia que acarrea consigo, y en los intersticios de la cual se inserta, puede dividirla en individualidades distintas. La corriente pasa pues, atravesando las generaciones humanas, subdividiéndolas en individualidades; esta subdivisión está diseñada en la corriente vagamente, pero no se hubiera notado sin la materia. Así se crean sin cesar las almas, que sin embargo, en cierto sentido *preexistían*, no son otra cosa que arroyuelos en los cuales se divide el gran río de la vida, deslizándose a través del cuerpo de la Humanidad. El movimiento de una corriente es distinto de lo que atraviesa, bien que ella adopte necesariamente las sinuosidades; la conciencia es distinta del organismo que anima, aunque sufra ciertas vicisitudes. Así como las acciones posibles de las cuales todo estado de conciencia contiene el esbozo, reciben en cada instante, de los centros nerviosos un comienzo de ejecución, y así el cerebro subraya en todo instante las articulaciones motrices del estado de conciencia, pero a eso se reduce la interdependencia de la conciencia y del cerebro: el destino de la conciencia no está ligado por esto al de la materia cerebral.

Finalmente, la conciencia es esencialmente libre, es la libertad misma, pero no puede atravesar la materia sin ponerse sobre ella, sin adaptarse a ella: esta adaptación es lo que se llama *intelectualidad*, y la intelectualidad regresando hacia la conciencia que actúa, es decir la conciencia *libre*, la hace naturalmente entrar en los cuadros donde tiene costumbre de ver insertarse la materia; ella (intelectualidad) percibirá siempre la libertad bajo formas

de necesidad; siempre descuidará la parte de novedad o de creación inherente al acto libre, siempre sustituirá a la misma acción por una imitación artificial, aproximada, obtenida componiendo lo antiguo con lo antiguo, y lo mismo con lo mismo. Así, a las miradas de toda filosofía que se esfuerce por reabsorber la inteligencia en la intuición, muchas dificultades se desvanecen o atenúan. Pero una doctrina tal, no facilita solamente la especulación, nos da también mayor fuerza para obrar y vivir, pues con ella ya no nos sentimos aislados en la Humanidad y la Humanidad no nos parece ya como aislada en la naturaleza que domina. Así como el más pequeño grano de polvo es solidario de nuestro sistema solar y es arrastrado con él en ese movimiento indiviso de descenso que es la materialidad misma, así, los seres organizados, del más humilde al más elevado, desde los primitivos orígenes de la vida hasta el tiempo actual, y en todos los lugares como en todos los tiempos, no hacen más que volver sensible a los ojos una «impulsión» única, inversa al movimiento de la materia y en sí misma indivisible.

Todos los seres vivientes se mantienen y todos ceden al mismo formidable empuje. El animal toma su punto de apoyo sobre la planta; el hombre cabalga sobre la animalidad; y la Humanidad entera, en el espacio y en el tiempo; es un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, hacia delante y detrás de nosotros, con una carga irresistible capaz de quebrantar todas las resistencias y de franquear muchos obstáculos, hasta quizá la muerte.»

Es una visión magnífica del torrente de la vida que se levanta del primer protoplasma y va desarrollándose sin cesar, en nuevas formas su obra, pero la realiza porque se le opone la materia.

Bergson no puede eliminar del todo el dualismo porque entonces no podría explicar cómo el torrente de vida se diversifica, pero en esta forma logra encontrar la unidad (siguiendo la imagen del Paraná). Esa materia es el residuo vital del torrente; el delta es el propio residuo del río que ha ido acumulando durante su existencia y que ahora es lo que detiene y divide su corriente, y a medida que se desarrolla va agregando al delta nuevas partes, de manera que la diversificación siempre continúa. A la corriente en ascenso de la vida, se opone la descendente de la materia, pero la materia es solo una imagen «como una cinta cinematográfica que pasa por la conciencia», no es algo distinto al empuje espiritual de la *evolución creatriz*, sino su producto.

SEPTIEMBRE, 23

Prospectiva en Bergson

Les he hecho un resumen algo breve y superficial de la filosofía de Bergson, y no sería conveniente que se atuvieran a eso exclusivamente, sino que lo completaran con alguna lectura, sobre todo porque Bergson es indudablemente el acontecimiento más importante de la filosofía contemporánea, y el primero que, después de terminado el período positivista, dentro de las reacciones de distintos órdenes que tendían a volver al Idealismo romántico, ha encontrado una posición filosófica propia y nueva. Ya con respecto a Bergson no podemos decir que sea idealista ni realista; es Idealista en cuanto su punto de partida: para él la realidad es un hecho de la conciencia y es en nuestra conciencia donde tenemos que resolver el problema básico; pero también afirma la realidad efectiva del mundo externo en el cual nos desenvolvemos, aunque ese mundo objetivo para él solo se ofrezca como «una cinta cinematográfica que pasa por la conciencia».

Quando Bergson habla del espacio y del mundo que se desenvuelve en el espacio, no toma la cuestión en el sentido burdo de creer que el espacio existe fuera de la conciencia, pero la realidad es opuesta al mundo de la duración; cuando habla de la materia no entiende ya una sustancia extensa independiente de nosotros, sino una materia no independiente del yo; así conserva claramente la conquista principal del idealismo: observamos siempre, como toda la realidad no se desenvuelve sino como hecho de conciencia para nosotros; pero Bergson no llega

a las consecuencias del viejo Idealismo que consideraba que ese mundo externo era creación, con más o menos vueltas, de nuestro *yo*.

A Bergson, pues, le debemos el gran hecho de haber buscado una posición que supera al Idealismo y al Realismo y acaba con la eterna controversia entre dos posiciones opuestas e irreconciliables en las cuales cada uno tiene su parte de verdad que es necesario intentar de coordinar entre sí. Quizá conozcan la frase fundamental con que Schopenhauer empieza su gran obra: «el mundo es mi representación» (es la afirmación del mundo desde el punto de vista Idealista). Hay un escritor filosófico, alemán de apellido inglés, Hutzorchaldon, que recoge esa frase de Schopenhauer pero dándole un sentido algo distinto, dice: no, lo que hay es que «Mi mundo es representación». Algo parecido sucede con Bergson: el conviene en que el mundo es representado, en la conciencia lo conocemos; pero invierte un poco la frase de Schopenhauer y se aproxima a esta otra «para mí el mundo es representación»; según la cual ya no queda una realidad independiente de mí.

Aparte del mérito de haber superado el Idealismo y el Realismo, en Bergson encontramos otro hecho no menos importante: otra vez, frente al desarrollo de la filosofía naturalista y mecanicista, vuelve a afirmar la «autonomía de la personalidad humana»; esa autonomía se había perdido completamente en los sistemas que quieren desarrollar todos los conocimientos sobre la base del mecanismo naturalista. Al examinar la conciencia, Bergson tiene el valor de afirmar otra vez que existe la oposición, que frente al mundo puramente espacial y mensurable, existe el mundo subjetivo del *yo*. Esa oposición la presenta bajo distintos aspectos y los detalla, pero lo esencial es que en primer lugar Bergson comprueba la existencia de un *dualismo*; él pone de un lado una serie de factores y del otro, otra, valiéndose en parte de un lenguaje filosófico que se aparta de los viejos términos, lenguaje que él se ha creado para su uso; pero esa cuestión es secundaria, lo esencial es que vuelve a afirmar la autonomía de la personalidad humana frente a un mundo real y efectivo.

Su teoría que pone de un lado lo espacial y del otro lo subjetivo, es inatacable, me parece; efectivamente el dominio externo que se opone

a nosotros, se caracteriza porque lo conocemos en relaciones espaciales las cuales nos dan la posibilidad de medirlas y por consiguiente formular esas relaciones en fórmulas aritméticas; eso me parece inatacable. En cambio el tiempo, dice Bergson, no existe fuera de la conciencia; solo hay la *duración* que nosotros damos a las cosas. Ese *dualismo* entre lo externo y lo interno, entre el mundo real y la personalidad autónoma, Bergson con frecuencia lo expresa en esa oposición de la *espacialidad* y de la *duración*. Si fuéramos a analizar, habría que criticar hasta qué punto resulta aceptable tal idea. Que la duración no se concibe sin el individuo y que en nosotros la condición de la duración es la memoria que mantiene la unidad de nuestro proceso: eso es indiscutible. Pero luego las consecuencias que saca de ese elemento tan extraordinario de la duración y el negar el tiempo, yo no alcanzo a darle gran importancia, porque Bergson conviene en que las relaciones espaciales caracterizan lo externo, pero que el espacio es la forma de nuestro conocimiento, si el espacio es la forma de nuestro conocimiento... ¿por qué no lo ha de ser también el tiempo? Si puede aceptar que lo externo e interno coexisten en el espacio y que la sucesión que establecemos entre los hechos, se la da la duración, en uno y otro caso me parece que se trata de formas de nuestro conocimiento. Lo esencial es la oposición de la personalidad humana frente al mundo externo. Bergson desenvuelve en otras formas esta oposición: cantidad y cualidad; extenso e intenso; pero ya se trata de oposiciones subordinadas a la gran oposición de lo *espacial* y la *duración*, o sea, de lo *externo* e *interno*. La última oposición que establece Bergson en su dualismo y que es importantísima, es la oposición de *necesidad* y *libertad*: dentro de lo espacial reina la *necesidad* que expresamos en fórmulas matemáticas y cuantitativas, dentro de nosotros, en el *yo profundo*, como lo llama, ahí está la libertad. Este es el otro hecho importante de la filosofía, pero resulta una consecuencia de haber afirmado de nuevo la personalidad autónoma, que era un camino para llegar a afirmar la libertad y destruir el concepto del determinismo, del mecanicismo absoluto. Devuelta al hombre su libertad, a Bergson se le presenta el conflicto con el mundo externo: ¿cómo lo resuelve? Mediante uno de sus pensamientos profundos:

se resuelve en la *acción*, porque todo el mecanismo de nuestro conocimiento no tiene por objeto sino preparar el desenvolvimiento de nuestra acción en la mejor forma posible; y precisamente la prueba de que la realidad que está frente a nosotros no es una fantasmagoría ni creación de nuestro espíritu, es el hecho de que la acción sea eficaz. En la acción, por consiguiente, se realiza la síntesis de *libertad* y *necesidad*, la primera está frente a nosotros; la segunda en el fondo de nuestro espíritu; pero en la acción sometemos la necesidad, hasta cierto punto, a nuestra acción libre. Naturalmente que no realizamos toda la esfera soñada de nuestra libertad, pero estamos frente a la necesidad: los dos factores tienen que concurrir al acto.

Bergson por una parte destruye el determinismo absoluto y por otra tampoco proclama la libertad absoluta, sino que la realidad efectiva se desenvuelve en el choque de la necesidad con la libertad.

Si bien nuestro conocimiento, según Bergson, es un conocimiento efectivo de la realidad, no es el de la realidad total, sino solamente del contorno en el cual se despliega nuestra acción, porque para la acción existe todo este proceso psicológico, pero en el individuo sólo se desenvuelve la acción en una esfera limitada, aunque real y efectiva es fragmentaria; sin embargo nace en nosotros el deseo de vincular este fragmento concreto del conocimiento real con la totalidad; es decir, surge en nosotros la necesidad metafísica de salir del conocimiento fragmentario para tener una concepción universal. Bien, pero al parecer Bergson ha destruido la posibilidad de llegar a esta concepción general, porque ha dicho que con la razón no tiene por objeto sino preparar la acción de finalidad pragmática; pero con la razón no podemos especular ni traspasar ese fragmento de realidad; de ahí viene una de las características de la filosofía de Bergson: su filosofía de la *intuición*, es decir, que además de la capacidad discursiva y lógica, poseemos también una capacidad cognoscitiva de otro orden, que nos permite llegar a un conocimiento directo, inmediato de las cosas, sin pasar por el previo argumento lógico y el examen de los detalles. De toda su doctrina ésta me parece la parte más flaca: esa capacidad cognoscitiva, es lo que en términos más vulgares llamamos *intuición poética* de nuestro espíritu.

Bergson hace toda una teoría biológica para demostrar cómo se ha podido desarrollar en nosotros la intuición o conservarse en otros seres; y apela a antecedentes y hechos observados en el mundo de los insectos. Toda esa base biológica me parece eminentemente discutible; resulta una tentativa para demostrar la existencia de la intuición precisamente por el método contrario, él razona, lo cual implica una contradicción a su sistema: si tal intuición existe, debe demostrarse inmediatamente, y no necesitaríamos de una larga investigación y explicación biológica ni de esta relación entre hechos tan distintos como el instinto espontáneo del organismo animal y la intuición genial del artista y del místico; me parece con haber confesado que racionando no podemos construir una Metafísica y que ante el problema metafísico tenemos que limitarnos a nuestra imaginación creadora, es decir, poética, tratando sin embargo de mantener la base lógica hasta donde nos acompaña, única manera de llegar a una conclusión metafísica o a las circunstancias que actúan en nuestro espíritu con más o menos violencia y que a unos llevan a una convicción profunda, a otros al agnosticismo, otros al escepticismo, eso hubiera bastado.

Como quiera que sea, y aún en el trozo que leía de la *La evolución creadora*, aquella visión apela a nuestro sentimiento más que a nuestra razón; se trata de persuadir por un cuadro poético; como quiera, pone su última palabra a su concepción filosófica y desarrolla la teoría del *ímpetu vital* como una expresión del principio que anima la totalidad de la existencia, principio que no se somete —como en Hegel— al proceso dialéctico, ni como Spencer a una sujeción física, sino que es *creador*, un impulso libre, por la cual llama a su evolución *evolución creadora*.

En todo el trayecto de su obra, Bergson forzosamente tiene que establecer la existencia del dualismo: en el examen de conciencia encuentra una oposición entre espacialidad y duración; entre necesidad y libertad. En el segundo libro que ya lo titula *Materia y Memoria*, vuelve a encontrar la oposición del mundo espacial y de nuestro yo: el primero representado por el concepto de *materia* y el *yo* representado por el concepto de *memoria*, que es como lo esencial de nuestro ser. Al llegar a las regiones metafísicas y establecer su *ímpetu vital*, Bergson quisiera

superar el dualismo que siempre le acompaña, dentro del fragmento en el cual se desenvuelve nuestra vida: él ha resuelto ese dualismo diciendo que se verifica su síntesis en la *acción*; pero ahora, en la esfera metafísica, le es más difícil determinar esta acción exclusiva del impulso vital, porque tal impulso no es la unidad porque se diversifica en nuestro proceso como un torrente disuelto en arroyos y arroyuelos. ¿Cómo vuelve a mantener la unidad?, ésta se divide porque se le opone la materia; ¿y la materia de dónde sale? Se renueva el problema teniendo presente que se trata de un proceso no material sino psíquico, que es el espíritu el que se desenvuelve, por consecuencia la materia no es sino el residuo de la creación del espíritu.

Por mucho que se trate de conciliar el pensamiento de Bergson, no puede desconocerse que al querer explicar este *impulso creador*, el dualismo insidioso vuelve a surgir.

Estos serían los rasgos principales de la filosofía de Bergson. Pero falta algo: Bergson tenía el propósito —tras de estos tres libros— de escribir una ética; la ética debía ser la aplicación de su filosofía al desarrollo de nuestra conducta y establecer los ideales que deben dirigir la conducta del hombre. Esa ética no la ha escrito, o publicado por lo menos, puede ser que su trabajo esté inédito. Esa ética debía ser una ética de la libertad, y es de suponer que fuera una ética de la acción, puesto que en la acción es donde se prepara toda esta metafísica psicológica nuestra. ¿En qué sentido debe desenvolverse la acción? ¿Qué ideales deben encaminarla? ¿Hasta qué punto nuestra libertad nos permite normalizar el proceso de la acción? Eso hubiera sido el problema ético para Bergson. Y es de sentir que no lo conozcamos: hubiera sido la palabra final de su filosofía.

Pero con lo que ha expuesto, tenemos suficiente para concebir la posibilidad de una nueva orientación filosófica, cuyo mérito principal será de haber reconocido el dualismo de la realidad, la oposición de necesidad y libertad, y la afirmación de la libertad, que se quería excluir del proceso general, y con ello afirmar la personalidad autónoma. Ahora es un poco dudoso si podríamos mantener lo que Bergson pretende, es decir, una estrecha unión entre ciencia, filosofía y metafísica, y si no

sería necesario tratar de deslindar estas tres partes de todo sistema filosófico. Las consideraciones científicas que hace, a veces me parece que perturban su pensamiento filosófico. Así, por ejemplo, cuando quiere demostrar que la memoria es un hecho psicológico independiente de la estructura cerebral, casi vuelve a caer en el viejo dualismo ontológico que establece una diferencia entre espíritu y materia; no creo que podamos llegar a concebir una actividad psíquica independiente de la cerebral, aunque la primera sea muy distinta de la orgánica; pero que podamos otra vez concebir un espíritu independiente de la materia, que sin embargo ejerce acción sobre ella, me parece que ya revela en Bergson una tendencia a transformar su dualismo gnoseológico (que observamos en la esfera de la experiencia) en dualismo ontológico, que viene a oponer dos principios distintos, aunque dice Bergson que eso no es consecuencia de su filosofía. Sin embargo pensemos que alguna vez en el libro *La evolución Creadora* y en una serie de artículos publicados bajo el título común de *Energía Espiritual*—que no son parte esencial de su sistema, pero naturalmente están dentro de su pensamiento filosófico— en que alguna vez encara la posibilidad de una supervivencia del alma humana. Evidentemente eso responde a considerar el alma como una entidad, como algo que podría existir independientemente del individuo; claro que son solo tendencias que están dentro de la filosofía de Bergson, quizá de carácter personal, con las cuales no me puedo conciliar, me parecen resabios de posiciones filosóficas ya abandonadas y discutibles como todo el problema metafísico, y a todo lo que es metafísica solo puedo atribuirle el valor que en general le da el mismo Bergson: una visión poética, es lo que puede hacer el poeta, pero como filosofía sistemática ya me parece inaceptable; lo mismo como la afirmación de que podemos hacer filosofía sistemática con el supuesto conocimiento intuitivo. En esto se revela una tendencia por convertir el dualismo interno en real, es una influencia persistente de la filosofía francesa. Bergson en cada oportunidad afirma que viene de Descartes, lo cual es exacto; y en Descartes se encuentra la tendencia a distinguir una sustancia extensa y una sustancia pensante; el racionalismo desenvuelve este pensamiento

por la existencia de dos sustancias opuestas, y se pierde en la tentativa de poder realizar una metafísica satisfactoria sobre esas bases. Bergson no vuelve a recaer en el racionalismo cartesiano, o el posterior, pero la tendencia predominante en la filosofía francesa persiste en él. En cuanto a su *impulso vital* se ha señalado otra fuente de donde proviene: evidentemente es un pensamiento que se halla en la filosofía romántica alemana de Schelling, hay pasajes de este autor en que casi se encuentra la palabra *ímpetu vital*, pero en todo caso, el concepto está bien claro; es natural que el romanticismo de Schelling sea poético, divagador y una tanto vago e indeciso, y que Bergson haya sabido expresar este pensamiento de manera más clara, sistematizada y mejor desarrollada.

Yo creo que la filosofía del siglo XX ha de aprovechar de la doctrina de Bergson, pero que algunas partes no han de prosperar. Al lado de Bergson no veo más que una corriente filosófica que se encamine hacia el porvenir y que tiene con Bergson una serie de afinidades, aunque se desenvuelva en otras formas. Los filósofos contemporáneos tienen el afán de pensar las cosas que conciben a su manera, de no repetir los términos de sus predecesores, de expresarse de manera distinta de lo que han hecho otros contemporáneos; por consecuencia las diferencias entre distintos sistemas filosóficos, aparecen más grandes de lo que son en realidad, por la distinta manera de plantear el problema, de desenvolverlo, y por la terminología empleada. Es esta nueva teoría vamos a encontrar otra vez el dualismo de Bergson, la oposición de la personalidad autónoma frente al mundo extenso; de lo mensurable y a-mensurable, es decir, una serie de pensamientos que están en Bergson aunque arreglados, dispuestos de otro modo y con otra proyección, pero con analogías fundamentales que no pueden desconocerse; asimismo la tendencia pragmática de Bergson se transforma en pragmatismo al referir nuestra actividad psicológica a la acción real.

Esta otra filosofía, que a mi juicio, puede colocarse al lado de Bergson, es la Teoría de los Valores, una tendencia difusa del pensamiento moderno, que no podemos referir a un nombre propio como un gran representante: es necesario, para formular esta teoría, tomar

elementos de una parte y de otra, pero que en su conjunto nos van a dar un pensamiento bien claro.

Comparado con Croce, la superioridad de Bergson es indiscutible, aunque pensador de primer orden, Croce al fin representa una tendencia regresiva, una vuelta al idealismo absoluto, es decir, expresa una posición unilateral que ya no puede subsistir; le falta el gran rasgo de la originalidad propia que se encuentra en Bergson.

La obra de Bergson, Croce y de toda metafísica contemporánea, coincide en haber destruido, y no dar cabida a la filosofía de carácter positivista, científicista y naturalista; y en este sentido combativo, Croce ha ejercido extraordinaria influencia, pero como creador yo afirmo la superioridad evidente de Bergson sobre Croce y los demás representantes del pensamiento contemporáneo.

SEPTIEMBRE, 25

Reflexiones acerca de la Filosofía Contemporánea

Les he hablado de Croce como representativo de la filosofía contemporánea, pero sin desconocer su originalidad *relativa*, es decir, como representante del Idealismo absoluto, de una filosofía del pasado; y de Bergson, como representante de la filosofía francesa, como realmente un hecho nuevo.

En dominios del habla inglesa no existe ahora una gran personalidad del tipo, por ejemplo, de Spencer, que pudiera servir para caracterizar alguna faz del movimiento filosófico actual, o se continúa sobre la vieja tradición de la escuela empírica que ha pasado por distintas fases, o se mantiene dentro de los límites de alguna aplicación práctica; y en cuanto existe una filosofía de mayor vuelo, ocurre lo mismo que con Croce: en Inglaterra los grandes representantes de su filosofía han vuelto al sistema de Hegel, modificándolo, adaptándolo a la mentalidad inglesa, pero sin crear una nueva posición filosófica; hay que exceptuar a algunos que están al margen de la especulación, como Russell, con tendencia a la logística, a crear un lenguaje matemático como única esperanza de poder llegar a una filosofía verdadera, o para ver si pueden aclarar bien los conceptos filosóficos que ya han hecho otros; tentativa que, como toda aplicación del método matemático a los problemas filosóficos, probablemente será estéril.

En Alemania tampoco podría señalar una filosofía que fuera típica de un movimiento determinado que pudiera interesarnos.

Como aspecto de la filosofía contemporánea hay gran número de personalidades que se ocupan de filosofía, pero con las más diversas y opuestas tendencias; entre ellos no se encuentra ninguno que pueda compararse con los grandes representantes de la filosofía alemana. La escuela de Marburgo, cuyo principal representante fue Cohen y que por un momento pareció había de imponerse, al fin ha desaparecido casi completamente; y se explica porque ellos se titulaban «neokantianos», pero el suyo era un kantismo degenerado, convertido en una especie de escolasticismo que solo para los iniciados podía presentar interés como especulación. Algunas otras tendencias también pecan de este carácter excesivamente escolástico, por el afán de analizar y sutilizar los conceptos sin llegar a una visión de conjunto. Wundt ha muerto, pero ya cuando falleció hacía tiempo que había muerto su filosofía. En Alemania se produjo un impulso que ha seguido actuando lentamente, que ha creado una tendencia difusa con representantes de segundo orden, pero que se va intensificando, en la cual yo veo una de las formas que puede tomar la filosofía futura.

El último acontecimiento filosófico en Alemania ha sido Nietzsche; la suerte de Nietzsche ha sufrido varios ritmos: primero fue resistido con hostilidad; después tuvo un momento de gran apogeo y difusión que llegó hasta nosotros en el siglo pasado en que todos pretendían leerlo; luego vuelve a disminuir esta influencia; hoy realmente empieza a actuar, a ser actual... ¿por qué? Porque Nietzsche encara el problema filosófico de una manera completamente nueva, como no fue sistemático ni desarrolló su pensamiento en forma continuada sino que escribía en aforismos, su pensamiento está difundido en todas sus obras bajo distintas formas, y se necesitarían grandes esfuerzos para sacarlo de esta exposición difusa y poderlo concretar.

Nietzsche pertenece todavía a la última época del Positivismo, pero del Positivismo que se ha agotado, que ha renunciado a hacer Metafísica, dejando, dentro del dominio de la experiencia y de los intereses humanos, una serie de problemas muy importantes sin resolver: en primer lugar, el problema ético. Nietzsche dice: toda esta discusión, construcción de sistemas y el querer averiguar lo inaccesible, es estéril,

pero hay algo sumamente importante que consiste en saber qué es lo que debemos hacer nosotros frente a la realidad. Basa, pues, la importancia de la filosofía en la voluntad del hombre, en el querer nuestro y en la acción nuestra, entonces habla por primera vez de los *Valores* y dice que lo importante es la existencia de los valores, la manera como el hombre aprecia la realidad y las normas que establece para su actuación. Examina los valores que se han ido imponiendo hasta venirse a incorporar a nuestra vida, y se pregunta si no ha llegado la hora de forjar nuevos valores: la *Transmutación de los Valores*. Encontró un aspecto completamente nuevo, cuyas consecuencias él no sacó, pero es fácil extraerlas: lo importante es poner valores. ¿Quién establece los valores? La voluntad humana frente al hecho, lo afirma, niega, acepta, rehúye, complace o se siente afectado por él; sobre todo en ética, estos valores guían el desenvolvimiento de la acción humana. Los valores son lo importante, los establece la voluntad humana; pero... ¿con qué derecho? Porque sí, porque la voluntad es dueña de sí, es soberana de su querer; entonces los valores vienen a ser la expresión de la *personalidad* humana. De aquí surge la necesidad gravísima de afirmar la existencia de la personalidad humana, porque si ella no existiera... ¿quién iba a establecer valores?

Hay que encarar este punto de vista comparándolo con la filosofía positivista y naturalista, es decir, con el de las ciencias naturales y exactas, y si luego consideramos que todos los problemas se han de resolver de la misma manera que en dichas ciencias, que todo está sometido a un determinismo absoluto, entonces la concepción universal a que podemos llegar es la del *mecanicismo*, y dentro de éste no puede haber *valores*, solo hay *hechos* que se desarrollan uno tras otro, determinado el efecto por la causa que le precede. Dentro de una filosofía positivista, naturalista, científicista, no cabe la posición de Nietzsche, quien llama al hombre a afirmar soberanamente los valores que ha de realizar.

Sin con arreglo a la teoría de Spencer califico un aspecto de *bueno* es porque lo considero útil, adaptado a lo que pretendo realizar, ya que Spencer identifica la bondad de un cuchillo (su mismo ejemplo) con la

del alma humana; nosotros llamamos *bueno* un acto porque dentro de las relaciones sociales se adapta a nuestras conveniencias, y que es resultante de estas relaciones sociales; Spencer establece su proceso genético que arranca de tiempos remotísimos, en virtud del cual las cosas se han cambiado; pero mediante este proceso se ha formado cierta manera de encarar las cosas, la cual recibimos casi por herencia; y en virtud de estos impulsos genéticos, actuamos. En una filosofía de esa naturaleza no queda un hombre que pueda decir libremente «esto es *bueno* o es *malos*», resulta una simple adaptación a su organización espiritual o nerviosa: sus nervios habrán recibido una impresión externa, y esta se ha reflejado a través de las vías nerviosas hasta manifestarse en un movimiento, que es forzoso, encadenado de manera inevitable con la impresión recibida. En tal situación el hombre no sería dueño de su apreciación, seguiría automáticamente el juego de la impresión externa.

Nietzsche no lleva su análisis hasta este extremo, se limita a señalar valores existentes: por ejemplo, los creados por el cristianismo, a sostener la base necesaria de estos valores y a establecer como valor último la aspiración a superar el estado actual del hombre para crear un tipo humano superior al cual llama *superhombre*. Establece pues, un ideal y afirma: lo que sirve para realizarlo, eso es bueno; lo que impide o retarda su realización es malo; es decir que primero establece el ideal del superhombre y con arreglo a eso decreta lo que es bueno. Pero se olvidó de agregar que para decretar valores se necesita un espíritu que sea dueño de *decretar*. Si procedemos como un mecanismo, en virtud del empuje externo... ¿cómo vamos a decretar valores? Tenemos que llegar otra vez a una filosofía que establezca en alguna forma la libertad de la persona humana frente a la necesidad.

En la exposición de Bergson, ustedes han visto cómo, partiendo del examen de conciencia llega a un dualismo, el cual Bergson lo disimula en su terminología, pero que es la oposición del *yo* y *no yo*; del sujeto y objeto; del mundo íntimo que está en nosotros y constituye nuestra personalidad y el mundo externo en el cual desenvolvemos

nuestra acción. Sin necesidad de llegar a un análisis tan fino como el que realiza Bergson, yo creo que basta con interrogar nuestra propia conciencia, y aunque sea un examen un tanto ingenuo e inmediato, hemos de convenir en que distinguimos a *nosotros* de lo que *no somos nosotros*, que distinguimos *nuestro yo de lo que no lo es*; que divide por consiguiente el mundo en dos partes: una que nos reservamos como nuestra, y otra que consideramos externa, ajena a nosotros, pero con la convicción de que esa parte que llamamos *nuestra*, es únicamente nuestra, y la que llamamos *externa* es común a todos. ¿Significa eso que el mundo externo está fuera de la conciencia? No, sino simplemente que no forma parte de nuestro yo, porque el mundo objetivo, por muy externo que lo consideremos no lo conocemos sino como fenómeno de la conciencia. Pero en la conciencia también está el sentimiento de nuestra propia existencia, de manera que la misma conciencia se polariza, se dualiza y divide en dos partes opuestas. Estas dos formas en que se desenvuelve la actividad psíquica —una que parece existir dirigida hacia lo íntimo, y otra que parece proyectarse hacia fuera— están en relación mutua, de tal manera que no podríamos imaginar la una sin la otra. Cuando decimos *objeto* suponemos que hay un *sujeto*, porque... ¿qué sería un objeto que no fuera conocido por un sujeto? Sería lo mismo que si no existiera. A su vez, ¿qué sería un sujeto que no estuviera frente a un objeto? Sería la nada, la muerte; estas dos tendencias opuestas solo existen la una en función de la otra. Es necesario recordar esto para que no volvamos, al comprobar este dualismo del conocimiento que nos es dado en la experiencia inmediata, a convertirlo en un dualismo ontológico, metafísico; cuando hablamos de la oposición del sujeto y objeto no pensamos en la existencia de *espíritu* y *materia* como dos sustancias opuestas; la afirmación de que existe la materia, es decir, una sustancia extensa, y el espíritu, sustancia pensante, es propia de la vieja metafísica racionalista que oponía dos sustancias esencialmente diversas, de las cuales no sabemos cómo una puede actuar sobre la otra. Tampoco intentamos resolver ningún problema metafísico sino examinar únicamente lo que pasa en nuestra conciencia, donde vemos esta relación mutua de objeto y sujeto, entonces podemos observar que el

objeto nos es dado, es independiente de nosotros: esta mesa está aquí y no soy dueño de suprimirla ni negar su existencia, con la particularidad de que no soy yo solo el único en verla, sino que todos tenemos la misma concepción de existencia de esta mesa, lo es para mí y para todos los demás: es *nuestro objeto* y no *mío*, aunque lo conozco en forma que no puedo transmitir a otros; sé que no soy este objeto, que no forma parte de mí; en cambio si digo esta mesa es excesivamente grande, chica, mala, etc., entonces ya hago una apreciación, la cual es mía exclusivamente, porque cada uno es dueño de tener otra apreciación, es dueño de sus juicios; yo aprecio *mi mesa* otros la aprecian de modo distinto, es decir, le pongo un valor: esto es lo que hace el sujeto frente al objeto, lo valoriza; no puede suprimirlo ni destruirlo porque ello no está en él, pero es dueño de formar juicio sobre el objeto.

Eso es lo que queremos decir cuando afirmamos que la reacción del hombre frente al mundo objetivo consiste en establecer valores, que no los enuncia de una manera platónica, por el gusto de establecerlos, sino porque van a ser la norma de su acción, puesto que sobre ese mundo objetivo va a ejercer su voluntad tratando de modificarlo, alterarlo o someterlo y para eso necesita previamente pensar si tal objeto le gusta o desagrada. El valor está, por consiguiente, implícito en la acción que realizamos; no es necesario que cada vez hagamos un juicio exacto: ante algo que nos parece conveniente lo realizamos, pero el valor que ponemos está ya implícito, la misma acción expresa la valorización que ponemos en el objeto. Esta ha sido siempre la actitud propia del hombre y hasta dónde podemos perseguirla —en la historia y prehistoria— vemos al hombre actuando sobre la naturaleza, sometiendo o rebelándose; aprovechándola o rehuyéndola; defendiéndose; etc; lo que significa que el hombre siempre ha sentido esta oposición frente al mundo que lo rodea y al ambiente en que desenvuelve su acción, y dentro de la medida de sus fuerzas ha tratado de realizar su voluntad. La historia de las tentativas llevadas a cabo por el hombre para utilizar los valores que ha creado, constituye la historia de la cultura humana, en la cual están expresadas, por consiguiente, las reacciones humanas y la medida en que ha logrado imponer su voluntad.

Es evidente que el primer hombre que se ha defendido contra la intemperie con medios artificiales –envolviéndose con pieles, construyendo un refugio, el primer hogar, el primer fuego con lo cual ha podido salvarse del frío– es evidente que ese hombre ha creado una serie de hechos que no estaban en la naturaleza, que son obra de su voluntad. ¿Y por qué lo ha hecho? Porque deseaba emanciparse de las fuerzas naturales y realizar su propia voluntad, lo ha hecho en primer lugar con propósitos de utilidad práctica, de proporcionarse bienestar y sustraerse a los azares de la vida salvaje; pero poco a poco ha ido produciendo todos los otros hechos que caracterizan la convivencia social, ha forjado valores morales y de conducta colectiva; dentro de una costumbre convertida en derecho, la colectividad se ha organizado, todo efectuado con el propósito de realizar un ideal; y ha logrado no solo establecer estos requisitos para la existencia de la vida colectiva, sino modificar los mismos impulsos naturales, de manera que se han ido formando conceptos, sentimientos, hábitos, etc., expresiones de la valorización que ha hecho el hombre. Por ejemplo: el principal de una tribu consideraba inmoral el robo entre los miembros de una misma tribu, pero lícito de una a otra tribu; así dice Pascal: «Mataremos solo a los del otro lado del río». Se han ido creando estos valores éticos y morales con la particularidad que en cada época histórica se han modificado, porque no siempre los valores que se han escrito, han coincidido con los reales que respeta el hombre. Por adelantada que aparezca la evolución de una cultura, siempre queda margen para establecer nuevos ideales, cuya realización deseamos alcanzar.

Si consideramos la actividad propia del sujeto que se desenvuelve en el mundo objetivo, tendremos que hacer una separación entre las disciplinas en que acostumbramos a encasillar nuestros conocimientos: a) una cosa es explorar el mundo externo para saber cómo se enlazan los hechos, qué leyes los rigen y cómo podemos utilizar estas leyes naturales –investigación que corresponde a las ciencias llamadas científicas, naturales, exactas–; b) pero es evidente que frente a dichos conocimientos tiene que haber otro saber que trate de explorar el sujeto, la personalidad humana y las reacciones que presenta ante los

fenómenos naturales..., ¿y eso sería también ciencia? Resulta muy dudoso que a uno y otro aspecto se pueda englobar bajo el mismo concepto científico: las ciencias propiamente dichas se ocupan de la naturaleza; a la naturaleza se opone la cultura; el estudio de la cultura es, en cambio, una investigación histórica que supone la existencia de la voluntad humana interviniendo con más o menos libertad en este proceso de apreciación; lo uno sería el estudio de los hechos en la naturaleza, lo otro el de los valores que ha establecido el hombre; si a este último estudio lo separamos de las ciencias objetivas, como un conjunto de disciplinas que se ocupan del sujeto y de su acción, entonces ya oponemos la Axiología de las ciencias; luego, bien podría decirse que la filosofía se reduce a Axiología o Teoría de los Valores –ya que el estudio de los hechos está encomendado a las ciencias– y tendríamos que delimitar exactamente lo que es *ciencia* de lo que es *filosofía*.

Filosofía es aquello que se ocupa de los valores. ¿Qué hemos entendido por filosofía? Por filosofía entendemos: la Lógica que estudia el problema de la certeza; la Ética que estudia el problema de lo bueno; y la Estética, de lo bello; éstas han sido siempre las disciplinas filosóficas por excelencia y son, evidentemente, teorías axiológicas. Según este modo de ver la Filosofía se convierte simplemente en Axiología, o Teoría de los Valores.

SEPTIEMBRE, 30

Teoría de los Valores

La Teoría de los Valores se afirma en un dualismo evidente de la conciencia, y digo *evidente* con toda intención porque eso es lo importante, interroguemos nuestra conciencia y veamos si existe o no ese dualismo.

Tenemos en la conciencia la representación de un *yo* y de un *no yo*, ¿o no hay tal cosa? De ahí depende todo. Yo creo que este dualismo no se ha de negar. Los esfuerzos de los filósofos hasta la fecha, han consistido casi siempre en negar este dualismo, en suprimirlo, y como no se puede suprimir de hecho, la filosofía pretende suprimirlo teóricamente, para lo cual no hay más que tres medios: o subordinar el *yo* al *no yo* (posición de los realistas); subordinar el *no yo* al *yo* (idealistas); o inventar un tercer factor que abarque al *yo* y al *no yo*. Pero cada una de estas soluciones tienen graves inconvenientes: subordinando el *yo* al mundo objetivo suprimimos la personalidad humana, la libertad, desaparecemos como personalidad autónoma; si por el contrario suprimimos el mundo objetivo, es decir, lo subordinamos al *yo*, venimos a caer en el solipsismo: no existe más ser consciente que *yo*, y los otros no son más que representaciones de mi mente (posición tan absurda que se ha intentado sostener).

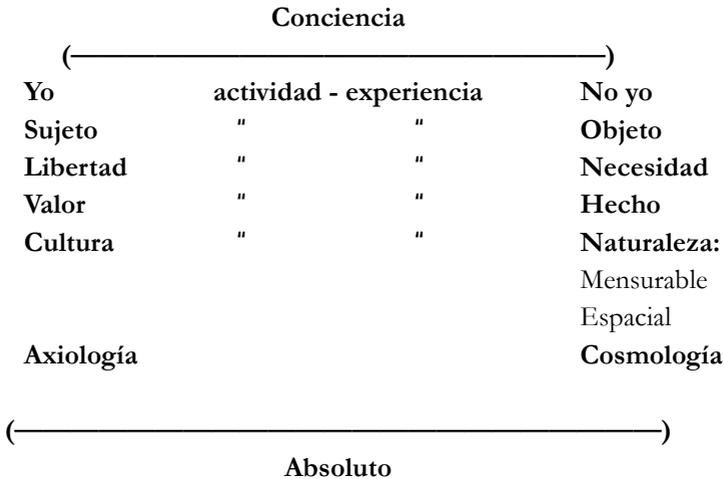
Una y otra contraposición conducen a suprimir el *yo* o a convertirlo en lo único existente. La tercera solución supone que ambos términos, son manifestación de un algo que abarca a uno y otro, es Metafísica,

una tentativa de ir más allá de la experiencia para obtener la unidad que deseamos concebir o afirmar.

Podríamos decir que tanto el *yo* como el *no yo* están en la conciencia, luego la conciencia es la unidad, pero sería ir más allá de lo que nos da la experiencia. Ese dualismo está en la experiencia; en cuanto a la conciencia, conforme reflexionamos sobre ella la encontramos dividida; la conciencia que tenemos siempre es concreta, de un algo que está presente; la conciencia pura —*en sí*— no la alcanzamos, de manera que tendríamos que embarcarnos en una especulación metafísica.

En el terreno de la experiencia me parece que podemos partir de este dualismo evidente de la conciencia y colocar de un lado el *no yo* y del otro el *yo*, tendríamos entonces una serie de oposiciones que fluyen forzosamente.

Insisto en que estoy hablando solamente de lo que la experiencia nos ofrece, del conocimiento inmediato de nuestra actividad psíquica, y de ningún modo esto implica hacer del objeto o del sujeto una entidad. El viejo dualismo tomaba el hecho empírico de la experiencia pero lo hacía trascender y lo convertía en la oposición de *alma* y *cuerpo*, *espíritu* y *materia*; no se trata de eso, sino de comprobar de la experiencia, cómo el examen de nuestra actividad psíquica, demuestra que se desdobra en dos órdenes opuestos:



Al sujeto le atribuimos *libertad*, es decir, capacidad de iniciativa espontánea. Es necesario aclarar bien el término *libertad* y qué hemos de entender por ella. Las definiciones abundan pero ninguna nos diría lo que es, si no la experimentásemos directamente; tenemos que ver y examinar en nuestra conciencia en qué consiste aquello que consideramos una manifestación libre de nuestra personalidad, y aquello que decimos que no es libre; entonces va a resultar, como dice Schopenhauer, que el término afirmativo no es *libertad* sino *necesidad*, ésta es la que se nos impone forzosamente, es lo que no podemos excluir, que nos está dado como lo existente. La necesidad es lo que está en el objeto. Estamos ante esa fuerza que nos oprime; la experimentamos como algo que existe y que ejerce sobre nosotros una coerción. ¿En qué consiste la libertad? En la ausencia de coerción. La libertad está en nuestra voluntad: podemos querer lo que se nos antoje, en eso somos libres, lo cual no implica que podamos hacer lo que queremos, porque la actividad nuestra no se desenvuelve en el vacío sino frente a la necesidad objetiva; en el *acto* interviene por una parte la necesidad, por otra la libertad en la medida en que podemos realizarla. El sujeto está frente al objeto, a la necesidad, con su iniciativa espontánea; entonces reacciona frente al objeto, lo aprecia, estima, califica, afirma, niega, etc.; es lo que llamamos valorizar, *valor* con que se opone el sujeto al objeto; en cambio de la necesidad se presenta el *hecho*, que lo aceptemos o no, lo que hacemos es valorarlo.

En general la valoración consiste en una afirmación o una negación. Según la naturaleza de tal afirmación o negación, según el aspecto del hecho que vamos a apreciar, los valores pueden calificarse: ante un hecho en primer lugar apreciamos si nos es útil o perjudicial (sería la valoración pragmática); ante una conclusión, ley, norma, regla, concepto, etc., consideramos si es cierto o falso (valorización lógica); juzgamos los actos y los llamamos buenos o malos (valorización ética); calificamos un acto de bello o feo (valorización estética).

Estas cuatro clases de valores serían los fundamentales, pero ellos se prestan todavía a una serie de subdivisiones porque podemos también

calificar un valor según la extensión, tendríamos entonces valores absolutos –universales, humanos, étnicos, patrios, de un pueblo, de una raza– de los que tienen una circunscripción geográfica –valores de clase, gremio, familia, valores individuales, etc.– Aquí también las divisiones pueden multiplicarse bajo distintos aspectos, pero lo importante es establecer la clase fundamental de valores y discutir si efectivamente esta valorización la imponemos nosotros o si ya está implícita en el objeto. El hombre no forja valores platónicamente, sino para que sirvan de norma a su actividad, concibe un valor y con arreglo a él, actúa; esa acción que despliega el hombre tratando de realizar sus valores constituye la Cultura humana. La intervención del hombre no llega a emanciparlo de la naturaleza (sería un milagro que no podemos hacer), pero nuestro conocimiento de las leyes naturales nos permite ponernos al servicio de nuestra voluntad.

El acuerdo con los valores que hemos creado y ese dominio que ejercemos sobre el mundo exterior constituye la faz de la cultura. La obra de la cultura consiste en valernos de los medios de las ciencias para realizar lo que nos proponemos, y luego en nuestra educación moral y estética con que establecemos vinculaciones entre hombres y hombres: eso es creación de la voluntad humana ya que no está en la naturaleza. Los hechos independientes de nosotros constituyen lo que llamamos Naturaleza. La oposición de cultura y naturaleza resulta de la oposición del *yo* y *no yo*, del *valor* y de los *hechos*.

El resultado de la cultura humana que nosotros podemos tener presente, es el objeto de la Historia. En la historia tratamos de darnos cuenta de cómo se inicia la cultura y se desarrolla; qué fases ha tomado de progreso o retroceso; y vemos en ella el relato de los valores creados por la Humanidad. A la naturaleza en cambio la estudian las ciencias, es decir, las ciencias exactas. La terminología corriente hace que a la palabra *ciencia* le demos una amplitud que conduce a malentendidos; así creemos por ejemplo, que la historia sea ciencia. Es necesario delimitar lo que hemos de entender por ciencia en el sentido restrictivo del término. Llamo *ciencia* al conocimiento de la naturaleza. ¿En qué consiste la *ciencia*? En que a fuerza de observar los hechos y ver sus

analogías y diferencias, por el método inductivo vamos construyendo conceptos cada vez más generales, y encontramos por último la ley que rige los fenómenos naturales. ¿Cuándo hemos llegado a formular la ley que hemos hecho? La hemos expresado en fórmulas matemáticas, entonces adquiere ese rigor que atribuimos a la ley como expresión de la necesidad forzosa. ¿Por qué podemos realizar eso? Porque los hechos objetivos, y por consiguiente la naturaleza, nosotros la proyectamos y la conocemos en relaciones espaciales (proyectamos los hechos en el espacio). La circunstancia de que conocemos los hechos en relaciones espaciales nos permite medirlos: son mensurables; esas relaciones mensurables las expresamos en fórmulas matemáticas. El ser mensurable y espacial es lo que caracteriza el orden objetivo; en cambio el subjetivo no ofrece la posibilidad de medirlo ni tiene carácter espacial: lo bueno, lo malo, el error, la virtud, etc., no son cosas que proyectamos en el espacio ni tampoco son medibles. Entiendo la ciencia como exclusiva de los hechos naturales, la ciencia se reduce a la ciencia de lo medible como las matemáticas que dan el instrumento para aplicarlo a lo mensurable; y como las fórmulas matemáticas no son sino expresión de relaciones cuantitativas, «puede definirse la ciencia diciendo que es la interpretación cuantitativa de la realidad». Con esta definición de la ciencia la circunscribimos, y no damos lugar a que se considere *ciencia* cosas que tienen otro carácter, por ejemplo, los hechos de que se ocupa la historia no se pueden medir, no se obtienen por el método inductivo, no se repiten. La *ciencia* no se ocupa nunca de lo singular; en cambio la *historia* se ocupa del hecho que ha ocurrido una sola vez, como lo es el sujeto que vive una sola vez, hecho inconfundible con otro y que con su muerte desaparece.

La historia de la cultura humana, es decir, de los valores forjados por la Humanidad, tiene un carácter completamente distinto al de las ciencias naturales.

Tenemos expuesto en los conceptos expresados, lo fundamental que separa el objeto del sujeto, pero uno y otro no son sino función uno del otro, ambos concuerdan en la *actividad*, de manera que tanto el objeto como el sujeto están ligados y se desenvuelven en la actividad,

pero no se desenvuelven paralelamente, sino que en cada momento la actividad del sujeto, y del objeto y el sujeto, se sintetizan en un estado de conciencia único. Todo este proceso está comprendido en lo que nos da la experiencia, para afirmar esta oposición no necesitamos salir de lo que empíricamente podemos conocer. Lo sensible es que con haber explorado el conocimiento experimental, y de haber comprobado que lo que se nos presenta es la actividad a la que concurren dos factores opuestos, no quedamos satisfechos, porque el objeto no se concibe sino en relación con el sujeto, y todas estas divisiones que hacemos son abstracciones que siempre significan exclusivamente una relación entre objeto y sujeto; entonces la necesidad absoluta de afirmar algo que no dependa de una relación, sino que *sea por sí mismo* nos induce a traspasar lo que da la experiencia y aspiramos a borrar el dualismo, y ver si en una concepción superior no se puede unir uno con otro. De manera que esta concepción de la realidad deja lugar a una concepción metafísica. ¿Podemos hacer Metafísica o no? Evidentemente no la podemos hacer como algo que está dado en la experiencia, pero para poder sintetizar los hechos, forjamos conceptos metaempíricos y metafísicos, ¿con qué valor?: eso es lo discutible. Las construcciones metafísicas son evidentemente subjetivas, no pueden tener más valor que el que le da nuestra convicción; en el mismo caso están los Valores, porque estos, como son de origen subjetivo, sucede que solo valen para el sujeto.

Está el *hecho*, es necesidad fatal, pero al considerarlo, surge nuestra apreciación subjetiva, y cada uno es dueño de aceptar o negar ese valor; no tenemos medios de convencernos uno a otro; a veces se persuade por la competencia en una materia (por ejemplo, en la apreciación de una obra de arte) pero eso no es una demostración ni argumentación. Hay que tener presente no solo la expresión verbal, ante el cuadro de un maestro de fama universal, por ejemplo, la Madonna Sixtina, van millares de personas a Roma para contemplar el cuadro, todos dicen que es bello, pero en la mayoría de los casos se trata de una valoración puramente verbal y experimentan una decepción ante ese cuadro, pero como todos dicen que es bello, así lo aceptan, aunque

en realidad no lo sienten. La valoración no reside en las palabras sino en nuestra actitud. Nos induce a error la simple manifestación verbal, así hay valores que pasan por universales y nadie se atreve a negarlos. El cristianismo hace como 2000 años que impera, los valores o la moral que el cristianismo intenta establecer... ¿se han convertido en valores efectivos en el espíritu humano? Me parece discutible. Numerosos espíritus han podido asimilar esos valores como propios, pero la gran masa del pueblo nunca los ha entendido aunque los hayan confesado verbalmente.

Así pues al hablar de la valoración hay que distinguir la puramente verbal de la actitud real del hombre frente al hecho. La historia de la cultura no deja de ser la de los verbalismos que la Humanidad ha forjado a veces como ideales (aunque representen una tendencia de su voluntad), ellos son los valores efectivos que han determinado el desenvolvimiento de los hechos históricos. Con ese motivo podemos establecer por encima del cuadro que nos representa lo real dado en la experiencia, los conceptos metafísicos que queremos: podemos imaginar el *yo* y el *no yo* unidos por la conciencia, término metafísico que responde a nuestro deseo de unidad, pero no a nada real, o podemos llevar los valores y los hechos a lo absoluto. Aunque conviene que eso lo haga la Humanidad, pero estableciendo, aparte de la historia y de las ciencias, un dominio de conceptos de otro orden, que constituye la Metafísica.

Tendremos entonces tres divisiones fundamentales:

Ciencia: conocimiento de la naturaleza

Historia: conocimiento de los valores humanos

Metafísica: tentativa de una unidad posible

¿Dónde está, pues, la Filosofía? Tenemos que las viejas definiciones de la Filosofía la identifican con la Metafísica, y entonces la filosofía es la ciencia de los últimos principios; pero si la entendemos en ese sentido yo creo más conveniente decir simplemente Metafísica. La definición moderna dice: «filosofía es la síntesis de los conocimientos

científicos»; pero entonces no es otra cosa que un complemento de las ciencias, puesto que la ciencia, además de los hechos a que se refiere, se desenvuelve en conceptos abstractos, necesitando de hipótesis y construcciones meta-empíricas, tiene, por consiguiente su metafísica propia; pero la hipótesis vale solamente al objeto de la sistematización científica, y conforme viene un nuevo hecho que la contradiga, la hipótesis desaparece. Si vamos a entender por Filosofía la sistematización de los conocimientos científicos, me parece que no hay por qué emplear ese término, sino decir que se trata de la ciencia, en cuyos métodos figura la hipótesis.

Si lo que sabemos de los últimos principios se lo atribuimos a la Metafísica, y si lo que corresponde a los hechos naturales se lo reservamos a las ciencias, entonces para la filosofía solo queda el dominio de los valores, se convierte en Teoría de los Valores, es Axiología. La apreciación de los valores sería la expresión última del orden subjetivo y, a mi juicio, sería idéntica a la Filosofía. La ciencia en cambio, que también trata de llegar a una concepción universal, lo que hace es ver si con los elementos de que dispone puede dar una concepción del Universo, una Cosmología. La filosofía muchas veces ha intentado hacer Cosmología. Antes, cuando nuestros conocimientos estaban en un caos, entonces la Cosmología era integrante de todo conocimiento, hasta la religión hacía cosmología; todos los documentos de orden religioso (Biblia) creen ser de su obligación darnos los principios de una concepción cosmológica. Hoy día podemos prescindir de ello: a nadie se le ocurre (salvo a los yanquis) ir a buscar en la Biblia una cosmología. La Filosofía ha hecho otro tanto: los sistemas filosóficos se han atrevido a solucionar cuestiones de cosmología; pero tampoco tiene la filosofía especulativa más derecho que la fe religiosa a dar una cosmología, lo cual es exclusivamente del dominio de las ciencias naturales. Dada la separación que hago de la Metafísica, de todo el dominio de la experiencia, no queda para la Filosofía más que el campo de la Axiología.

OCTUBRE, 2

Oposición fundamental. Valores. Hechos

La oposición fundamental es la de:

SUJETO-OBJETO
LIBERTAD-NECESIDAD

La actividad libre del sujeto se manifiesta por la creación de Valores; esa actividad necesita del orden objetivo y se concreta en *Hechos*. La Teoría de los Valores es muy combatida. Los que se oponen a ella en primer lugar se sublevaron ante este dualismo, sin tener presente que es solamente un dualismo gnoseológico y no ontológico; pero existe el temor de que llevando este dualismo más allá de la experiencia, la unidad supuesta desaparezca, por eso tanto de parte de los idealistas como de los naturalistas se llega a la conclusión de que los valores y los hechos no son separables, que el valor ya está incluido en el hecho, y que nosotros no lo establecemos en virtud de una capacidad espontánea sino simplemente lo descubrimos. En esta cuestión se halla la clave del desarrollo filosófico de este proceso, tenemos que preguntarnos qué ocurre, ¿están los valores realmente en los hechos y nosotros no hacemos más que aceptarlos y descubrirlos como existentes?, en ese caso desaparece nuestra iniciativa espontánea y nos sometemos a lo que la naturaleza ha resuelto, en ese caso desaparece la libertad y los valores se incorporan a los hechos.

Se comprende que la filosofía naturalista llegue a esa conclusión: para la filosofía de carácter naturalista los hechos psíquicos que se

desarrollan en nosotros, son hechos naturales como todos los demás. Y si yo les dije que el producto de la actividad psíquica del hombre es la cultura humana, para los naturalistas la cultura es un producto complicado, pero solamente derivado de condiciones naturales y sometidas a leyes naturales; tratan de hacer de la historia, también una ciencia natural. Bajo otro punto de vista, los idealistas exageran la parte subjetiva y subordinan el objeto al sujeto; entonces suponen que los valores y los hechos se engendran conjuntamente en nuestra conciencia y son inseparables. Croce protesta contra esta separación porque se horroriza ante las conclusiones dualistas.

En el fondo nadie niega la existencia de este dualismo porque es un hecho de la conciencia, pero inmediatamente tratan de buscarle a esto que nos está dado en la experiencia su complemento metafísico, dicen: tanto sujeto como objeto son manifestaciones de la naturaleza, aunque no saben lo que es este concepto metafísico de *materia*.

Surge una y otra posición por el afán de mantener una concepción monista de lo universal. Lo importante es dilucidar este problema: si los valores están en los hechos, o si realmente los superamos y creamos nosotros; y como se trata aquí únicamente de lo que todavía está en la esfera de lo empírico y cognoscible, tenemos que apelar a los antecedentes históricos que tengamos sobre esta materia.

Tenemos que buscar en el desarrollo de la cultura los antecedentes históricos de la creación de los valores, y examinar la realidad efectiva para saber si existen en nosotros si fuéramos libres, si somos dueños de aceptar o negar los valores. Tendremos que llegar al punto de poder negar los valores a los cuales se ha atribuido carácter absoluto. Lo que perturba esta discusión es el resabio de viejas posiciones filosóficas; y cuando se dice que un concepto como *lo bueno* —la calificación de un acto como bueno o malo— es simplemente una valoración humana, entonces parece que se va a negar su subjetividad, y tendremos que convencernos que nadie humanamente ha podido demostrar esa objetividad.

Spinoza había llegado ya a esa conclusión cuando dice: «en la naturaleza nada es bueno ni malo», es bueno o malo en relación al hombre que

califica las cosas. El viejo Heráclito en sus aforismos dice otro tanto: «los asnos prefieren el pasto al oro», es que valoran con arreglo a sus intereses. Al hacer este examen no debemos atenernos a los verbalismos, a los ideales que ha establecido la Humanidad o una parte de ella, como una finalidad hacia la cual se va a aspirar. Los hombres han seguido combatiendo a pesar de la prescripción del Decálogo Universal, de los valores absolutos, universales y eternos: el quinto «no matar» a primera vista parece admirable, pero el hecho es que hemos venido matándonos los unos a los otros; y no solamente la muerte violenta no ha sido siempre un pecado, sino que alguna vez se ha considerado como el hecho más honroso; en la guerra han continuado asesinandose y entre los que escaparon de la mortandad pero contribuyeron a ella, hay quien se cree un héroe porque ha cumplido con sacrificios grandiosos, los deberes con la patria, son hechos que se aplauden.

Podemos divergir de opinión sobre lo que caracteriza la valoración en la apreciación de estos hechos, pero tenemos que confesar que la apreciación varía. Una institución como la de la *vendetta* que obligaba al miembro de una familia a vengar la afrenta de otro miembro, era una obligación moral. No hay casi ningún pecado de maldad que alguna vez no haya sido una obligación moral. Es un hecho histórico aún tratándose de los valores éticos que parecen ser los más intangibles, los cuales han variado y se han modificado. De un siglo para otro los valores se transmutan, cambian o se modifican.

El ataque de Nietzsche a los valores tradicionales ha demostrado que se los puede negar a todos y sustituirlos por otros que Nietzsche prefiere; no es forzoso que estemos de acuerdo con él acerca de la transmutación de los valores, podemos preferir los antiguos u otros nuevos. Pero en el desarrollo de su pensamiento, analiza cómo a veces la actitud de los hombres ha demostrado que los valores papales, alguna vez, ocultan valores de otra clase; es interesante ver la manera como demuestra que detrás de la idea de santidad con frecuencia se oculta la idea del poder.

Spencer en su *Ética* demuestra la transmutación de los valores; es admirable como desarrolla el concepto de justicia, del instinto de venganza, demuestra cómo, paso a paso la venganza —que es una actitud

instintiva y espontánea del hombre cuando ha sido víctima de una agresión— se va transformando lentamente en un concepto superior hasta llegar al de la justicia.

Continuamente surgen reformadores que encuentran que esto o aquello en la sociedad está mal arreglado y que tienen su panacea para arreglarlo. Esto significa el poder elevarse contra valores establecidos para sustituirlos por otros. Tomando la historia de la Humanidad en su desarrollo efectivo... ¿puede demostrarse la existencia de un valor universal que haya sido reconocido sin discusión alguna, por toda la Humanidad? Ocurre lo que al árabe en el desierto: estaba extraviado y hambriento, yendo sobre el rastro de la caravana vio un cesto en el que se acostumbraba llevar los dátiles, se bajó, lo abrió y arrojándolo con disgusto dijo: ¡sólo son perlas!, hubieran sido valiosísimas en otras circunstancias, pero cuando necesitaba dátiles, qué le importaba el tesoro. Ustedes dirán este es un cuento de las *Mil y una noches*, pero la realidad es la misma: todos los días un collar de perlas va a un Monte Pío porque hay algún otro valor que es más importante. Lo mismo que con los valores económicos, ocurre con los éticos. Lo que perturba es la creencia de que la realidad de valores absolutos, los cuales deberíamos reconocer, sería una definición de la naturaleza humana. Sobre todo, son los autores alemanes quienes se apasionan de esto, porque en su lengua tienen un verbo especial *sollen* que debemos traducir por «lo que debiera ser», pero... ¿en virtud de qué autoridad? ¿Hay valores que debemos respetar, ante los cuales debemos inclinarnos? Si así fuera la Humanidad ya hubiera tenido tiempo de aceptarlos, pero seguimos siendo por un lado pecadores y por otro rebeldes que no nos sometemos a tales valores. Estos hombres establecen efectivamente valores que ellos *creerán valores* por excelencia, que realmente nos seducen porque son altos ideales que presentan como dignos de ser realizados, pero estos ideales están en el futuro, y solo se vuelven efectivos si nuestra voluntad es suficiente para realizarlos e incorporarlos a la vida, lo cual depende de la evolución histórica.

Ideales han surgido que se han realizado en parte para luego ser sustituidos por otros. Si alguna vez esos ideales hubieran permanecido

quietos no hubieran sido atacados, y hace tiempo que la sociedad se hubiera estabilizado como aspiró a serlo la escolástica en la Edad Media, que tenía una manera de valorar absoluta: al que no se sometía se lo quemaba; si se hubieran realizado esos ideales, la sociedad se habría estabilizado en normas existentes en cada género y cada clase, como ocurría en la Edad Media, y permanecido en una fosilización bizantina sometida a esta concepción superior de los valores intangibles; pero el Renacimiento conmovió estas pretensiones, que los tiempos modernos han despreciado; hoy día vuelven a enunciarse ideales semejantes a los proclamados en la Edad Media, pero dentro de un ambiente tan distinto, que ya importa un cambio fundamental.

Lo que me interesa demostrar es cómo en la evolución histórica no ha habido ningún *valor permanente*; como tampoco se explica que el conjunto de la Humanidad se represente en igual forma esos valores que buscamos. Por ejemplo en la Estética, ¿qué es lo que se ha considerado bello? Las cosas más diversas. La apreciación estética cambia de pueblo a pueblo, de época a época: cada época tiene su propia expresión estética. No hace mucho, a mediados del siglo pasado —que todavía el arte del Oriente lejano les hacía a los europeos el efecto de una caricatura, de algo subalterno— ha sido pues necesario descubrir el valor estético de las obras del Oriente, luego han intervenido ellas y ejercido influencia. Se puede también observar la aparición de algún grupo artístico que ha descubierto algún otro ideal estético y niegan los antiguos, y empezarían por quemar los museos para poblarlos de las grandes obras que ellos creen haber realizado (futuristas); lo que trae las discusiones estéticas entre impresionistas, expresionistas, realistas, idealistas, etc. que no concluyen jamás.

Luego hagamos el examen de conciencia del caso y sabremos que tenemos que aceptar muchas veces valores extraños porque no nacemos para iniciar el mundo, detrás nuestro hay una larga historia; nacemos en un ambiente en el cual hay valores aceptados que se nos inculcan desde la niñez, que los recogemos y con ellos nos criamos, aunque los aceptemos en su mayoría, sabemos que si se nos ocurriera nos sublevaríamos contra cualquiera de ellos, lo

negaríamos... y en la historia del pensamiento humano observamos también ese hecho.

En la historia de la filosofía religiosa vemos continuamente que una ética no se adapta realmente a las ideas existentes, creando nuevos conceptos de la virtud. Los naturalistas dirán que todo eso es ilusorio porque para crear valores el hombre necesita de la libertad y ésta no existe, puesto que el proceso psíquico depende de las condiciones orgánicas, y tiene que desenvolverse forzosamente ligado el efecto a la causa; pero nosotros tenemos la conciencia de la libertad; y bien, dicen: es una ilusión biológica actual que no pasa de ello. En realidad no se les puede contestar con otro argumento, la existencia o no de la libertad es un hecho de conciencia, la afirmamos o negamos, pero demostrar no se puede. En la forma como he definido la libertad: «ausencia de coerción» creo que por lo menos, como un hecho relativo existe en nosotros. Lo que contribuye a negar su existencia es la confusión entre nuestra voluntad y nuestros actos: el acto no es libre, eso es evidente, pero en el acto interviene un elemento libre, en cuanto podemos realizar esta voluntad. La voluntad *en sí* es libre de querer lo que se le antoje, no está sometida a ninguna coerción; puedo estar en un calabozo y sin embargo mi voluntad queda libre para querer lo que espontáneamente desea; pero entonces no puedo realizar mi voluntad, no la realizo sino en cuanto tengo poder para hacerlo, la realizo hasta donde puedo en el conflicto con la necesidad; si vamos a imaginar una voluntad que no tuviera un objeto por delante sobre el cual se va a ejercer, sería una libertad en el vacío, cómo realizar el sueño de la paloma de Kant que quería prescindir de la resistencia del aire para volar mejor. Nuestra acción necesita de la materia sobre la cual se va a ejercer, pero en los límites posibles la realizamos; y si examinamos todo el proceso de la cultura humana y seguimos etapa por etapa su desenvolvimiento, podremos darnos cuenta que lo que ha querido el hombre, en cada una de estas condiciones de desarrollo, es realizar su libertad; cada paso que ha dado es porque ha experimentado una coerción de la que se ha querido librar: si ha construido su refugio, su choza, que por último ha podido ser un palacio, es porque

ha querido librarse de la coerción de la intemperie, de las fuerzas externas; si ha inventado utensilios, instrumentos, armas, etc., es porque algo lo ha molestado o encontrado alguna resistencia que ha deseado superar; si ha fabricado sus armas ha sido para someter a los animales, defenderse de la agresión, librarse del peligro que le acosa. Al organizarse en grupos sociales, supongamos que el hombre ha perdido algún derecho individual sometiéndose a las condiciones de la sociedad; cualesquiera que sean los resultados del convenio tácito o deliberado, como sostiene la sociología del pacto social, ¿qué ha buscado en ello? Ha creído tener más libertad dentro de la sociedad que abandonado a sus propias fuerzas; ha sacrificado una parte de su libertad incorporándose al conjunto, pero para asegurar el resto de esa libertad.

Todo el proceso de la cultura humana, toda la creación de los valores se puede interpretar como la tentativa para realizar la libertad, como ideal último: *la libertad absoluta*. Podemos admitir que sea éste el ideal último, pero tan remoto que no es posible tomarlo en cuenta. Que alguna vez el hombre se haya equivocado y en lugar de crear su libertad haya constituido la servidumbre; o que el egoísmo de unos para obtener una mayor libertad a expensas de otros, cercenen la libertad de éstos, es propio de las luchas entre los hombres en las cuales siempre podemos distinguir el propósito último de su libertad; si ha habido unos, sometidos a otros, es porque la clase dominante aspira a su libertad y con tal de realizarla no tiene inconveniente en imponerse a los otros; pero los siervos, a su vez, aspiran a la libertad, de ahí todas las rebeldías sociales.

La historia humana es de rebeldías, de aspiración por realizar la libertad. Para que se produzca un movimiento de esa naturaleza, es necesario que exista la sensación de coerción, hay gente que no experimenta una determinada coerción que molesta a otros. Podemos imaginar idealmente a un esclavo que no experimente coerción alguna, que se encuentre bien en su situación, por ejemplo: Epicteto que imagina una teoría filosófica para satisfacerse dentro de su estado, en tal caso como no existe el sentimiento de coerción tampoco hay rebeldía. En el movimiento sociológico moderno podemos observar

que el proletariado puede experimentar la coerción y entonces aspira a liberarse de ella, mientras las grandes masas no lo experimentan. La coerción tiene que ser un hecho de conciencia, entonces viene la reacción, el aspirar a la libertad. Posiblemente nuestros antepasados han vagado muchos siglos sin molestarse por el frío del invierno ni el calor del verano, como la cosa más natural, hasta que alguno se sintió fastidiado y trató de defenderse contra el frío y se le ocurrió sacar la piel de los animales para abrigarse; de modo que primero experimentó la molestia de la intemperie y luego trató de librarse de ella, antes que la sintiera, no. Así nosotros solemos estar con alguna cohibición que no nos molesta mayormente porque en nuestra conciencia no toma el carácter de cohibición, pero el día que se torna consciente, tratamos inmediatamente de librarnos de ella. Considerando las cosas en esta forma, sería el deseo de realizar la libertad intrínseca lo que impulsa al hombre a crear valores, y por la cultura ha tratado de someter la naturaleza a sus fines.

Otro argumento contra esta teoría, es que si bien el valor puede que no esté en el hecho, el hombre no establece los valores sin motivo; entonces se identifica el concepto de *motivo* con el de *causa*, como si el motivo fuera algo que obligase de una manera tan forzosa, como en el proceso natural. El motivo si se le considera como causa es de otro orden distinto, porque en lugar de la causa eficiente que viene desde el pasado empujando el proceso natural, es una causa final con propósitos que se proyectan en el futuro. Las ciencias no pueden hacer su sistematización con los conceptos de causas finales y eficientes; pero en el sujeto existe esta otra forma de causalidad que es el *motivo*. Se dice del *motivo*: es lo que resuelve nuestra actitud; bueno, eso significa que hay motivos de distinta intensidad, unos más fuertes que otros, pero... ¿por qué? Porque será fuerte para mi caso pero no para otros, de manera que el tal motivo no tiene más que un valor personal.

Naturalmente que por motivos tenemos que proceder, porque somos racionales, sino podríamos proceder intuitivamente, como algunas veces, pero en general reflexionamos sobre lo que vamos a hacer, de ahí resulta un motivo que después de realizado el acto, lo

encuadramos en el casillero de los hechos y ya toma carácter de algo determinado y causal, tanto más que el acto va a desarrollarse sobre hechos naturales vinculados por la causalidad, pero el *motivo* es de un orden distinto.

Schopenhauer habla de la «razón suficiente» para todo, pero la razón suficiente que se manifiesta en las causas físicas es distinta de la que se revela en la multiplicidad de nuestros actos. Schopenhauer, a pesar de ser determinista, reconoce que el *motivo* no se puede identificar con la *causa*.

OCTUBRE, 7

Valores

El pensamiento general de la Teoría de los Valores consiste en la oposición de sujeto y objeto y en la afirmación conjunta de necesidad y libertad. No tenemos un gran sistematizador que haya desarrollado el pensamiento de la Teoría de los Valores, y en la forma en que se va desarrollando en la filosofía contemporánea toma caracteres muy distintos. El punto de partida es Nietzsche, pero en este filósofo la Teoría de los Valores está implícitamente, él no ha hecho un sistema de la teoría, sino que su interés era combatir los valores existentes y proponer valores nuevos, pero para poderlo realizar tiene que suponer en el hombre capacidad para observar los valores y suponer que los existentes son efímeros y pueden ser reemplazados, de manera que podemos crear nuevos valores.

En general Nietzsche se mantiene dentro de lo que podemos llamar el dominio de la experiencia; toma en cuenta las condiciones sociales en que vive el hombre, los antecedentes históricos y las circunstancias de hecho, sin embargo creyó necesario agregar a todo esto una Metafísica, que le salió bastante mal, y que está en el sistema de Nietzsche (que en realidad es anti-metafísico) como un anacronismo verdadero. Esa teoría metafísica es la del *eterno retorno*: supone que la realidad se desenvuelve en ciclos, que al fin de muchas posibilidades diversas tiene que volver al punto de partida; de manera que el ciclo actual de nuestra existencia se ha reproducido ya infinitas veces y

tiene que volver a reproducirse eternamente. El pensamiento de esta metafísica era poner al hombre en la situación –ante cualquier acto que quisiera realizar– de pensar que tendría que repetirlo eternamente; así en el momento de realizar un acto habría de tener plena conciencia de su trascendencia, tanto si dice *si* como *no*, sabe que lo dice para la eternidad. Aquí hay un contrasentido evidente: eso es suponer un desarrollo determinista de la realidad, como efectivamente lo es la Teoría del Eterno Retorno, que está fundada en que el número de átomos sabe ser limitado, por consecuencia las combinaciones de estos átomos también tienen que ser limitadas; después de haber recurrido a todas las combinaciones posibles tiene que llegar alguna vez a la misma combinación, y luego desarrollarse el mismo ciclo de hechos. Esta teoría es completamente mecanicista y determinista y aún llega a otro contrasentido: ante cada hecho el hombre debe resolverse pensando que es para la eternidad; pero eso ya lo hemos realizado en existencias anteriores, de manera que es inútil resolver esto o aquello, si ya lo hicimos antes. Hay algo tan paradójal en la teoría de Nietzsche que hace pensar algunas veces en el desequilibrio mental en que terminó su vida, ya debía tener antecedentes, de manera que no podría reflexionar con la lógica del caso. Pero no debemos tomar a Nietzsche en serio como sistematizador; posiblemente es el hombre que en la filosofía moderna ha insinuado mayor cantidad de nuevas ideas, que ha dado más impulso a la especulación filosófica y que ha encarado aspectos completamente nuevos de la realidad, de manera que sus aforismos, tomados aisladamente suelen presentar el mayor interés; pero si queremos sacar de ahí un sistema lógico, tenemos que fracasar, tanto más que en la rápida evolución del pensamiento, en Nietzsche se nota que ha cambiado completamente su modo de ver (él mismo decía que una vez publicada una obra ya no tenía nada que ver con ella e iba a otra, y que no le echasen en cara sus contradicciones). No se le puede hacer por eso un cargo: la realidad misma es contradicción, sus diversos aspectos se oponen, eso no es grave; pero Nietzsche no tuvo la capacidad de sintetizar esta oposición ni es posible hacerlo dentro de su obra. Se dice que pensó hacer esa obra sistemática, y entre sus papeles

se han encontrado elementos para una publicación de *La voluntad de poder* que debía ser el coronamiento de su filosofía. Esa obra resulta tan contradictoria como las demás y también falta de coordinación lógica, sin embargo se ve que el principio último al cual quería referir la valoración, era la *voluntad de poder*. Él viene de Schopenhauer, quien había afirmado que lo esencial en el hombre es la voluntad de vivir, es decir, la afirmación de su existencia, afirmación que a Schopenhauer le parecía mal, pero lo importante era que a su juicio, lo que movía todo el mecanismo físico y mental del hombre era la voluntad de vivir. Nietzsche en esto da un paso adelante cuando dice que no hay tal cosa, que en el hombre no existe solamente la voluntad de vivir, sino de «afirmar su personalidad», que para el hombre existen valores a los cuales sacrifica la misma vida, de manera que la vida no puede ser por si sola el valor más alto, sino la voluntad de poder; e intenta postular a la manera de Spinoza que el hombre tiende a conquistar para su actividad la esfera más amplia, imponer su voluntad a las fuerzas naturales, y a los semejantes sus ideas, dominar quizás, a través de la historia, generaciones que no va a alcanzar a ver, y llevar su propia personalidad a la expresión más alta posible. A esta *voluntad de poder* mal interpretada se le ha hecho un cargo grave porque se lo identifica con el egoísmo, y el *poder* con el poder físico, bruto.

Hay que confesar que el mismo Nietzsche alguna vez ha dado motivo claro para esa interpretación, como cuando habla de «la bestia rubia» que se impone por sus condiciones físicas dominando a las otras razas; cuando enaltece la figura de Napoleón parece que predicara un desarrollo de la voluntad de poder en este sentido brutal; pero esos son antecedentes históricos, argumentos que aporta para demostrar cómo existe la *voluntad de poder* en el hombre; en cambio cuando desarrolla el tipo ideal del *superhombre*, no presenta a un conquistador que con su ejército se impone, sino al hombre que se impone por la altura de su inteligencia, genialidad y su actitud moral, y lo pinta como un asceta retirado en la montaña. De manera que habría que buscar, acentuándolo, lo que hay de cierto en su pensamiento: «hay una voluntad fundamental que determina los valores». Me parece que la voluntad

que sirve de fortaleza, de donde surgen los valores, es la *libertad*, es el deseo del hombre de actualizar su libertad intrínseca, y yo he calificado el *valor* como una reacción del sujeto frente al objeto..., ¿y por qué reacciona? Porque se siente cohibido, experimenta una coerción contra la cual se levanta, es decir, lo que entonces quiere es conquistar su libertad, la conquista de la libertad le induce a desarrollar su acción sobre la naturaleza para someterla y ponerla a su servicio, y por otra parte, para librarse de los instintos, impulsos, de lo irracional. De manera que la *libertad* se manifiesta de dos maneras: una pragmática, en el dominio sobre la naturaleza, y otra es la libertad ética, en el dominio sobre sí mismo; porque somos libres, tenemos que dominar lo que nos molesta: a la naturaleza que no obedece, y a nosotros mismos. Esa es la interpretación exacta de la *voluntad de poder* de Nietzsche.

La Teoría de los Valores se puede plantear o desarrollar de dos maneras:

- manteniéndose exclusivamente en el dominio de la experiencia; y
- afirmarla como un objeto intuido directamente en nuestra conciencia.

Así sabemos directamente, por conocimiento inmediato, que la actividad universal se divide en dos factores, *objeto* y *sujeto*; sabemos que frente al objeto tenemos que reducirnos al *conocimiento del yo*, pero que este conocimiento se complementa por el movimiento de nuestra *voluntad* que afirma o niega, todo esto puede desarrollarse sin salir de la experiencia; pero entonces queda establecido el dualismo que sugiere la pregunta: hay sujeto y objeto, pero... ¿son dos entidades opuestas?, ¿cómo pueden existir estos dos conceptos opuestos, sin que nos sea posible saber de dónde arrancan y cómo actúan una sobre otra, si son una misma sustancia?, ¿cómo se divide? Es que al problema gnoseológico, que creemos haber resuelto con la oposición de sujeto y objeto, se agrega el problema ontológico, ya no queremos conocer simplemente cómo se desarrollan los hechos, sino saber qué es lo que rige y determina estos hechos. La Teoría de los Valores tomada en esta forma, intenta superar el Idealismo y Realismo y salirse de la vieja controversia, porque no opone el hombre al mundo externo, sino que

acepta que tanto lo nuestro como lo externo lo conocemos como fenómeno de la conciencia, pero que distinguimos entre «lo que es yo y lo que no es yo»; la unidad está en que tanto el *yo* como el *no yo* lo conocemos simplemente como actividad psíquica, pero esta doble actividad... ¿qué nexos tiene? Es una entidad que se desdobra, ¿o estas dos actividades forman una síntesis?

Es evidente que si planteamos esos problemas ya no podemos quedarnos en el terreno de la experiencia, sino que al plantear problemas ontológicos tenemos que entrar en el dominio de la especulación metafísica, y esto es efectivamente lo que ocurre con el representante más conocido actualmente de la Teoría de los Valores:

Rickert, profesor y filósofo alemán muerto hace poco, ha publicado durante su vida varias obras sobre estas cuestiones, la última es una obra de sistematización. Para Rickert y para muchos de los filósofos alemanes, el complemento metafísico es indispensable, más aún, no hacen ni siquiera una separación entre lo que da la experiencia y lo que es metafísico; porque yo digo que podemos quedarnos simplemente en la experiencia donde intuimos y vemos las cosas sin argumentar; cuando yo digo que la actividad se desdobra en *sujeto* y *objeto*, no entiendo hacer una demostración, sino apelar a algo que todos experimentamos en nuestra conciencia; dentro del dominio de la experiencia podemos mantener esta intuición inmediata, pero saliendo de ese dominio ya tal intuición nos falta. De ahí proviene que Rickert y los filósofos afines, renuncien a la intuición y pretendan otra vez volver a una especie de racionalismo, argumentando de una manera que a ellos les parece lógica y superando así el dominio exclusivo de la experiencia, han creado un término curiosísimo: ellos hablan naturalmente de *objetos reales* como hablamos todos, entendiendo por eso el mundo de la naturaleza, pero han inventado el término de *objetos irreales*. A uno le sorprende cómo puede haber *objetos irreales* —esos objetos irreales son precisamente los Valores—. De manera que le quitan al valor su carácter subjetivo para convertirlo en *subjetivo-objetivo*, ya los valores no son la creación arbitraria o por lo menos libre del sujeto, sino que son algo objetivo. ¿Cómo pueden ellos decir que los valores son *objetos*?, agregando que son *objetos*

irreales, que no caen en el dominio de la intuición. El argumento es extraño: *son objetivos porque valen*; pero eso es confundir cosas distintas: el dualismo gnoseológico no afirma sino la existencia de esta oposición como hecho de conciencia; su interpretación axiológica es un asunto distinto y no obliga a suponer dos sustancias distintas, por el contrario, el hecho de que el Yo no sea sino en función del objeto y viceversa, más bien obliga a suponer que se trata de una misma energía, que nosotros para conocerla y comprenderla tenemos que dividir en esta forma. Pero desde el punto de vista de la ciencia, es natural que moleste la introducción de un elemento autónomo, libre; la ciencia para su interpretación de la libertad, necesita considerarla objetiva y como mensurable, y decirle: hay un dominio en el cual no se puede, es decirle: hay un dominio en el cual no puede penetrar. El examen científico por consecuencia tiene que eliminar todo elemento subjetivo; y la ciencia desde su punto de vista tiene razón si manifiesta este desenvolvimiento de los valores, que a su juicio, a medida que existen, se vuelven objetos irreales y obligatorios.

Un desarrollo distinto de la Teoría de los Valores, lo encontrarán en *La Libertad Creadora*, donde trató de mantener el problema dentro de la esfera de la experiencia, pero reconociendo la necesidad de la Metafísica y poniéndola en el lugar que a mi juicio le corresponde.

La Teoría de los Valores es objeto de ataques violentos que vienen de rumbos distintos: en primer lugar la atacan los Naturalistas que no quieren que frente al mundo objetivo, determinado por leyes, surja un mundo independiente y autónomo; creen que este dualismo gnoseológico nos lleva al dualismo ontológico otra vez, y que al afirmar el proceso subjetivo que se desenvuelve en la oposición de sujeto y objeto, vamos a caer en la superstición de espíritu y materia, de cuerpo y alma, como sustancias distintas, lo que permite que al afirmar cosas contradictorias, como el querer conciliar la *libertad noumenal* con el *determinismo fenomenal*, tentativas que en su hora han tenido interés, pero que en la actualidad me parecen trasnochadas, como me parece estéril la tentativa de querer crear una Metafísica que sea obligatoria para todos. Comprendo la metafísica como posición subjetiva, que

puede existir vinculada a las convicciones más firmes, pero personales, y que puede desarrollarse en la forma que le da la imaginación creadora: en esa forma la acepto, pero no con la condición de ser una construcción racional que permita convencer al prójimo a fuerza de argumentos, convencerán al que ya tenga una visión análoga.

De manera que esta tentativa de Rickert –a pesar de que en algunas partes ha insinuado ideas novedosas e importantes– me parece estéril y contraproducente. Lo más importante que hay en su obra es la crítica del conocimiento de las ciencias naturales, que las limita a su dominio propio; y el haber opuesto a la naturaleza, la cultura, como una creación de la especie humana, que responde a los valores que la Humanidad ha querido hacer prevalecer en el proceso histórico. De manera que también para Rickert la filosofía toma su material en primer lugar del proceso histórico humano, del desarrollo de la cultura, según el cual, por más que avance la filosofía de la cátedra, siempre retorna – en formas que aparecen como novedosas– a los viejos conceptos de la filosofía anti-kantiana, es decir, al racionalismo, y volvemos a establecer valores absolutos que debemos respetar, que por consecuencia, constituyen un deber para nosotros, y lo que es más grave, un imperativo que ya no surge como en Kant, de nuestra conciencia, sino que debe imponérsenos de afuera.

A más de sostener una metafísica llena de sutilezas, Rickert tiene el defecto de un estilo diluido, una exposición inacabable e incapacidad de sintetizar claramente su pensamiento, lo que le permite una exposición vaga y difusa que favorece estas visiones. Decir que *los valores* son objetivos porque son eficaces y ejercen acción, es el mismo argumento, un poco falseado, de Bergson, para demostrar la realidad efectiva del fragmento universal en el cual se desenvuelve el hombre: es real porque nuestra acción es eficaz; Rickert dice: «los valores son objetos irreales porque valen, porque nos obligan».

A juicio de ellos no somos dueños de emanciparnos de los valores, o por lo menos esa filosofía observa nuestra obligación de someternos a ciertos valores. Me parece que este desarrollo racionalista y esta terminología, son paradójicos de que todo esto no es nada; pero

nosotros que hacemos filosofía, tenemos que darle a la ciencia su lugar; pero agregar: la interpretación cuantitativa, solamente es un aspecto de la realidad.

Los otros ataques vienen precisamente del campo opuesto, de los idealistas, que también suponen que la filosofía ha de reducir toda la actividad universal a un solo principio: por ejemplo Croce, en su idealismo absoluto dice que es imposible separar el hecho del valor, que el espíritu al mismo tiempo crea el hecho conjuntamente con su proceso, y que es ilusorio separar los dos actos. Los esfuerzos que realiza Croce para superar este dualismo son extraordinarios; y entre los modernos creo que es la tentativa más acabada, pero también creo que es fracasada, porque el mismo Croce tiene que establecer una diferencia entre lo que llama *actividad teórica* y *actividad práctica*, como dos formas distintas del espíritu: la forma práctica es *el conocimiento de lo singular*, la teórica, *de lo universal*; la teórica, primero que conocemos por intuición corresponde a la Estética de Croce; la otra que conocemos de manera discursiva es la Lógica. Por la Estética y la Lógica conocemos el Universo, pero esto constituye la actividad teórica del espíritu (la contemplación del Universo por intuición o reflexión), pero a esta actividad teórica se opone la actividad práctica que es manifestación de nuestra voluntad; esta actividad práctica la divide en *económica* (actual) y *ética* (moral). Después que la actividad del espíritu se le divide en estas dos formas, hace esfuerzos para volver a unirlos.

He publicado un artículo sobre Croce donde tengo expuesta esta lucha de Croce contra el dualismo, y hago la observación, que después de un gran esfuerzo llega a formular el binomio *objeto-sujeto*, no puede hacer más; y conforme quiere desarrollar de alguna manera su pensamiento, inmediatamente tiene que apelar al dualismo.

En Guido Ruggiero, van a encontrar dos capítulos que tratan de la filosofía de los valores: «La filosofía de los valores» y «La psicología de los valores». No hay que confundirlos, el segundo tiene poca importancia, se refiere a ciertas corrientes filosóficas desarrolladas en Alemania. En el otro, Ruggiero ataca también la Teoría de los Valores del punto de vista del Idealismo absoluto, que quiere la unidad absoluta

del espíritu y cree que no se puede distinguir entre la creación del hecho y la del valor. Ahí hay una cosa curiosa: Ruggiero le achaca a Croce el no haber salvado el dualismo, y cree que Gentile sí lo ha superado. Pero el ataque de Ruggiero está dirigido principalmente a estas formas metafísicas de la Teoría de los Valores, como lo ha desarrollado Rickert.

El capítulo de Ruggiero es una polémica contra Rickert; tratándose de peleas entre metafísicos, me parece que lo mismo puede tener razón uno que otro, porque en Metafísica puede sostenerse todo, no creo que haya un metafísico que haya convencido a otro. De manera que la discusión en Ruggiero es el choque entre dos concepciones metafísicas. Una Teoría de los Valores que solo pretenda interpretar la experiencia, estos señores no la tomaron en cuenta, para ellos Filosofía es Metafísica, lo contrario es subalterno.

Pero en cambio hay una ventaja: dentro de la experiencia se puede establecer esta cooperación del sujeto y del objeto, y Bergson hace de este dualismo el hecho de su filosofía, y es el que realmente ha creado una nueva posición filosófica.

Las viejas discusiones entre idealistas y realistas y entre idealistas entre sí, son —a mi juicio— completamente inútiles. Bergson trata de oponerse al Idealismo y al Realismo, parte otra vez del dualismo, y toda su filosofía está impregnada por esta concepción dualista; y donde flaquea es precisamente cuando hace metafísica, porque apela a una intuición fantástica que como capacidad cognoscitiva es dudosa, pero nadie ha de negarla como imaginación creadora.

OCTUBRE, 9

Ante la incapacidad de crear nueva filosofía

Muchas de las actitudes y corrientes filosóficas de que he hablado, se han dado cuenta que han surgido a raíz de la descomposición del Positivismo, como tentativas para suplir la falta de una orientación filosófica grande; de manera que muchas de estas creaciones de los últimos tiempos tienen un carácter de regresión, en la incapacidad de crear una nueva posición filosófica, agotadas ya las existentes conmovidas por la polémica; pero al reemplazarlas, los espíritus se dirigen al pasado para buscar si allí, entre las ruinas de un sistema filosófico, se encuentra algo aprovechable. Así hemos asistido al renacimiento de lo filosofía de Hegel y a las tentativas racionalistas, y las únicas posiciones realmente innovadoras son a mi juicio la de Bergson y la de la Teoría de los Valores, es decir, dos teorías que se insinúan hacia el dualismo.

Hay que tomar también en cuenta otro fenómeno que suele presentarse siempre en la época en que una gran orientación filosófica termina y surge el escepticismo: este movimiento –Escépticos– se inicia en los últimos años del siglo pasado, cuando *La Revista de Ambos Mundos*, publicada en París, trajo un artículo de Brunetière que produjo verdadero escándalo, decía: «La ciencia ha hecho bancarrota». Estaba todavía para la generalidad, en auge la filosofía científicista y positivista, y decir entonces francamente que la ciencia, el orgullo del siglo XIX ha hecho bancarrota, pareció una blasfemia. Naturalmente se trata de

una paradoja: la ciencia no ha hecho bancarrota dentro de su dominio, al contrario, ha recogido un triunfo tras otro y ha manifestado su eficacia de manera convincente; pero lo que había fracasado era la filosofía que quería resolver todos los problemas humanos con los métodos de las ciencias naturales. Fue la frase de Brunetière y muchas manifestaciones del nuevo espíritu, que se insinúan a fines del siglo pasado y que ha traído el movimiento filosófico contemporáneo, pero al mismo tiempo produjo en ciertos espíritus una reacción extrema: mientras unos buscaron en los viejos sistemas metafísicos algún nuevo punto de apoyo para una filosofía nueva, otros espíritus desesperados se vuelven al dogmatismo religioso y se refugian en el seno de la iglesia; porque el misticismo está muy cerca del escepticismo: es un hecho frecuente ver cómo, espíritus en los cuales no puede producirse una convicción decidida sobre los problemas filosóficos, renuncian por fin a quererlos discutir y resuelven inclinarse ante un dogmatismo impuesto por la autoridad que se considera respetable; es lo que la Iglesia Católica llama «el sacrificio del intelecto», y que exige del que se convierte a su credo que sacrifique el raciocinio, el análisis, la duda y acepte las leyes, el credo que impone la Iglesia. En este sentido hay un hecho excepcional, en la historia de la filosofía, uno de los hombres más geniales en los cuales vemos realizarse ese fenómeno, es Pascal, y si ha habido un hombre con clarividencia filosófica excepcional, fuera de duda, es Pascal. Hay que tener presente que Pascal vive en el siglo XVII cuando se desarrolla el racionalismo; ya Descartes había publicado sus obras; Spinoza y Leibnitz se preparaban para las suyas; gozaba el racionalismo del mayor prestigio y sacaba su fuerza del método matemático, porque creía poder llevar a la especulación filosófica la misma exactitud y certeza de las conclusiones matemáticas. Pascal era uno de los matemáticos más distinguidos, tuvo la previsión de ver que esos métodos no podían aplicarse fuera de su dominio propio, que llevarlos a la Metafísica era un error y que sólo podía dar un resultado estéril..., ¿qué le quedaba entonces a Pascal? Si la lógica elevada a regla de un método matemático, era a su juicio, incapaz de resolver problemas de carácter metafísico, hubiera tenido que ampliar su *escepticismo filosófico*

a *escepticismo general*, y esa es una posición difícil para el espíritu humano: se puede ser escéptico en esto o aquello, pero absolutamente escéptico, resulta casi imposible porque no podemos tomar posición únicamente negativa; entonces vemos refugiarse a un espíritu de esa grandeza en la fe religiosa; es decir que Pascal ante la incapacidad de la filosofía por resolver lo que le interesaba, se decide simplemente a acatar los dogmas religiosos; era el caso típico del hombre escéptico y creyente a la vez.

En todas las épocas de escepticismo generalizado, vemos el mismo fenómeno —a veces de una manera grotesca— porque hay espíritus escépticos que retroceden ante la hipótesis de volver a profesar una religión determinada y entonces se refugian en algunas de las supersticiones más burdas:

1. La sociedad francesa del siglo XVIII, poco antes de la revolución frívola, escéptica, descreída, impregnada por el espíritu volteriano, acudía a escuchar a Cagliostro y creía en las virtudes extraordinarias de este explotador: Cagliostro les evocaba a los muertos, les hacía ver cosas maravillosas y la mejor sociedad acudía a escucharle.
2. Es el mismo hecho que ya se había observado en la decadencia romana: la sociedad de Roma también había dejado de creer en los dioses tradicionales; su filosofía era escéptica, y sin embargo acudía a los templos de Isis y otros embaucadores sirios y egipcios creyendo que ellos podían hacer curas maravillosas y evocar el espíritu de los muertos.

Siempre se vuelve a observar el mismo espectáculo; si no hablo de los contemporáneos es porque no me agrada ser agresivo y deseo hablar con reserva de cosas muy cercanas a nosotros. Pero si ustedes participan de esta manera de ver, pueden contemplar espiritistas y teósofos que rechazan toda creencia religiosa, que no tienen fe alguna ni atribuyen importancia a un sistema filosófico, y se reúnen en torno

de una mesa para que sus patas les digan las verdades más notables que todos los sabios no han podido hallar. Es el corolario forzoso de la situación de espíritus escépticos, o nos volvemos a un sistema religioso o nos perdemos en alguna superstición de esta clase, a veces con la mayor buena fe.

La Sociedad Teosófica de Londres, centro de todas estas nuevas tentativas religiosas, creía en las virtudes y poderes excepcionales de la Sra. Blavatsky, que publicó una obra titulada algo así como *La clave de todos los misterios*, era la fundadora y como la pontífice de este movimiento teosófico; la sociedad de Londres, que quería estudiar los fenómenos del ocultismo, en los cuales había personas de buena fe que pensaron: *abí hay un dominio de cosas extrañas que vale la pena investigar sin preocupaciones previas*, y comisionó a varios miembros para trasladarse a Madrás (Indostan) donde residía la señora. Blavatsky a quien sorprendieron en los juegos de prestidigitación más groseros, y sin embargo hay gente que persiste en suponer que esa señora tiene realmente una visión excepcional de las cosas que se nos ocultan en general a los mortales.

En ese sentido hay hechos que demuestran una cierta faz de nuestro espíritu, de la que no debemos prescindir, porque ahí se reflejan ciertas necesidades del alma humana que toman forma patológica de sentimientos, que en realidad son normales y necesarios. En materia de espiritismo ha habido hombres de alta inteligencia que se han dejado suggestionar y engañar, y no sería extraño en hombres creyentes que tuvieran efectivamente convicciones que los llevasen a conceptos metafísicos, pero lo que sí extraña es que esto ocurra con hombres que se precian de científicos, de hombres formados en los métodos de las ciencias y métodos naturales, habituados a considerar todo hecho como sometido a una ley natural y que no pueden admitir nada milagroso que venga a interrumpir el curso normal de los hechos.

Lombroso, creador de la escuela penal italiana, que nos da la teoría del criminal nato y quiere demostrar que las condiciones morales de los hombres dependen únicamente de las condiciones físicas de su organismo, y que durante toda su vida desarrolla estas teorías encuadrándolas

dentro de una concepción naturalista de la realidad, se deja embaucar por una médium que se llamaba Eusapia Paladino, que hacía una porción de cosas extraordinarias: llovían flores, aparecían objetos, se oían voces, etc., y a Lombroso le hizo aparecer el espíritu de la madre difunta y él afirmaba que realmente su madre le había hablado porque lo hizo en dialecto piamontés que ella había usado en vida.

Flammarión era otro creyente en estas cosas, pero no tiene la gravedad del caso de Lombroso, ya que el primero siempre estuvo al margen de las ciencias y creyó en cosas un tanto fantásticas. Flammarión también tuvo a Eusapia en su casa en París, y la médium hacía caminar objetos —por ejemplo un tintero— que andaban hasta que se derrumbaban, por su poder magnético sobre los objetos que generalmente eran pequeños. El asunto es sumamente sencillo: tenía una habilidad manual extraordinaria, se arrancaba un cabello con el cual enlazaba el objeto, cuidando el reflejo de la luz y así con suma habilidad lo atraía y hacía caer. La misma Eusapia se desmaterializaba de manera que surgía un espectro y ella desaparecía completamente. ¿Cómo puede explicarse eso? Estaba sentada en una silla, toda la ceremonia se desenvolvía en una semi luz y en un estado de excitación nerviosa de todos que se están tocando con las manos; ella pasaba el cuerpo a través de la silla, hacia atrás, y luego decía: toquen y vean cómo desaparece el cuerpo, y claro es que estaba del otro lado de la silla.

Para poder pasar por estas cosas se necesita gran fe, y es necesario estar dispuesto a creer en todo; lo célebre es que crean en ello personas que se dan aire de espíritus fuertes, que miran con desprecio a la gente que va a la iglesia, y en cambio caen en estas explotaciones. El fenómeno es tan universal que sorprende y no hay que creer que abarca pequeños círculos, se cuentan por miles; hay pueblos que parecen tener una vocación especial, así los norteamericanos parece que tienen una tendencia excepcional para todas estas manifestaciones de una superstición incalificable.

Si tienen presente estas modalidades del espíritu humano, comprenderán cómo hay momentos en los que ejercen una influencia excepcional, aún sobre espíritus superiores y cómo entonces,

precisamente al lado de la posición naturalista y científicista del siglo XIX, nacen tendencias místicas que llegan a adquirir una influencia que nadie hubiera sospechado. Aquella frase de Brunetière coincide en Francia con el renacimiento clerical y la difusión que adquieren en general las corrientes místicas que en otro tiempo no hubieran ejercido ninguna influencia y surgen manifestaciones literarias y estéticas que hubieran parecido completamente anacrónicas. Hay que distinguir entre los que realmente obedecen una tendencia mística y los que la fingen. En el movimiento neo-católico francés hay una gran parte de sinceridad y de reacción contra el estado de cosas que repugnan a muchos espíritus y porque esos elementos religiosos que están en nuestro espíritu, al fin exigen su satisfacción, hay que reconocer una base seria y respetable en este movimiento; pero alrededor se observa una atmósfera de mistificación, de intereses políticos que lo explotan, de tendencias regresivas que lo perjudican y le dan un carácter de [e]snobismo, como si fuera una moda de las clases superiores que creen tener que acentuar nuevamente la fe católica como un rasgo de la mentalidad francesa y de la sociedad, que sigue tan mundana y frívola como antes. Pero de que el sentimiento religioso es una fuerza, eso no puede ponerse en duda y es porque la fe mística es más general de lo que sospechamos, como también es evidente que puede inspirar actos de abnegación y sacrificio. Después de la guerra parece que han habido dos hechos opuestos: por una parte el renacimiento religioso, y por otra la intensificación del materialismo y sensualismo más burdo. Ambas cosas se explican psicológicamente de manera perfecta: los unos, después de la catástrofe, se han sentido inclinados a meditar sobre ese desastre, a tomar una actitud seria; los otros se han dicho, si el mundo se viene abajo, aprovechemos los últimos ratos en que todavía existe.

Filosóficamente la manifestación más seria de este movimiento fue la Encíclica de León XIII en que recomienda la restauración de los estudios tomistas (Santo Tomás de Aquino). Los pontífices de vez en cuando tienen el hábito de estas encíclicas que son especie de proclamas dirigidas a los fieles, y generalmente no repercuten más allá de los centros religiosos. Pero la de León XIII vino en momentos tan

oportunos y respondía a una necesidad tan generalizada, que ejerció la mayor influencia y contribuyó a que en todos los centros católicos y universidades supeditadas al espíritu católico se intensificase el estudio de la Escolástica, tratando como el mismo León XIII lo indica, de poner de acuerdo la filosofía tomista con las exigencias y el estado actual de las ciencias. Hace más de veinte años de la aparición de dicha Encíclica, que ha dado lugar dentro del clero católico a diversas tendencias, a pesar de que unos y otros pretenden interpretar a Tomás de Aquino.

Existe una tendencia estricta y estrechamente Escolástica, que en realidad no puede llamarse neo-tomista sino tomista, que trata de apartarse lo menos posible de la vieja Escolástica medieval; y una tendencia más moderna que trata efectivamente de conciliar el estudio de la filosofía medieval con la moderna; ésta última tendencia está representada principalmente por la Escuela de Lovaine que dirige el Cardenal Mercier—que indudablemente debe ser un espíritu ilustrado—y ha creído que no se podía volver simplemente a la filosofía de la Edad Media, sino que debería aceptarse todo el desarrollo de la filosofía actual, moderna, desde Descartes a esta parte, naturalmente en el fondo con un objetivo polémico. Mientras, los Jesuitas siguen otra corriente: tratan de evitar el conocimiento de la filosofía moderna y encarar el estudio de la Escolástica exclusivamente; es una posición muy distinta porque dirige esta escuela un criterio estrecho, resultando ser la Escolástica perfecta, pero así no adelanta nada, pues no está en condiciones de ejercer influencia sobre el ambiente porque desconoce la Filosofía; un representante típico de esta escuela es Katray (alemán o austríaco) quien llega a decir que todo el desarrollo de la filosofía moderna es un proceso patológico del que tenemos que prescindir, no hay nada que aprender, no tenemos que ocuparnos de este farrago inútil, sólo tenemos que atenernos a la filosofía de Tomás de Aquino que presenta la interpretación exacta de la revelación. Mercier adopta una actitud distinta, y la Escuela de Lovaina, ha producido trabajos de la mayor importancia, porque no se ha limitado a los estudios tomistas sino a la investigación de diversas corrientes filosóficas en la Escolástica

de la Edad Media, y han publicado una serie de obras de autores poco conocidos, de interés histórico y científico; de modo que aún los que no participan de esta corriente, se interesan por tales trabajos importantes para todos; a esa escuela pertenece la *Historia filosófica de la Edad Media* de Woolf. Dentro del ambiente católico surgen dos tendencias: en Bélgica y los países del Norte se sigue la Escuela de Lovaina; en cambio los del Sud prefieren otra tendencia sostenida por la Compañía de Jesús, tendencia que predomina en España, Francia e Italia; de la primera poseo una obra que es un ligero manual de la filosofía tomista en el sentido de la Escuela de Lovaina; hasta España se ha llevado el reflejo de la Escuela Belga, pero sospecho que con poco resultado: en España ha prevalecido siempre el tomismo en su forma más estrecha.

No solamente en el desarrollo del neo-tomismo se manifiestan estas tendencias religiosas y místicas de la filosofía contemporánea; en realidad esta filosofía no es estrictamente mística: es la razón al servicio del dogmatismo religioso. Pero el misticismo no es en realidad racionalista: los místicos siempre han dado poca importancia a la argumentación silogística y han permanecido distanciados de la escolástica; los místicos tienen una visión directa de lo absoluto, una fe viva, de manera que nos les interesa su demostración, sino intuir y predicar sus consecuencias; en ese sentido, el que ha ejercido mayor influencia es el escritor ruso León Tolstoi, quien tuvo un momento de gran repercusión; me parece que ha pasado ese momento, pero hará unos diez años era uno de los autores más leídos, al que se atribuía la mayor importancia, creyendo que podía venir a ejercer una influencia reformadora sobre el estado espiritual europeo.

No hay en la doctrina de Tolstoi absolutamente nada de original; o no existe en ella más que el talento del escritor con que ha sabido exponerla bajo distintas formas, valiéndose para desarrollarla o bien de la exposición directa o de sus obras literarias en las que insiste en inculcar sus sentimientos.

La originalidad filosófica, digamos mística de Tolstoi, está simplemente en haber tomado al pie de la letra la doctrina del Evangelio, por

eso cuando se la quiere clasificar se dice a veces la «Teoría de la No Resistencia»; es la doctrina del Sermón de la Montaña como se encuentra en el Evangelio de San Mateo donde se predica la bienaventuranza de los pobres de espíritu, de los que renuncian a la *fuera*, y por último el desprendimiento absoluto hasta el punto de que si nos hieren en una mejilla, debemos ofrecer la otra, es decir *no resistir al malo*. Es una teoría de pura pasividad; el fondo de la cual es que no podemos sublevarnos ni devolver mal por mal. Aplicada esta doctrina a la situación social contemporánea, vean a qué consecuencias conduce: a soportar la tiranía de los superiores; a inclinarnos ante el despotismo; no resistir la invasión de un enemigo; nos lleva simplemente al absurdo, tomada al pie de la letra. Agreguemos a esto toda la doctrina de la renuncia en todos los sentidos posibles –como la predica la concepción más ascética de la religión– en este sentido no hay nada nuevo en Tolstoi, lo único nuevo es su talento para aprovecharlo en las obras literarias y la repercusión que tuvo en Europa al encontrar una masa de lectores que se sentía profundamente conmovida por esta nueva doctrina.

Un síntoma de este mismo estado de ánimo lo tienen en la obra de Maeterlinck. Para los que han vivido en mi tiempo, no pudo haber un fenómeno más extraño que este cambio que experimentó la literatura. Mis recuerdos llegan a la época en que aquí leíamos como obras novedosas e interesantes las del naturalismo crudo de Zola, de ahí después aparece del psicologismo, los rusos, y hemos visto cómo llega a evolucionar esta literatura hasta Maeterlinck, es decir, hasta el misticismo.

Si Maeterlinck hubiera escrito unos veinte años antes, no hubiese encontrado un solo lector, pero él es un síntoma del cambio que experimentan los espíritus a fines del siglo pasado: un síntoma del renacimiento de estas tendencias místicas, con la aparición de una literatura como la que representa Maeterlinck.

Análisis de dificultades

La Encíclica de León XIII *Astermi Patris*, fechada el 4 de agosto de 1879, coincide en el siglo pasado con la iniciación de nuevas tentativas místicas. El neo-tomismo en realidad no es una corriente mística, pero corresponde al renacimiento religioso. A Tomás de Aquino no se le puede llamar místico, sino *racionalista*, como los grandes escolásticos que trataban de racionalizar el dogma de la Iglesia Católica; él se adelanta a las corrientes de filosofía correspondientes a su actitud religiosa, así podemos explicarnos cómo el neo-tomismo se desarrolla juntamente con estas corrientes realmente religiosas. Con este motivo conviene encarar el problema religioso y preguntarnos por qué persiste con tanta tenacidad, y cada vez que se cree haberlo eliminado, vuelve a resurgir.

El fenómeno religioso corresponde indudablemente a disposiciones psicológicas del espíritu humano, que se han insinuado o que se manifiestan hasta donde pueden. Realizando nuestra investigación histórica, ya desde que aparece el hombre se le ve buscando una relación con las fuerzas que están, o que supone estar por encima de él. Se ha intentado por distintos medios explicar esta disposición psíquica; existen sobre esta materia una serie de teorías: se supone que el sentimiento religioso tiene por punto de arranque la veneración de los antepasados; se ha buscado en los sueños la razón de su desarrollo; posiblemente todas estas causas han de haber contribuido, porque ningún fenómeno humano es simple sino complejo, pero se puede tratar de

investigar cuál es la fuente más importante; yo creo que la veneración de los antepasados, la creencia de que sus espíritus pueden vagar en torno nuestro; las sugerencias que provienen de los sueños, etc., pueden haber contribuido en las formas externas que ha tomado el sentimiento religioso, pero que su raíz es otra, en el fondo tiene el mismo origen que la *angustia metafísica* que se manifiesta en un estado de cultura más avanzado de la Humanidad: es la sensación de que estamos sujetos a fuerzas extrañas a nosotros; es la sensación de que no podemos realizar libremente nuestra voluntad sin chocar con factores sobre los cuales no podemos formarnos conceptos claros ni determinados, que quizá sean simplemente fuerzas naturales, pero para el hombre primitivo esas fuerzas debieron ser tan místicas como para nosotros alguna vez: la creencia en el destino, una fatalidad o algo que cohibe nuestra propia acción. De este sentimiento de sujeción y dependencia que experimenta el hombre hay que hacer derivar en primer lugar el sentimiento religioso, y después sus manifestaciones que primeramente son: propiciarse esos factores misteriosos cuando son benéficos y detener su acción cuando resultan perjudiciales. Todas las prácticas del culto se inician con el sacrificio: se lleva una ofrenda para aplacar a los dioses o para propiciárselos. En el desarrollo de la cultura humana las formas que reviste este sentimiento van elevándose, tomando un carácter más complicado; por último se exterioriza en la siguiente sensación: el mundo que habitamos es nuestro enemigo, es el mal; hemos de adquirir nuestra libertad con independencia de este mundo, no es ya de tal o cual de sus manifestaciones, sino del mundo en su totalidad. Es el pensamiento fundamental de las grandes religiones humanas, con excepción de las puramente semíticas; la religión cristiana, o brahmánica, o budista, todas esas religiones tienen como concepto fundamental el pesimismo: el mundo es malo, es el adversario, por consiguiente tenemos que desprendernos de este mundo. En el Indostán la teoría se ha llevado al extremo de declarar el mundo solamente como una ficción o engaño que aprisiona nuestros sentidos, pero que en realidad ni siquiera tiene existencia efectiva. El budismo, con ser una religión, puede decirse atea (no tiene el concepto de

un dios trascendente) tiene sin embargo como base fundamental el que la vida es fuente de mal, todo ocasiona dolor, el Universo es una ficción, tenemos que aspirar a liberarnos de todo acto para sumergirnos en el Nirvana, es decir, en la nada. En el cristianismo estas ideas toman formas distintas: no se niega precisamente la realidad del mundo, no se lo degrada a la condición de una ficción, pero el mundo está pervertido por el mal, por el pecado; por consiguiente debemos emanciparnos de él y no contribuir a que persista esta vida, ni que continúe desarrollándose este escenario donde domina el mal.

El que realiza el ideal cristiano (todas las religiones en sus manifestaciones exteriores hacen su arreglo con la realidad) lo que es el ideal efectivo de las respectivas posiciones religiosas, tanto del Indostán, como del budismo y cristianismo, es el *asceta*, el hombre que ha renunciado a todo; con este motivo las virtudes que recomienda el dogmatismo religioso son las negativas: paciencia, renuncia, no resistencia, perdón, desprecio a todos los bienes, abstención, ayuno, castidad, etc.; de manera que tiende hacia el aniquilamiento de la personalidad humana.

A mi juicio, el que ha señalado con claridad esta condición inherente a las posiciones religiosas es Schopenhauer que las comparte. Schopenhauer, aunque viene de una base distinta, también concluye en que lo más necesario es negar la voluntad de vivir, porque no vale la pena de vivir en este mundo. Leibnitz, de la armonía del mundo había deducido que al crearlo, Dios había hecho el mejor de los mundos posibles, conclusión que Voltaire ridiculiza en el *Candide*. Schopenhauer llega a una conclusión contraria: este es el peor de los mundos posibles, a ser peor, no podría subsistir; el dolor es inherente al propio desarrollo de la vida e inútiles todos los esfuerzos por quererlo suprimir, lo cual solo se consigue con la supresión de la existencia. Así Schopenhauer coincide de manera evidente con esta posición, que también es la del cristianismo.

Me valgo de estos antecedentes para explicarles el contrasentido, la antinomia, que forzosamente se levanta en nuestra época entre una posición pesimista, negativa del Universo y la tendencia general a

intensificar la vida, a desarrollar la acción más intensa posible. La antinomia arranca desde el tiempo del Renacimiento; la Edad Media había buscado todas las interpretaciones dogmáticas, intentándolo por distintos medios: razona, discute y polemiza en grande, pero lo fundamental no había sido abordado. El Renacimiento vuelve otra vez a restaurar el ideal pragmático, la afirmación de la vida; siguiendo la Humanidad una alternativa entre dos tendencias –la medieval que persiste en la Iglesia y la del Renacimiento que dio lugar a la Reforma, a la filosofía moderna, a una serie de hechos nuevos–, y llegamos a nuestra época en que indudablemente hay un predominio de la afirmación de la vida, el decir, *la vida es mala* parece una simple frase, cuando por el contrario, todo el sentimiento de la masa es de afirmar la mayor vida posible, con sus placeres y con el provecho que esta pueda ofrecer.

En nuestros tiempos, el renacimiento de la filosofía puramente negativa se manifiesta en abierta contradicción con otras tentativas filosóficas que conciben la realidad como actividad, y creen que en el desarrollo del proceso humano en su mayor expresión, está el propósito que debemos perseguir. El que con más claridad ha expuesto este pensamiento contrario, es Nietzsche, que tiene una serie de trabajos dedicados a combatir el ideal cristiano y a trasmutar los valores que ha creado el cristianismo. ¿En qué consiste esa trasmutación de Nietzsche? En la sustitución y negación de los valores propios de la actividad religiosa por la afirmación heroica de la vida, sin desconocer ni discutir la existencia del dolor ni del mal, les opone la afirmación de la vida; de aquí resulta que los valores que él cree que deben dirigir nuestra acción sean precisamente los contrarios de los establecidos por el cristianismo, que a su juicio son la negación de la vida. Con tal motivo Nietzsche ha calificado el cristianismo como «la sublevación de los esclavos», son los esclavos los deprimidos, los oprimidos, los que de sus virtudes de esclavos han querido hacer una virtud universal e imponerla; es a través de la mentalidad de esclavos que han juzgado la realidad; y quiere oponer a la moral de los esclavos (de cobardía, resignación, renuncia) la de los señores, es decir, la moral afirmativa de

todos los valores de la vida y de la existencia, decididamente. En un trabajo ético que titula *Más allá del bien y del mal* discute la existencia de estos valores y niega entonces que el bien y el mal sean conceptos absolutos ni que se opongan uno a otro, sino que ello depende del valor que nosotros quisiéramos darles: lo que es malo desde un punto de vista puede ser bueno desde otro. Así lo que es malo desde el punto de vista de los esclavos puede ser moral o bueno según el de los señores, y Nietzsche se decide por la afirmación de la vida. Bajo otras formas, se han divulgado teorías semejantes, que se condensan en la frase corriente de *intensificar la vida*, frase que se presta a las interpretaciones más diversas y sirve también para disfrazar la concupiscencia; hay hipocresía de una parte y de otra; está la hipocresía de los que predicán la renuncia y tratan de pasarlo lo mejor en esta vida, y la de los que predicán la intensificación de la vida, solamente para justificar de manera teórica la sensualidades más groseras. No cabe duda que la existencia de estas dos corrientes opuestas en la actualidad, demuestran una división, una oposición radical que es sumamente difícil conciliar, aunque prácticamente lleguen a conciliarse transando una con otra.

Pero no podríamos concebir, cómo en el siglo XX, se puede desarrollar una orientación filosófica que domine nuestra cultura, cuando existen dos oposiciones tan opuestas de las cuales antes no se tenía conciencia clara, pero que ahora no se pueden ocultar la una a la otra. Sin embargo, esa paradoja ocurre porque la vida humana precisamente es paradójica, y a veces profesamos una teoría filosófica que no corresponde a nuestra actitud, sino a una contraria como para complementarla. En parte, eso depende de condiciones étnicas distintas a las nuestras que no siempre podemos comprender con claridad; vivimos en un ambiente en que el sentimiento religioso está sumamente atenuado, de manera que nos es un poco difícil comprender la actitud de otros pueblos, de otras razas, donde ese sentimiento conserva toda su intensidad, se manifiesta en las clases superiores como una fe más o menos esclarecida y en las inferiores simplemente como superstición, pero no podemos entender cómo en pueblos tan distintos como España y Norte América el problema religioso persista de manera tan

extraordinaria. En los Estados Unidos podemos observar un hecho curioso: es un pueblo de alto empeño en desarrollar lo bueno de este mundo, y sin embargo al lado de toda esa actividad hay un gran apego a las formas religiosas y a estas nuevas tendencias semi-orientales que se llaman *teosofismo*, que encuentra, en ese país, su mayor arraigo. Esa teoría teosófica, enseña que el mundo es una ficción, pero los que pertenecen aparentemente a ella siguen peleando día a día por lo bueno de este mundo y no están dispuestos a considerar que sus bienes sean una ficción. En la Edad Media, la época que consideramos de mayor arraigo religioso —en donde creemos que la fe ha sido más viva— conjuntamente con la excesiva adhesión a los principios del cristianismo, fue una época de guerras y brutalidades; en España vemos como el espíritu evangélico lleva a la Inquisición: en el espíritu humano se concilian a veces las posiciones más opuestas. Esto no lo digo como un cargo contra el cristianismo sino como una circunstancia humana: los católicos que pertenecían al Evangelio quemaban herejes; los liberales que proclamaban la libertad, igualdad y fraternidad, cortaban la cabeza a todos los que no pensaban exactamente como ellos. Podemos, pues, profesar doctrinas que aparentan una cosa y resolver nuestros actos en abierta oposición con lo que predicamos. Hay que distinguir entre lo que se dice y lo que se hace y preguntarse cuál es la verdadera actitud espiritual del hombre, y por qué una actitud determinada se la ribetea con una teoría que es precisamente lo contrario.

Yo creo que el movimiento religioso europeo en el fondo ha sido ficticio, que el entusiasmo con que ha sido acogido Tolstoi y el éxito que tuvo por un momento la restauración neo-tomista también ha sido un fenómeno pasajero. Hubo un momento en que se creía que Tolstoi era la expresión misma del alma eslava, que interpretaba el sentir del pueblo ruso, pero cuando este pueblo ha llegado a actuar no lo ha hecho de acuerdo a las teorías de Tolstoi, a pesar de haberlas ensalzado. En cuanto al neo-tomismo, que después de la Encíclica de León XIII empezó a querer imponerse con bríos, me parece que a la fecha ya está agotado, volviendo otra vez a lo que fue por siglos: la enseñanza trasnochada de la Escolástica, que carece de vida propia y

se ha convertido en una filosofía de la cátedra como tantas otras doctrinas filosóficas, pero que no representa una fuerza viva. No veo aparecer realmente nada que nos pueda asegurar el desarrollo de una nueva reacción religiosa sobre las bases viejas; por el contrario, todas las tentativas efectuadas para dar a la religiosidad vieja un contenido nuevo, en general han fracasado, sobre todo dentro del catolicismo que es la forma más poderosa del cristianismo, la tendencia, por ejemplo a socializarlo, a darle un contenido democrático, a introducir nuevas ideas, ha encontrado siempre la resistencia de la curia. En cuanto a las otras sectas cristianas su influencia más bien decrece y apenas pueden vivir a fuerza de transar con ideas que les son extrañas en el fondo. El ejemplo de los Estados Unidos, de gentes que todavía quieren afirmar la letra misma de la Biblia hoy día, en realidad no ha causado una seria indignación sino la risa general; eso, que puede ocurrir en un punto apartado, precisamente revela la imposibilidad de evolucionar y conciliar las viejas creencias con la situación nueva del espíritu humano en general. ¿Qué surgirá de todo esto? No se puede prever. Entre todas las formas, así como creencias filosóficas del pensamiento humano, no veo como realmente vital, como algo nuevo, más que la filosofía de Bergson y la Teoría de los Valores, y ambas, ante todo afirman la personalidad humana: son la filosofía de la acción. De manera que no se ve cómo pueda conciliarse esto, sino de una manera superficial y falsa, con las formas religiosas que responden a una actividad espiritual completamente distinta. No voy a negar que existe una reserva espiritual de la cual el sentimiento religioso le da valía, de modo que persiste, y a veces con eficacia. El sentimiento religioso es capaz de inspirar heroísmos y sacrificios que sería difícil obtener de otro modo; pero eso representa el sentimiento en cualquier forma —y que adopte o se conserve en formas arcaicas, es cuestión secundaria: esas formas subsisten, como lo previó Comte, porque no se han podido reemplazar. ¿Será posible reemplazarlas? Comte creyó que con su religión de la Humanidad podía sustituirlas, cosa que evidentemente no realizó, porque la religión de la Humanidad carecía de Metafísica y una religión que no trate de vincular al hombre con lo absoluto no

tiene razón de ser. ¿Podemos volver a crear una religión de esa naturaleza? No se podría negar, más bien fíjense en lo que pasa en la cultura greco-latina: cuando nace el cristianismo imagínense la ironía, el desprecio con que las clases elevadas contemplarían a esos pobres diablos que se reunían en las catacumbas a celebrar un culto extraño; sin embargo un siglo después ya se imponía, dos siglos más tarde era necesario perseguirlo, y en el tercero habían triunfado.

Quizás en torno nuestro hay un movimiento religioso incipiente en forma que ahora parece menos extravagante, y que esté destinado a imponerse tarde o temprano; pero en la filosofía contemporánea ya no veo una fuerte tendencia metafísica, sino simplemente la convicción de que necesitamos hacer Metafísica pero sin que nadie se atreva a hacer la metafísica definitiva, y cuando alguien se atreve, no encuentra eco. En cuanto al movimiento religioso también creo lo mismo: estas tentativas de restauración aparente de las formas exteriores del movimiento religioso, tampoco tienen un valor decisivo. Quizá nos arrastremos todavía por mucho tiempo en una situación indecisa, salvo que de repente sobrevenga un conocimiento que dé un vuelco al estado espiritual de la Humanidad. Las consecuencias de la guerra aún no podemos preverlas; la guerra no ha terminado por el momento, el estado actual es provisorio. Por un lado observamos mayor intensificación del sentimiento religioso, y por otro precisamente lo contrario; el hecho de que los poderes políticos busquen, a veces, la alianza de los religiosos, prueba quizá la debilidad de unos y otros; y prueba también que la Humanidad quizá todavía no está dispuesta a intentar la realización de utopías que sin embargo seducen el espíritu de las masas. La Iglesia triunfante no se parece a la militante: aquellos primitivos cristianos imaginaron que si triunfaba su religión, todos los hombres sobre la tierra serían hermanos, que viviríamos en fraternidad perfecta; por fin los poderes políticos del Imperio creyeron conveniente adoptar el cristianismo como religión oficial, y todas las ilusiones que los primeros cristianos habían puesto en el triunfo de su credo, naturalmente no se realizaron. Posiblemente una cosa semejante ocurriría ahora también.

Como información sobre el estado contemporáneo, no puedo hablarles sino de este movimiento o renacimiento religioso que se inicia a fines del siglo pasado y que continúa hasta la fecha, a mi juicio con tendencia a extinguirse sin haber arraigado poderosamente, sin haber producido un cambio decisivo. Creo que la influencia de Nietzsche ha sido mucho más eficaz que la de Tolstoi, éste sólo ha seducido a algunos espíritus sentimentales que han creído en la posibilidad de una teoría como la de *la no resistencia* y de la realización efectiva de los preceptos del Evangelio; en cambio creo que Nietzsche al propender hacia una filosofía de la acción y afirmación de la personalidad humana, es un valor más importante para el futuro, que las tentativas místicas.

XII. Persistencia de las influencias históricas

Esta bolilla se refiere a las doctrinas del pasado, que todavía ejercen influencia sobre la especulación filosófica actual. En realidad se podría decir que toda la historia de la filosofía ejerce influencia, y que el desarrollo de la Filosofía actual se elabora con el desenvolvimiento de las tendencias históricas de la filosofía. A veces tales influencias hasta son excesivas, porque se convierten en una erudición estéril y cohiben el desarrollo de un nuevo pensamiento. Pero no me he querido referir a eso, sino a la persistencia –durante el siglo pasado y el actual– de ciertas influencias históricas predominantes. Entre ellas hay que citar en primer lugar la de Kant.

Kant es hoy tan actual como el día que publicó sus obras. La época filosófica en que nos hallamos, evidentemente arranca de su obra; no podríamos tener una noción exacta sobre el estado actual de la filosofía si ignorásemos su existencia y su obra.

La filosofía moderna se inicia con el Racionalismo y el Empirismo; vemos en el siglo XVII entre los grandes representantes del racionalismo, a Descartes, Spinoza y Leibnitz; y entre los del empirismo inglés de Bacon hasta Locke. Luego se produce el desenvolvimiento filosófico francés del siglo XVIII, que acostumbramos llamar el Enciclopedismo. Todo eso pertenece realmente al pasado histórico,

que termina después de la publicación de *Crítica de la razón pura*. Tanto el racionalismo francés como el empirismo inglés estaban completamente agotados, ya habían desembocado en el Escepticismo, entre cuyos representantes más importantes surge Hume a fines del siglo XVIII. El escepticismo de Hume ejerce sobre la mente de Kant una influencia tan extraordinaria, que a él refiere Kant el haber iniciado su obra crítica. Pero el escepticismo le repugnaba a Kant, creía necesario superarlo, aunque no se le ocultaba que tanto el Racionalismo como el Empirismo habían concluido.

Kant crea una situación o posición filosófica nueva, que no consiste en el desarrollo de un *sistema*. Siempre tuvo intención de escribir su *Metafísica*, pero nunca lo realizó, lo que nos ha dado es lo de los grandes iniciadores de la filosofía moderna: Descartes nos dio un *método* y discurrió sobre el método racionalista; Bacon, el *Nuevo Órgano*, es decir, un método empírico; Kant no nos da precisamente un nuevo método, pero sí una posición nueva, que la llama *Posición crítica*, que consiste en la exploración previa de nuestra capacidad cognitiva. No es que Kant hubiera inventado de golpe esa posición, que ya se inicia en el Empirismo inglés principalmente como se manifiesta en la obra de Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y en Leibnitz: *Nuevo Ensayo sobre el Entendimiento humano*, pero el que intensifica y hace de este examen de la conciencia una posición central de la filosofía, es Kant. Desde entonces y a consecuencia de eso, la gnoseología o sea la Teoría del Conocimiento se convierte en la disciplina fundamental de la filosofía.

A la obra de Kant le pasa lo que a las grandes obras filosóficas: han creado una nueva posición, un nuevo instrumento, pero que ha sido empleado de muy distintas maneras. De modo que todas las orientaciones que se desarrollan en el siglo XIX por contradictorias que parezcan, se refieren siempre a Kant, a una interpretación o a una discusión y debate con Kant. Pueden leer cualquiera de las obras más modernas de la filosofía y verán en todas ellas, continuamente, referencias a la obra kantiana sea que la acepten o discutan; las encuentran en Spencer, en Bergson, en cuya obra hay referencias a

Kant, aceptándolo en parte y discutiéndolo o rechazándolo en otras conclusiones. No hay filósofo moderno que antes de desarrollar su teoría o al desarrollarla no tenga que tomar alguna posición con respecto a Kant. El criticismo kantiano obliga a rehacer completamente la especulación filosófica, no se puede retornar al racionalismo ni al empirismo. Los sucesores de Kant, del siglo XIX, en realidad no han continuado su obra, pero no han podido prescindir de ella, la han tomado en consideración, pero sus esfuerzos han sido por superarla, es decir, en el fondo por desvirtuarla, por ver si a pesar de lo que Kant decía, se podía llegar a conclusiones diferentes.

Inmediatamente después de Kant se desarrolla en Alemania la Escuela Romántica. Kant había enseñado que no es posible hacer Metafísica como ciencia, es decir, que la Metafísica no puede ser más que la expresión de una actitud subjetiva, pero que no se le puede dar un valor de sistema transmisible como verdad teórica. Los esfuerzos que efectúa el romanticismo por hacer metafísica a pesar de lo que Kant había enseñado, se dirigen en el sentido que, como Kant había eliminado la posibilidad lógica de una Metafísica, los románticos inventan otro medio: la intuición, la conciencia inmediata, el proceso dialéctico de Hegel que se aparta de la vieja lógica. Se busca alguna manera de superar a Kant.

Después de la época romántica viene el Positivismo que se va al otro extremo y dice: no hay Metafísica, no se puede hacer metafísica. Aparentemente estaría de acuerdo con Kant, pero Kant tiene dos fases: había negado la Metafísica como ciencia y a la vez afirmado su necesidad. Esta segunda faz de Kant la desconoce el Positivismo. Las tendencias metafísicas del romanticismo pueden referirse a Kant, puesto que Kant estableció que la Metafísica era necesaria; como también el Positivismo se podría referenciar a él, puesto que Kant había negado la posibilidad de la Metafísica y afirmado por el contrario la certeza del conocimiento científico, aunque lo ha hecho como conocimiento *fenoménico* y no como conocimiento de la realidad.

Un novelista contemporáneo, Pío Baroja, se permite un chiste algo vasco y de sal gruesa: en una de sus novelas aparece un personaje que

se refiere a Comte y otro personaje de la misma novela le dice: «¿este Comte no es acaso Kant?», pregunta muy intencionada, como si el otro se hubiera equivocado al pronunciar el nombre. Porque el Positivismo comtiano del siglo XIX puede ser referido a Kant.

Algunas veces Kant desempeña un papel semejante al de la Biblia para las distintas sectas cristianas, todas ellas encuentran en la Biblia la confirmación de su distinta manera de interpretar el cristianismo, todos se refieren a la Escritura Sagrada. Así podemos ver una serie de escuelas filosóficas, distintas entre sí, y que sin embargo, todas se refieren a Kant, y hacen una exégesis más o menos violenta de su obra.

El elemento positivista que hay en Kant lo pueden comprobar en el hecho de que el Positivismo alemán en sus principios se llamó: «Retorno a Kant», porque los románticos se habían separado de Kant. Pero del «Retorno a Kant», en Alemania se pasó al neo-kantismo; a pesar del nombre, esta posición es de las que más se han separado de Kant, no es más que un neo-racionalismo —que hace todo aquello que Kant había condenado— así creen que por simple especulación lógica se pueden, otra vez, resolver cuestiones de *hecho* y no solamente cuestiones *lógicas*.

La situación se mantiene hasta la fecha, de tal modo que no se puede concebir un estudio de la gnoseología sin el de Kant —aunque no se lo estudió en su totalidad—, se mantenga o se rechace al fin, su conocimiento es indispensable para entender la filosofía actual.

En cuanto a la posición *crítica* que creara, la mantienen todos los filósofos medianamente serios. Los únicos que se separan y no sienten su influencia, son los *cientificistas ingenuos*, que no hacen la crítica previa; proceden casi como los *realistas ingenuos*, tomando la realidad así como se presenta. La influencia de la posición crítica se manifiesta de manera evidente en el desarrollo del científicismo crítico, es decir, de los hombres de ciencia que critican la verdad científica, y que llegan a la afirmación ingenua de esa verdad, hasta los lindes del escepticismo. Entre los *cientificistas críticos* hay quienes abandonan hasta el determinismo necesario para la concepción científica y lo reemplazan con el *probabilismo*, y pasando más allá de Kant, casi vuelven a la posición de Hume.

En nuestros tiempos, después del Positivismo —época en que ante la desorientación primera, los espíritus buscaban algún apoyo en el pasado— se han renovado una serie de sistemas o doctrinas, que ahora ya resultan antiguas. Así es que se puede hablar de neo-romanticismo, neo-espiritualismo, neo-idealismo. Entre esos que podemos llamar *préstamos hechos al pasado*, uno de los más difundidos es la resurrección de la teoría de Hegel.

Hegel había desarrollado una concepción dinámica del Universo, el *devenir* sometido al proceso dialéctico en la auto-evolución del espíritu. Este pensamiento lo ha recogido Croce, aunque modificándolo mucho para adaptarlo a la actualidad, rechazando una parte de su doctrina, sin embargo no se puede desconocer que al fin el pensamiento fundamental de su filosofía se le debe a Hegel.

El hegelismo se ha difundido también entre los pueblos de habla inglesa: hay hegelistas ingleses (Bradley) y norteamericanos (Royce). Es una influencia del pasado que persiste principalmente por su concepción de la realidad como un proceso que se desarrolla, y por considerarlo como un proceso ideal, psicológico, y no como un proceso material, o físico, como había enseñado Spencer en su Teoría de la evolución. Al producirse la reacción contra el Positivismo, se desea mantener el principio de la evolución, pero despojado del carácter material que presenta en Spencer. De ahí que se recurra otra vez a Hegel.

Bergson es el que introdujo, con referencia a la evolución, un pensamiento realmente nuevo al oponer tanto a la evolución física de Spencer como a la dialéctica de Hegel, la *evolución creadora*, es decir, el *empuje vital libre*.

La persistencia del Positivismo no hay para qué mencionarla: es evidente. Los positivistas están tan cerca de nosotros que todavía continúan ejerciendo influencia, pero entre ellos no es mucho mayor la influencia de Spencer que la de Comte, ésta no se ha prolongado porque a su sistema le faltó el *principio de la evolución*.

Indudablemente Bergson es entre todos los filósofos contemporáneos el que reviste carácter más original y el que realmente nos ha

dado una creación nueva, propia. No cabe duda que también en él persistan influencias históricas, pero de ello no puede librarse ningún nuevo sistema; eso no amengua en nada la originalidad del sistema de Bergson. A mi juicio existe una gran distancia entre las obras de Croce y de Bergson. Croce está más cerca de su original —que es Hegel— que es un hegelismo avanzado, transformado, pero el pensamiento fundamental lo toma de Hegel; mientras que a Bergson no se le puede acusar de haber tomado su pensamiento fundamental en otra fuente histórica; claro que también se ha hablado, en la obra de Bergson, de un neo-romanticismo, y cerca de él está la influencia de Schelling con un concepto análogo al del *empuje vital*; sin olvidar que Bergson mismo señaló sus antecedentes —entre ellos con preferencia— a Descartes y Pascal.

Indudablemente Bergson está en la línea del desarrollo de la filosofía francesa por una persistencia del dualismo, que fue la teoría de Descartes, fundamentalmente francesa; así en el siglo pasado mientras el Romanticismo alemán se perdía en un panteísmo idealista; en Francia con el Espiritualismo ecléctico de Cousin, se mantenía siempre, aunque con reticencias, el dualismo de cuerpo y alma, siempre interesado en salvar la inmortalidad del alma, que no podía ser salvada, sin oponer algo diferente a la materia. Esa influencia ha llegado hasta Bergson y a ella puede referirse su dualismo persistente, pero sin embargo trabajó sobre la posibilidad de llegar a la unidad independiente. Bergson se aparta del carácter racionalista de la filosofía francesa en cuanto deriva de Descartes, y acude a la *intuición*, a la que ya había señalado Pascal como fuente de nuestras concepciones filosóficas.

Una influencia que llega hasta nosotros de manera un poco larvada y oculta es la de Schopenhauer, pero su influencia resulta ya efectiva y poderosa. Schopenhauer tiene la ventaja de haber sido, además de filósofo, un escritor eximio, de manera que siempre causa placer volver a leer sus libros; no ocurre así con Hegel o Schelling filósofos puros; Schopenhauer siempre se puede leer hasta por interés literario, por ello persiste en el recuerdo de la gente aunque no pertenezca exclusivamente al gremio. Schopenhauer se separa en muchas partes,

de nuestro concepto actual de la filosofía. En primer lugar no ha incorporado a su sistema el concepto de la evolución, por el contrario, lo ha negado, dice que la historia no es más que una simple repetición de lo mismo; luego, su apreciación pesimista que lo lleva a la negación del Universo, de la vida, hoy tampoco suele imponerse con facilidad. Pero interpreta el principio esencial de la existencia en cuanto es cognoscitivo, como la *voluntad de vivir*; y ese concepto persiste y ejerce continuamente su influencia en el desarrollo de la filosofía contemporánea que origina el naturalismo, el biologismo, que afirma como móvil de nuestra acción, ante todo la afirmación de la vida.

Todavía la influencia de Schopenhauer adquiere mayor importancia a través de Nietzsche porque simplemente ha tomado el pensamiento de Schopenhauer de la voluntad de vivir, para transformarlo en la *voluntad de poder*, de superar la vida, y sobre esa base funda su Teoría de la transmutación de los valores, de modo que en el desarrollo de la Teoría de los Valores Schopenhauer viene a tener una importancia excepcional por el principio que afirma y por el acento que pone sobre la *voluntad*; él ha identificado la voluntad que actúa en nosotros, con la energía que actúa en el Universo, y creía que se trata del mismo principio; pero se puede hacer fácilmente una distinción, él mismo dice: «cuando vemos una acción en el mundo físico es la energía, y cuando directamente la vemos en nuestro espíritu es la voluntad, como se refiere a una misma cosa, yo prefiero el nombre de voluntad porque es de manera inmediata como se presenta este principio». De manera que toma la forma en que se manifiesta la energía en nosotros, para traspasarla al mundo físico. Si hacemos una pequeña modificación podemos decir: mantengamos la voluntad como principio esencial en la conciencia, y dejemos la energía como actuante en el mundo objetivo, separemos, desdoblemos la actividad universal en el aspecto en el cual se desenvuelve la energía sometida a ley fija, al que oponemos la voluntad creadora de los valores. Esta Teoría de los Valores a través de Nietzsche se vincula directamente con Schopenhauer, y considero que Schopenhauer, a la par de Kant y Hegel, es una influencia histórica que tiene que ejercer el mayor imperio.

Me parece que los momentos de indecisión de fines del pasado siglo y esa desorientación en filosofía que llevó a desenterrar los sistemas de Hegel, Schopenhauer, Pascal, Hume, eso en la actualidad ha pasado, y que forzosamente entramos en una época en que el siglo XX ha de encontrar la expresión propia de su pensamiento. No me atrevo a afirmar dogmáticamente en qué ha de consistir esta expresión filosófica del siglo XX; no creo que sea casi completamente uniforme, sino que posiblemente haya divergencias; un fondo que ha de influir en el desarrollo futuro de la filosofía, es el místico. Les he dicho que a mi juicio, este misticismo ha sido el despertar del sentimiento religioso, pero no me parece profundo, sino pasajero, actualmente se encuentra en decadencia, pero podría equivocarme; si por el contrario la influencia mística y el renacimiento del sentimiento religioso fuera más profundo, forzosamente eso tendrá que reflejarse en una tendencia más metafísica de la filosofía venidera. Si no tiene esa gravedad el movimiento místico, entonces la filosofía mantendrá un carácter más positivo. Yo creo que este retorno al idealismo, al espiritualismo, también tiene que fracasar; creo que la vieja controversia entre idealistas y realistas, hoy día es tan estéril que no conviene insistir sobre ello, y considero que, precisamente caracteriza a Bergson —como un representante de la filosofía futura— el hecho de que haya superado el Idealismo y el Realismo; en tal sentido creo que tiene que desarrollarse la filosofía futura con más o menos orientación metafísica, y como gérmenes de esa futura filosofía no veo sino a Bergson y a la teoría axiológica o de los valores. Todo lo demás me parece un poco falso, como la resurrección de cosas que han terminado y pertenecen a la historia. Éstas influencias históricas a veces son tenaces de manera extraordinaria: fíjese entre nosotros cómo está arraigado el Positivismo, ¿quién logra superarlo y desalojarlo?... y eso que somos noveleros, que nos afligimos por estar al tanto de los últimos progresos realizados en Europa; y aunque algunos en filosofía caen en el teosofismo u otra extravagancia, en el fondo, nuestro Positivismo persiste: es la filosofía que ha arraigado en el espíritu argentino. Cuando estuvo aquí Ortega y Gasset y se dio

cuenta de esta situación, le pareció sumamente risible ese arraigo, no podía darse cuenta que aquí todavía persistiera lo que él ya consideraba solamente de valor histórico. Pero no nos engañemos, también persiste en Europa, sobre todo en la enseñanza de las cátedras: a veces una teoría ha perdido todo su valor como elemento vivo de la cultura y en una Universidad un profesor más o menos viejo sigue pontificando el sistema que había elegido en su juventud y persiste en considerar como algo vivo esa teoría vetusta. Así durante toda la época positivista persiste en Francia, en la enseñanza, el Eclecticismo espiritualista... ¿por qué?, porque el gobierno y la autoridad que estaba en posesión de la enseñanza, preferían o estaban vinculados a esa tendencia.

Con frecuencia ocurre que existen tendencias nuevas, las únicas que tienen un impulso vital y mueven los espíritus, pero en la cátedra se continúa enseñando cosas viejas. Así ocurre en universidades inglesas, alemanas o francesas, a veces persisten allá tendencias vetustas, no es tan grave nuestro caso. En nuestras cátedras se persiste en enseñar a Comte y Spencer como si nada hubiera ocurrido en treinta años a esta parte. Es la faz triste de toda vida universitaria y académica: nunca puede estar al día, siempre marcha atrasada. Ustedes ven las dificultades que existen: trato de transmitirles una impresión del movimiento filosófico actual, pero me siento cohibido ante este movimiento.

Creo que el Cientificismo ingenuo tampoco tiene porvenir, en cambio habrá que considerar el Cientificismo crítico como una base indispensable para las nuevas concepciones filosóficas, pero con la condición de que salga de su situación puramente crítica y escéptica porque hasta ahora son sus representantes. Mach, Poincaré, Meyerson, nos enseñan únicamente el relativismo; a poner en duda el valor de los axiomas; a sustituir el determinismo por el probabilismo; a destruir el concepto científico como conocimiento exacto; pero no reemplazan, no nos dan un nuevo concepto de ciencia, su obra persiste en un puro análisis que contribuye a desalojar el concepto viejo e ingenuo sobre el valor de la ciencia; sólo en ese sentido es importante y ha desalojado la concepción del Positivismo, pero no ha salido de ello. Un nuevo concepto gnoseológico, quizá sería el de Einstein.

Croce

Obras de Croce: *Lógica. Estética*
Filosofía de la Práctica: Ética y Economía
Lo esencial está en la Lógica

Lo importante es tomar el punto principal que caracteriza su filosofía. Pero cuesta trabajo salir de nuestro realismo y tomar el punto de vista del Idealismo absoluto. Según Croce la realidad se reduce a la actividad del espíritu. El espíritu es actividad, es un desarrollo perenne, pero esa actividad es psíquica, por lo tanto Croce representa el polo opuesto a Spencer, para quien también la realidad es actividad, pero lo que se desenvuelve es la energía psíquica, y eso dentro de lo cognoscible, porque de lo incognoscible no abre opinión. El de Croce es un sistema metafísico. ¿Cómo conocemos esa actividad psíquica, cómo sabemos que existe? Evidentemente por el testimonio de nuestra conciencia, porque para los idealistas el punto de partida es, exclusivamente, el conocimiento inmediato que nos está dado en la conciencia. Si tomamos esto al pie de la letra y decimos «el mundo es mi representación» caemos en el solipsismo, cosa que un idealista trata de evitar por lo ridículo. Entonces hay que suponer que el proceso que se desenvuelve en nosotros es el proceso absoluto, universal que toma formas concretas, pero que es inseparable tanto de su carácter de absoluto como de su carácter concreto. Por lo cual, a esa actividad psíquica, que es la realidad misma, Croce la llama el *concepto universal concreto*, porque es al mismo tiempo absoluto y concreto. Spencer en sus *Primeros Principios* al tratar de la evolución psíquica, dice que esta evolución está sometida a una ley: de lo indefinido a lo definido, de lo homogéneo a lo heterogéneo, etc.; es la ley física que rige la evolución. La actividad idealista que afirma Croce, llamaríamos *discursiva* (como en Hegel), ¿qué ley tiene?, ¿cuál es la ley del desarrollo de nuestro pensamiento? Es la ley lógica. Por consiguiente así como Spencer afirma la ley física, Croce, que creía que la actividad universal es la ley psíquica, la somete a una ley lógica; pero no se trata de la lógica formal aristotélica, que no conduce a nada, la ley que rige el devenir

psíquico es la dialéctica, o mejor dicho, el proceso dialéctico en virtud del cual afirmamos un concepto, y frente a él afirmamos el contrario, y luego reunimos ambos conceptos en un tercero: ponemos la *tesis*, le oponemos la *antítesis* y componemos tesis y antítesis en la *síntesis*. Entonces la realidad es la *auto-evolución del espíritu*, según el proceso dialéctico en virtud del cual se pone la tesis, se le opone la antítesis para llegar a la síntesis. Todo hecho es síntesis de dos principios opuestos.

El esquema fundamental para explicar este proceso dialéctico es la afirmación del concepto más amplio y último a que podamos llegar: el concepto del Ser, pero inmediatamente que hemos puesto el concepto de Ser le oponemos su contrario —la Nada—. Tenemos entonces que la *tesis* es el concepto de Ser, *antítesis* la Nada, y buscamos la *síntesis* que es el Devenir, porque en el *devenir* el ser desaparece y reaparece sin cesar. El *devenir* es el fluir de la *nada*, porque la nada queda detrás del ser, y es el nuevo ser que surge, y en ese momento vuelve a desvanecerse. En el proceso dialéctico se verifica esa auto-evolución del espíritu, y con arreglo a este esquema absoluto, se verifican todos los hechos. De ahí resulta que dentro del concepto universal —como integrante de estos conceptos— encontramos una serie de otros conceptos: el concepto de bueno y malo; verdad y error; bello y feo; útil y nocivo; por eso existe la Lógica que estudia la oposición de la verdad y del error; la Estética que estudia la oposición de lo bello y lo feo; la Ética, bueno y malo; y hay una Práctica o economía que estudia la oposición de lo útil y perjudicial.

Estos conceptos analizados, ya no son realidades sino abstracciones, y no hay que darles a estos conceptos (bueno, bello, verdadero) una existencia independiente, autónoma, porque en primer lugar esos conceptos polarizados (bien y mal, etc.) solo existen en función de su contrario: la verdad con relación al error; lo bello con relación a lo feo, etc.; y por otra parte, no tienen realidad dentro del concepto universal y concreto. Además de estos conceptos opuestos, según los cuales se desenvuelve toda la realidad, la actividad psíquica presenta dos aspectos: teórico y práctico; el primero es el que contemplamos cuando tenemos que *conocer*; el práctico es aquel que encaramos cuando *actuamos*. Para conocer necesitamos de la Lógica que estudia el proceso dialéctico, y de

la Estética: son dos desenvolvimientos teóricos que nos sirven para conocer; mientras que lo que rige nuestra conducta y dirige nuestra acción práctica, son la Economía y la Ética. ¿Qué diferencia hay entre la Lógica y la Estética? Ambas son teorías del conocimiento: por la Lógica conocemos lo absoluto, es decir, por la lógica discurremos, pensamos, porque *«pensar es relacionar»*; por el pensamiento llegamos a construir el concepto universal; la Lógica nos da el conocimiento de lo absoluto; la Estética nos da el conocimiento de lo singular. La Estética corresponde a lo que llamamos *intuición*, y la Lógica a lo que llamamos *pensar*, y la Práctica, a lo que llamamos *voluntad*. ¿Qué queremos encontrar, lo inmediato (singular, lo actual)?, eso lo estudia la Economía, tomada esta palabra en su sentido más amplio. ¿Queremos lo absoluto? eso lo estudia la Ética. Tenemos una simetría perfecta: en el dominio teórico la Estética corresponde a la intuición; la Lógica, al pensar; la intuición nos da lo singular, el pensamiento, lo absoluto. En el dominio de la práctica tenemos la Economía que se refiere al acto singular, y la Ética a los principios absolutos de la conducta.

Ése es el esquema sobre el cual Croce ha construido su teoría; y tiene que resolver una serie de problemas vinculados a esto. En primer lugar el problema del valor del mundo físico y de las ciencias. El mundo físico —en esta posición idealista— simplemente no existe, no es más que la creación constante del espíritu universal. Si contemplamos la totalidad del espíritu concreto, es porque el concepto es universal y concreto, hasta el punto de que no se puede pensar lo universal sin pensar en lo concreto, lo contrario serían abstracciones sin valor.

De manera que éste universo resulta una creación perpetua, y su conocimiento es el del pasado, es historia. Pero la ciencia hace clasificaciones, establece leyes, formula conceptos, tanto en el campo de las ciencias matemáticas como de las naturales y físicas en general. ¿Qué son esos conceptos de la ciencia? Por ejemplo, el concepto de triángulo, vertebrado, materia... cualquiera de los numerosos conceptos con que continuamente la ciencia construye sus esquemas: nada más que *pseudo-conceptos*, abstracciones a las cuales solo debemos atribuir un valor *nominal*. Con relación a estos pseudo-conceptos Croce es idealista: no son nada

más que *nóminas* muy útiles, pero sin ser expresión de ninguna realidad. El único concepto ante el cual se muestra realista es el *concepto universal concreto*, pero si lo queremos separar del proceso universal, es una abstracción que no tiene existencia por sí, sino la existencia mental que abstraemos de la realidad.

Sobre si hay que aceptar el hecho que observamos en la conciencia: la división de *sujeto* y *objeto*, *yo* y *no yo*, dice Croce: «el individuo aislado no existe, es una abstracción, solo existe lo individual y total unidos». Por eso Croce no establece diferencia entre Filosofía, Ciencia y Metafísica: para él todo está unido, porque no se puede estudiar lo concreto (ciencias) sin estudiar al mismo tiempo lo absoluto. De manera que la Metafísica no es algo trascendente, que se ocupa de un más allá, sino la expresión misma del proceso inmanente del espíritu. Pero existe el dualismo de *yo* y *no yo*; *hechos* y *valores*. Croce se subleva: todo dualismo es pecaminoso, esas son abstracciones porque el *yo* no puede existir sin el *no yo*; no hay objeto sin sujeto y viceversa. Pero... ¿cómo vinculamos esto? Es que la relación de sujeto y objeto es la relación absoluta. Lo absoluto para nosotros, siempre se nos desdobra en el juego de conceptos opuestos. La realidad es la conjunción absoluta de los conceptos opuestos.

Este procedimiento se aplica a todos los demás conceptos. ¿El proceso real..., es libre? El espíritu es ambas cosas a la vez: *insieme uno e l'altro*, los dos conceptos son necesarios, pero tomados aisladamente son abstracciones, solo en la realidad están sintetizados.

(Valoraciones - N.º 5)⁴

⁴ Así en la versión taquigráfica original.

Bergson

En Bergson encontramos una posición distinta en gran parte, pero que sin embargo tiene sus puntos de contacto con la de Croce, éste al ir desarrollando su doctrina –al fin el problema que más lo hostiga es el dualismo– y la oposición de sujeto y objeto; lo resuelve diciendo que sujeto y objeto están englobados conjuntamente en la oposición absoluta; se esfuerza por salvar esa dificultad, pero ve que esa dificultad es fundamental.

Ese mismo dualismo, que tanto preocupa a Croce, es el que volvemos a encontrar en Bergson. Sin embargo, Bergson ya lo encara con más serenidad, aunque también trata de demostrar –por el examen directo de la conciencia– cómo el proceso psíquico se diversifica; pero no se trata para Bergson del proceso dialéctico, indudablemente también considera *la realidad* como *devenir* y la concibe como *devenir de lo absoluto*. Su obra se llama *Evolución Creatriz*, ¿qué es lo creador? El espíritu.

De manera que tanto Croce como Bergson podrían llamarse *neo espiritualistas*; pero el espíritu de Croce es el «*logo*» que se desenvuelve; y para Bergson es el *empuje vital* que en todo momento crea el Universo, lo renueva y modifica.

Bergson dice que el dualismo lo forjamos nosotros artificialmente, que lo que nos está dado es la «*unidad*»; cuando no reflexionamos e ingenuamente contemplamos el mundo externo o a nosotros mismos, no tenemos ninguna conciencia de esta división, el hombre sencillo no duda de esta unidad. Es la reflexión que viene a demostrar que bajo esa unidad está la complejidad, porque como efectivamente demuestra Bergson, no hay una unidad en el sentido estricto porque entonces no se desarrollaría ninguna actividad. Toda unidad, al examinarla, resulta una complejidad.

El punto de partida para Bergson es la *unidad de conciencia*. Por el examen de sus datos inmediatos, ve que la actividad psíquica se diversifica en dos sentidos: hacia el *sujeto* y hacia el *objeto*; hacia lo *espacial* y hacia la *duración*; hacia lo *extenso* y lo *intenso*; hacia lo *mensurable* y lo *amensurable*; hacia lo *necesario*, y hacia la *libertad*. Bergson encuentra

también estas oposiciones dentro del proceso activo de la conciencia, pero lo encuentra como resultado del análisis de la unidad compleja que nos es dada.

Lo que induce quizás a dificultades es la terminología especial de Bergson: no dice *objeto* y *sujeto*, sino *materia* y *memoria*, pero no se alteran los hechos fundamentales: *materia*, como el concepto más apropiado para designar lo extenso, mensurable, espacial, entonces llama a esa parte de nuestra actividad psíquica que se dirige hacia lo *extenso, espacial*, etc.; señala como último término el concepto de *materia*. Por otro lado, donde está lo *intenso*, el *sujeto*, la *libertad*, eso nos conduce hacia la *memoria*, porque a juicio de Bergson «la memoria es lo que da consistencia al yo»; se vale de esos dos términos para designar el yo en su esencia más profunda: la memoria constituye el haz de las impresiones que llamamos *yo*. Así su obra podía haberse llamado *Sujeto y Objeto* en vez de *Materia y Memoria*. Bergson felizmente establece la diferencia entre esas dos tendencias de la actividad: la una bien caracterizada por *la espacialidad* (no dice *espacio* porque no piensa en afirmar la existencia de un espacio independiente de la conciencia) *la mensurabilidad*; la otra por lo que no es espacial: ¿qué no es espacial?, *la duración*: niega así que el tiempo sea una cosa externa, sea lo mismo que la espacialidad, lo que hacemos es proyectar la duración en el espacio, entonces la duración se vuelve espacial; el tiempo geométrico no existe, sino en formas espaciales, disfrazado de espacialidad; la duración que damos a las cosas depende de la memoria, sin memoria no hay duración. Y es por la memoria que hacemos la síntesis de los hechos, si no fuera por ella, cada tono de una melodía sería un hecho aparte, y cuando suena uno, no recordaríamos el anterior, pero sintetizamos con el tono presente los que ya se han desvanecido..., ¿por que podemos sintetizar en la melodía los tonos que ya han desaparecido? Es que en virtud de la memoria tenemos la capacidad de sintetizar los hechos.

En los *Datos directos de la conciencia* examina ese dualismo; después en *Materia y Memoria* vuelve a examinarlo y en la *Evolución Creatriz* lo lleva hasta la concepción de *totalidad*, porque la realidad no nos está dada, sino el fragmento que domina nuestra acción, nuestro

conocimiento del mundo es fragmentario porque el conocimiento no tiene por objeto más que preparar la acción, que tiene un radio limitado, pero en ese radio limitado, ese fragmento es absoluto, no es un fenómeno, sino la verdad *noumenal*, absoluta. De este conocimiento fragmentario queremos elevarnos al de la totalidad; lo mismo que hemos observado dentro del dominio de nuestro conocimiento.

También para Bergson queda una dificultad: el demostrar cómo se establece la relación entre ese principio que actúa en la memoria y el otro principio que actúa en la materia. ¿Dónde se verifica esa unidad?... ¿la síntesis de estos factores diversos? El mundo para nosotros no es más que un conjunto de imágenes que nos representamos, estas imágenes están vinculadas a una imagen privilegiada, espacial, sin la cual no podemos concebir ni representar las otras imágenes.

Hay una imagen de la cual dependen todas las demás: es la de nuestro cuerpo, porque si cerramos los ojos todo el mundo desaparece para nosotros, de nuestro cuerpo o sentidos, depende el que tengamos la impresión de este mundo, pero como se trata de un proceso psíquico, es la relación de ese conjunto de imágenes que representan el mundo externo y la imagen de nuestro cuerpo por intermedio de la cual nos relacionamos con el resto.

Bergson acepta decididamente el dualismo, pero con la condición de mantener la unidad; pero su manera de expresarse, algunas veces, al desarrollar su mismo pensamiento, hace creer como si quisiera establecer una desvinculación entre dos formas en que se desenvuelve la actividad psíquica. Siempre, él mismo, se plantea problemas que le dificultan llegar a la unidad. En el *empuje vital*, que constituye la evolución, tiene que explicar cómo el torrente de vida se desenvuelve, se diversifica y concreta en seres especiales. Dice: es que se le opone la materia. ¿Pero de dónde sale la materia? Hay dos principios: empuje vital y la materia que lo diversifica. La *materia* es un concepto *noumenal* que está en nuestra mente, es «*como una cinta cinematográfica que pasa por nuestra mente*». El mismo empuje vital se crea su oposición. Hay una corriente ascendente (*empuje vital*) y otra descendente (*materia*), ésta es como la ceniza, el residuo que queda de la primera.

En un trabajo mío para explicar esto, me valgo del símil de un río, del Delta. El propio *empuje vital* se crea el obstáculo que lo diversifica, y pasa por todos los seres, se individualiza en cada uno de nosotros, y conserva sin embargo esa unidad en el empuje eterno que lo lleva hacia delante.

Cientificismo crítico. Meyerson

Para comprender a Meyerson hay que comprender la posición del *Cientificismo crítico*, que se inicia como reacción contra el *Cientificismo ingenuo*, contra la posición naturalista que pretendía llevar una manera científica de ver las cosas, hacia la filosofía, que no veía en la filosofía más que una continuación de las ciencias, y cómo forzosamente la ciencia tiene que considerar el mundo objetivo —que es el que estudia— como algo sometido a la necesidad, forzosamente tenía que llevar esta suposición hasta el punto de tratar de eliminar todo lo que puede ser subjetivo, y por último al sujeto mismo. Por ejemplo, la psicología como ciencia natural tiende a eliminar al sujeto para estudiar todos los hechos psíquicos únicamente como hechos objetivos, enlazados por la causalidad física.

De ahí nace para la misma ciencia como una situación singular. La ciencia dice: yo establezco mis conclusiones por observación y experiencia; por el método inductivo me elevo de los hechos singulares a un concepto general y a reglas cada vez más amplias. Y bien, está en su derecho, pero cuando llega a cierta altura con sus reglas, repentinamente dice: estas reglas son absolutas, siempre tienen que realizarse; y no es solamente eso, sino que toma las reglas, les da forma abstracta y las expresa en fórmulas matemáticas, y como toda fórmula matemática, esas reglas adquieren un rigor extraordinario. Se les pregunta: ¿cómo es que con el método inductivo se encuentra una cosa necesaria? Todas las

conclusiones empíricas son *aleatorias*, valen mientras no surja un hecho nuevo que las desmienta; pero no es posible abarcar con esas conclusiones todos los hechos ocurridos y los que han de ocurrir. ¿Cómo está seguro el sabio de que se han observado suficientes hechos para establecer la fórmula necesaria? Imagínense cualquier ley, la de la Gravedad: Galileo haría veinte, treinta experimentos de la caída de los cuerpos, de pronto afirma que esta ley de la gravedad vale para todos los hechos, si hubiera efectuado, por ejemplo, diez experiencias más, quién sabe si se hubiera llegado a otra conclusión. ¿Por qué se dio por satisfecho con los que hizo? Entonces esta ley resulta para los hechos que hemos observado, pero si la regla no tiene más antecedentes que los empíricos, es aleatoria. Este argumento lo presenta el empirista inglés Hume. Según Locke, para quien la inteligencia es una tabla rasa, todo es de origen empírico, por consiguiente el concepto de *causalidad* también es de origen empírico. Hume dijo: si es de origen empírico, resulta aleatorio, nada más que una costumbre, no hay cómo demostrar que forzosamente exista la causalidad.

Este mismo argumento es el que recogen los críticos de las ciencias que les enrostran a los ingenuos el creer que han aprisionado los hechos naturales en sus esquemas, conceptos y leyes. Hay otro hecho de orden lógico: el mismo método inductivo está basado en el Principio de la Identidad. ¿Qué es una ley?, es la norma para una multiplicidad de hechos que están comprendidos por ese concepto; pero no es posible hacer eso sino en la suposición de que los hechos que se han de abarcar sean idénticos, no se podría abarcar en la misma regla hechos heterogéneos.

El Principio de identidad es fundamental para las ciencias, pero en la naturaleza no se producen dos hechos idénticos: el principio de la identidad es una simple abstracción. Sin embargo suponemos que hay una multitud de hechos idénticos y establecemos la regla que los comprende, aunque el hecho efectivo nunca sea idéntico a otro. De manera que ese principio de identidad —que es lo que da fuerza a las conclusiones generales— resulta una abstracción que no coincide con

el hecho efectivo, y que en lugar de dar fuerza a las conclusiones generales, les da un carácter esquemático.

Todas estas críticas empiezan a insinuarse a fines del siglo pasado, cuando el Positivismo fue perdiendo su autoridad, y que han ido desarrollándose hasta el momento actual en que el Cientificismo crítico ya se ha impuesto. Para nosotros la obra de Meyerson todavía es de actualidad. También este punto de vista científicista en parte está sobrepasado, pero eso no se podría afirmar en estos momentos, de una manera clara.

Deben tener presente que los científicistas no hacen más que la crítica de la verdad científica: son *epistemólogos*; ellos, salvo uno que otro (Haldan) no intentan, sobre la base que desenvuelven, hacer una construcción realmente filosófica, aunque de vez en cuando la insinúen porque un científicista que llegue a la necesidad de los hechos físicos o psíquicos como principio absoluto, que admita la contingencia, enuncia también la *libertad* como hecho opuesto. Pero tal no es el propósito de los científicistas: se reducen al terreno externo, necesario, en cuanto vienen a destruir la superstición de las ciencias, sin que ello importe un ataque a la ciencia en lo que tiene de real; pero atacan la creencia de que la ciencia interprete *toda* la realidad y que esa sea la única manera de interpretarla.

Este concepto de la necesidad en los hechos naturales, se afirma de manera poderosa en nuestro espíritu porque se expresa en fórmulas matemáticas. Pero no han faltado matemáticos que han hecho la crítica de la verdad matemática, y en parte, con resultados semejantes a los que hicieron la crítica de las verdades físicas. Lo que ha dado motivo a esta crítica de la verdad matemática, considerada como algo intangible, es en primer lugar lo que ya había hecho notar Kant: «la verdad matemática es puramente formal», las conclusiones matemáticas no resuelven una cuestión de hecho. Una operación aritmética cualquiera, supongamos un cálculo de interés compuesto, puede ser correcto, pero ignoramos si esa operación es ficticia o responde a la realidad; el cálculo matemático puede tener una base cierta que se da empíricamente, pero por el cálculo solamente no se resuelve nada, porque a su vez necesita de la confirmación empírica.

Los matemáticos ingenuos suelen traer el argumento de Leverrier: éste, dicen, por el cálculo determinó la posición de un planeta que no se conocía (Neptuno) hizo sus cálculos, señaló en un observatorio astronómico dónde debía estar y luego se encontró que coincidía con la realidad. Los matemáticos dicen: por el cálculo solo, se descubrió este planeta. No, en primer lugar se conocían los otros planetas y su posición respectiva, lo que le indujo a su cálculo fue que se habían observado ciertas perturbaciones en la órbita de un planeta que podía explicarse por la existencia de otros planetas, eran una serie de datos empíricos los que poseía, y sobre ellos realizó el cálculo que le resultó exacto. El mismo Leverrier pretende un ejemplo contrario: el planeta Mercurio también presenta perturbaciones enigmáticas que no han sido explicadas; con la hipótesis de un planeta intra-mercurial, aún más cercano al sol, realizó un nuevo cálculo que sería tan correcto como el otro, pero el planeta no se halló. Actualmente se toma la teoría de Einstein para explicar esas perturbaciones de Mercurio.

La verdad matemática no es más que una abstracción, por si sola ella no resuelve una cuestión de hechos (así la Ley de la Gravedad solo vale en el vacío). Esas fórmulas matemáticas que parecen tan exactas, en parte son también ilusorias; a esto se agrega en el siglo pasado el desarrollo de las matemáticas euclidianas: sobre la hipótesis de que las paralelas se cortan en el infinito, que existen más de tres dimensiones en el espacio; matemáticas que se han desarrollado de una lógica y correcta. Se ha llamado la atención sobre: por qué hemos de preferir las matemáticas euclidianas a las otras. Porque aquellas corresponden a nuestra intuición: vemos un espacio de tres dimensiones y no podemos imaginarlo de otro modo; que las paralelas no se cortan es axiomático, la intuición directa nos lo dice. Sobre eso se ha desarrollado la crítica de Poincaré con este resultado: Poincaré dice, los axiomas de las matemáticas euclidianas son convencionales, las preferimos porque son las que en parte dan mejor resultado, pero no podemos afirmar que sean más ciertas y seguras que otro sistema matemático. Es un ataque gravísimo, es poner en duda hasta las fórmulas matemáticas; mientras, permite suponer que podemos realizar la interpretación

cuantitativa de la naturaleza, aún por otros medios que las matemáticas habituales. Einstein ha realizado una tentativa en este sentido, porque opera con una magnitud de cuatro dimensiones, en lugar de tres, solo que la cuarta dimensión es un factor conocido: *el tiempo*; pero podría no estar dado en la intuición. Bergson hace grandes esfuerzos para demostrar que el tiempo geométrico no existe, es una construcción arbitraria nuestra.

Todos estos son motivos que han venido a poner en duda esas verdades científicas, hasta lo que para los científicos ingenuos era base de toda ciencia: el carácter absoluto de la ley. El criticismo ha sustituido el carácter de la necesidad simplemente por lo *probable* diciendo: efectivamente las cosas suceden así, pero podrían ocurrir de otro modo; solo afirmamos que probablemente seguirán realizándose así, pero con exactitud a la ley no se realizan jamás; el margen que tienen para separarse de la ley puede ser más o menos grande, y llegar hasta el punto de invadir la ley y decir que la ley no se cumple jamás, debido a que los hechos no son idénticos. Por ejemplo, la ley de la caída de los cuerpos es exacta, pero en el hecho, un cuerpo cae de manera distinta que otro. Entonces no queda más que afirmar la *probabilidad*.

Mach es un representante de esta crítica del científicismo en las ciencias exactas; además encara otro problema: el de *la sustancia*, y el que se relaciona con la verdad real que se verifica *en la naturaleza* (la física supone que hay un hecho objetivo) *y el sujeto*. Se pregunta: ¿cómo coincide el objeto con el sujeto en nosotros? Su conclusión es escéptica: sólo tenemos *sensaciones*, para nosotros las cosas se reducen a un haz de sensaciones, ni el sujeto ni el objeto constituyen una entidad real.

Poincaré, matemático, ha hecho la crítica de su disciplina.

La obra de Lord Haldan se titula: *El reino de la relatividad*, en el fondo trae todos estos argumentos para demostrar cómo el conocimiento científico es puramente relativo; pero como Haldan es inglés le pasa lo mismo que a Spencer, presenta la misma mentalidad aunque en posición filosófica completamente distinta. En Spencer, abriendo los *Primeros Principios* encontramos que habla de *lo cognoscible* y de *lo incognoscible*; separa lo *incognoscible* y dice: la ciencia (filosofía también es ciencia)

no tiene nada que ver con esto, pero queda la religión que es indispensable, porque el espíritu necesita sobrepasar la experiencia. Haldan, en el fondo, hace lo mismo: demuestra que todo nuestro conocimiento científico es relativo; la verdad científica es solamente una *interpretación* de la realidad; al *fondo* de la realidad no llegamos nunca, ahí queda el fenómeno religioso. Se diferencia de Spencer, en que Haldan desarrolla los fundamentos de este fenómeno religioso.

La obra de Meyerson, *Identidad y Realidad* es fundamental. Meyerson demuestra que existe una realidad, y que nuestro espíritu trabaja no solamente con el objeto de ejercer dominio sobre ella y ponerla a nuestro servicio, sino también con el afán de conocerla; al efecto, *racionaliza* la realidad; *racionalizar la realidad* quiere decir que tomamos esta realidad y la acomodamos a las exigencias lógicas de nuestra razón, pero sin que podamos imaginar ni remotamente, que en estos conceptos científicos o lógicos vamos a aprisionar la realidad ni construir otra cosa que esquemas. Con tal motivo Meyerson examina, de una manera analítica y pesada, todas las bases de la sistematización científica y de su esquematización, llegando rara vez a una conclusión sintética, su objeto es destruir las opiniones que corresponden a la fe absoluta en la verdad científica; pero no sustituye estos dogmas con otros, de manera que rara vez hace una síntesis: es de lo más prudente en sus conclusiones. Dice: debemos tener presente que lo que vamos a examinar no es la realidad sino nuestra concepción de ella.

En su libro Meyerson trae un índice muy desarrollado:

Ley y Causalidad

Realiza un examen de lo que los hombres de ciencia llaman *ley*, *causa*, es decir, los principios fundamentales de las ciencias. El de causalidad es lo que había examinado Hume.

Mecanicismo

Se ocupa de la concepción mecanicista del Universo con el objeto de demostrar que esta concepción, en sus últimas consecuencias resulta absurda, porque nos transforma en un mecanismo que se desenvuelve

sin objeto ni fin alguno, simplemente por el placer de desenvolverse; pero la concepción del mecanismo universal es consecuencia forzosa de la concepción científica.

Principio de Inercia

Es fundamental para la ciencia; supone que la inercia sería el punto de partida y no la actividad.

Conservación de la materia

Suponemos que la sustancia que una vez ha existido ya no puede desaparecer.

Conservación de la energía

Eliminación del tiempo

Unidad de la materia

Principio de Carnot

Se refiere al principio termodinámico según el cual las energías al transformarse y desenvolverse tienden hacia un equilibrio; nunca volvemos a conseguir desarrollar en su totalidad una energía que hemos empleado porque una parte se equilibra, de manera que permanece en estado latente y no podemos otra vez volverla a aplicar (aquí vienen las consecuencias de la *entropía* y demás). Meyerson critica el principio de Carnot por lo irracional, por el hecho de que la ciencia está operando con factores que en realidad no responden a un orden lógico.

La teoría no mecanicista

El sentido común

Después de las cuestiones físicas estudia nuestro conocimiento de los hechos físicos.

En el último capítulo de su obra recapitula los distintos puntos que trata: una de las principales conclusiones a que llega y a la cual da gran importancia —que yo no alcanzo a ver— es que después de haber hecho

la crítica del principio de causalidad se nos ofrecen una serie de inconvenientes porque no podemos explicarnos esta acción causal.

Una de las dificultades que estudia Meyerson es, por ejemplo, la acción a distancia: ¿cómo puede el sol ejercer acción sobre la Tierra? Para eso se inventó la teoría del éter. Meyerson estudia la cuestión de la causalidad y al ver las dificultades que presenta, trata de sustituir el concepto de *causalidad* por el de *legalidad*. Dice: hay una *legalidad*, pero la *causalidad* no la conocemos. Es una manera de disimular la conclusión escéptica. Y no afirma tampoco la legalidad efectiva en la realidad, sino que dice: nuestra razón opera con dos conceptos: *identidad* y *legalidad*, y con eso organizamos el Universo.

Puntos que toca en el último capítulo

La racionalización de lo real

Nosotros no conocemos lo real sino en la forma que le damos. El esquema positivista es quimérico, una ficción.

La certidumbre del sabio

El sabio encara los procedimientos que aplica al organizar sus conocimientos y los sigue instintivamente, sin hacer su análisis previo, es lo que Kant criticaba a la vieja filosofía. Después estudia «la fuente psicológica del error positivista»: es tomar por ley, por ejemplo, un principio como el de *identidad lógica*.

Las hipótesis como instrumento de trabajo

Considera lo indispensables que son las hipótesis, y sin embargo el valor completamente aleatorio que tienen: no viven sino hasta que un hecho las desmienta.

El acuerdo entre espíritu y fenómenos

De cómo nuestro espíritu condiciona el conocimiento que se adapta a la realidad, y hace el proceso inverso: adapta la realidad a nuestro conocimiento.

El acuerdo parcial con Kant

La naturaleza se pliega a la causalidad: ponemos la causalidad a la naturaleza y creemos que la naturaleza se ha sometido a este concepto.

Los errores de la causalidad

El método en las ciencias

La contradicción de las hipótesis: Thompson. Lord Kelvin, que acepta las hipótesis del éter, llega a la conclusión de que el éter es un metal más resistente, más denso que el acero, pero más difuso que el hidrógeno. La transmisión de las vibraciones exige que la sustancia transmisora tenga capacidad vibratoria como el acero, pero necesita que el acero esté difuso hasta los espacios intramoleculares, por lo tanto ha de ser más difuso que el hidrógeno, porque no opone resistencia alguna a los astros que lo cruzan y su órbita se desenvuelve en el tiempo normal.

En el fondo, la obra de Meyerson es una crítica negativa de la verdad científica, de los conceptos fundamentales de la ciencia.

La ciencia simplemente es una tentativa para racionalizar la realidad, pero no es de ninguna manera una interpretación exacta de la realidad. Entonces la necesidad no es absoluta, el probabilismo se insinúa. Los conceptos como causalidad y sustancia no consiguen darnos explicaciones acerca de qué es la realidad. Tenemos que conformarnos con aceptar el principio de *identidad* y el de *legalidad* como elementos de sistematización, pero sin querer aplicarlos a la misma naturaleza.

BREVE SEMBLANZA DEL DR. ALEJANDRO KORN*

1. Sus inicios

El Dr. Alejandro Korn nació en San Vicente, República Argentina el 3 de mayo de 1860.

Hijo de Carlos Adolfo Korn, médico y militar alemán preparado para acciones bélicas, se negó a participar en la represión de una huelga de trabajadores textiles durante las revoluciones sociales de 1848. Condenado a muerte, huyó a caballo a Suiza, donde finalmente estudió medicina y emigró a Argentina, afincándose en San Vicente donde fue médico del pueblo y Juez de Paz; también contribuyó a la construcción de un molino harinero y la prolongación de medios de transporte. Cuando sucedió la epidemia de cólera —época del 70 del siglo XIX— su intervención profesional le valió una medalla y honores del gobierno nacional encabezado por Sarmiento, en recompensa por su infatigable y meritoria tarea en Buenos Aires y sus alrededores. En este clima de valores familiares y sociales, se educó el que sería *Filósofo de la Libertad Creadora*, siendo el primero de ocho hermanos.

Cultivó, como toda su familia, el idioma alemán como lengua corriente, y estuvo vinculado a la colectividad protestante evangélica alemana de Buenos Aires, donde fue bautizado en 1862.

* Síntesis biográfica extraída del libro *Alejandro Korn y su entorno* del ingeniero Carlos José Rocca. La Plata, 2001.

2. Sus estudios y vida personal

Cursó sus estudios primarios con maestros particulares en San Vicente y aprendió alemán y latín en su hogar. A los 12 años se trasladó a Buenos Aires donde aprobó el secundario e ingresó a la carrera de Medicina.

Se graduó de Médico en 1882 —a los 22 años— con una tesis sobre «Locura y crimen». En ese tiempo ganó su sustento traduciendo obras y comentarios para el *Anuario Bibliográfico de la República Argentina* que dirigía Alberto Navarro Viola. Luego se instaló en General Paz (Ranchos), a pocos kilómetros de San Vicente y Brandsen, lugares en que desarrolló sus actividades profesionales por algún tiempo. Casó con María Villafañe, y tuvo siete hijos, tres de los cuales murieron tempranamente; sus hijos Adolfo y Guillermo tuvieron actividades relevantes dentro de la ciudad de La Plata.

3. Actividad Profesional

En 1897, fue nombrado Director del Hospital Melchor Romero —fue su cuarto director— siguiendo a Julio Darnet en el establecimiento creado por el Dr. Dardo Rocha en 1883, como Hospital Barraca, a 10 kilómetros de La Plata, en un predio de 80 hectáreas y según edificio proyectado y construido por Pedro Benoit del Departamento de Ingenieros de la Provincia. Bernardo de Udaondo le incorporó otras cuatro chacras, y a sugerencia de Korn, concretó las Colonias Agrícolas para alienados, primeras en su género en la Provincia de Buenos Aires, y quizás en América Latina, al inaugurar la llamada «labor-terapia». Era la época en que los directores disponían de casa y servicios propios dentro de los establecimientos hospitalarios, campana y bandera que anunciaba su presencia y otros signos de reconocimiento a su alta jerarquía.

El Hospital Romero se prestaba, por su gran extensión, su parquización y disposición de salas y colonias agrarias a ser muy significativo en su género, y gracias a una gestión del Dr. Korn, llegaba

hasta allí una extensión ferroviaria para el acercamiento de materiales y productos destinados al autoabastecimiento. Estuvo activamente presente en todas las tareas, muchas de las cuales cumplió con sus propias manos, como la plantación de árboles y la quema de viejos galpones que sirvieron como albergue de enfermos contagiosos.

Permaneció en el Establecimiento hasta su jubilación, asistiendo al crecimiento del Hospital Abierto, las Colonias Agrícolas, el «Open Door» y el Pabellón de Admisión, bajo su atención directa, con la colaboración de su hermano el Dr. Mauricio A. Korn, una de cuyas salas lleva en la actualidad su nombre.

4. Campo social

Korn se destacó principalmente por su actividad en varios clubes y en especial en Gimnasia y Esgrima de La Plata, donde llegó a ser presidente antes de la era del fútbol profesional. Logró, junto a otros amigos, la concesión de la manzana de 1 y 47 para su primer campo de deportes al aire libre, lugar de las primeras concentraciones deportivas y masivas de la nueva ciudad en febril crecimiento.

5. Actividad profesional

La actividad profesional del Dr. Alejandro Korn, puede seguirse por el informe del Dr. Rubén Córscico, «La actividad psiquiátrica de Alejandro Korn», publicado en la *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, mayo/agosto de 1960; por algunos trabajos del Dr. Ángel Poncio Ferrando, quien lo secundó en sus tareas y por referencias del ex Presidente de la UNLP Dr. Roberto Ciafardo en su trabajo «Alejandro Korn, alienista eminente» en la *Revista de la UNLP*, 1962, además de los archivos salvados de algún incendio y varios traslados en el citado Hospital.

Pero fue el Dr. Torchia Estrada quien trató más tarde con pulcritud científica y detenimiento, en su obra *Alejandro Korn, Profesión y Vocación*,

en los capítulos referentes «La Tesis de 1883» y «Balance de la primera Profesión» no solo la vasta tarea de Korn, iniciada en *Locura y Crimen* sobre la base de sus observaciones como practicante de la Penitenciaría, durante dos años y medio, sino los informes psiquiátricos que elevara ya en la Dirección del Hospital y los nuevos caminos de recuperación y tratamiento que estimaba más conducentes para los enfermos.

El Dr. Alejandro Korn, fue uno de los fundadores de la Sociedad Médica de La Plata y Presidente de su Comisión Organizadora en 1910.

6. Actividad docente

José N. Matienzo, Decano de Filosofía y Letras de la UBA lo llevó a la Cátedra de Historia de la Filosofía, en 1906, llegando a ser Decano de la misma Casa en 1918.

Colaboró en la fundación y organización del Colegio Nacional y en la Universidad Provincial, siendo profesor de Anatomía en el Primero –entre 1888 y 1896– y miembro del Consejo Superior de la Universidad y Vicerrector de la misma entre 1903 y 1904, durante las pos-trimerías del rectorado del Dr. Dardo Rocha.

En el campo de la Docencia, que abrazó temprano y desde el Colegio Nacional, Korn llegó a acompañar al Dr. Dardo Rocha como Vicerrector de la Universidad Provincial –ya en su etapa agónica– no tanto por falta de presupuesto, sino por la hostilidad de la Nación en el reconocimiento de la validez nacional de los títulos expedidos en La Plata.

La acción desarrollada en la docencia universitaria en el campo de la Filosofía, primero en Buenos Aires y luego en La Plata, le dio trascendencia continental, llegando a conformar una verdadera Escuela de Filosofía.

Desde 1906 ocupó la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, como profesor suplente del Dr. Keiper, y en 1909 ocupó la titularidad, además de dictar en la misma Facultad, las cátedras de Ética y Metafísica.

En la Universidad Nacional de La Plata fue titular de Historia de la Filosofía, siendo famosas sus polémicas con Alfredo Calcagno y

Víctor Mercante, pedagogos aferrados a corrientes científicas, entonces en auge entre nosotros.

El Movimiento Reformista del 18, al que rescatara de sus ímpetus revolucionarios provenientes de Córdoba, tuvo en Korn su exponente más lúcido y quien le diera relevancia intelectual tanto en Buenos Aires como en La Plata. Puede afirmarse que la Reforma Universitaria lo tuvo como su ideólogo principal, en cuanto a la revisión de los planes de estudio y mejoramiento de la enseñanza; por la introducción de modernos conceptos que motivaron críticas acerbas de pedagogos y científicos, con quienes polemizó desde revistas y periódicos, con afán constructivo, pero sin concesiones aún para destacados amigos y colegas. Su posición lo llevó a hacerse cargo de la Universidad en 1919 –a instancias de los alumnos– destacamos esto especialmente, y luego de integrar una terna con José Ingenieros y Julio V. González, siendo el primer Decano elegido con la participación de los alumnos.

El Dr. Alejandro Korn inició en esos años, gestiones para la creación de la Escuela de Obstetricia, novedad que impulsó en una comunidad que crecía aceleradamente por el alud inmigratorio, satisfaciendo así una verdadera necesidad, a través del Hospital Público.

Prosiguió en la Universidad hasta 1930, en que se acogió a la jubilación, pero su pasión por la enseñanza no declinó, ya que como Juan B. Justo –a quien consideró Maestro– reinició la tarea ahora en locales populares y obreros y en el «Colegio Libre de Estudios Superiores» de Buenos Aires, que fundó junto a Aníbal Ponce, Roberto Giusti, Carlos Ibarguren y Eduardo Holmberg, relevantes personalidades de la cultura argentina, que por más de una década mantuvieron la alta tribuna de la educación popular, libre de la intervención del Estado.

En 1924, había concretado para *Verbum* la Revista del Centro de Estudiantes de Filosofía de Buenos Aires, su ensayo «La Libertad Creadora» con el que afirmaba su camino al socialismo ético, ratificado con otros escritos de esos años. En su paso por el Socialismo, alcanzó a darle una definición moderna, democrática y coherente, al rescatarlo de sus búsquedas y utopías políticas, que lo llevaron, en sus primeros años, a exageraciones.

7. Actividad política

En 1894, poco antes de su nombramiento en el Melchor Romero, Korn había sido elegido diputado provincial por el Radicalismo, cargo que renunció un tanto insatisfecho de hurgar en expedientes de quiebras del Banco Hipotecario de la Provincia, que en ese tiempo trataba la Cámara y donde aparecían no pocos conocidos complicados con la crisis que ocasionó su derrumbe del 90.

En sus años avanzados, llegó al Socialismo de Juan B. Justo y Nicolás Repetto, atraído por una juventud inconformista de la que nunca se apartó y donde siempre se sintió cómodo y reconocido.

La historia argentina, registra el caso poco frecuente en Argentina que, electo Convencional Constituyente para la reforma de la Constitución de la Provincia de Buenos Aires, en 1934, renunció silenciosamente a la banca —junto a otro romántico de la política, el Dr. Alfredo L. Palacios— en tácita condena al fraude que estimaba, viciaba la elección.

8. Obra filosófica

La difusión del pensamiento de Alejandro Korn, en buena medida se debe a su sucesor en la cátedra universitaria, el Dr. Francisco Romero quien, en numerosos trabajos, detalló su actividad docente; y al Dr. Eugenio Pucciarelli, médico y filósofo de larga trayectoria, que con prolijidad y erudición le dedicó estudios especiales haciendo un profundo análisis a la obra capital del Filósofo: *La Libertad Creadora*.

Dice el Dr. Romero en su esbozo biográfico:

Disertaba con tal interés, con tan hondo dominio de los temas más complicados y más abstrusos, con un don tan admirable de claridad de síntesis, con tal arte de exposición, que su auditorio le oía con avidez, porque su palabra trasuntaba ese calor de cosa vivida, de riqueza

humana, sin la cual el pensador o el escritor pueden asombrarnos por cualidades, más no sujetarnos a lo que debe revestir, aunque sea momentáneamente, el prestigio de la verdad hallada.

A esas condiciones de excelencia, de preparación completa, añadía el Dr. Korn, el rasgo humorístico, de linaje germánico, en que se escondía siempre una reserva ideológica o un pliegue de alma no conformista!

Es interesante rescatar la opinión del Dr. Juan José Arévalo, el ex presidente guatemalteco, que lo frecuentó en sus años de estudiante en La Plata, describiéndolo como maestro por antonomasia «que a la manera socrática, profesaba en la cátedra, como en la tertulia familiar, la misma pasión, abordando temas de su tiempo con real versación de erudito».

Designado como Filósofo de América por sus pares, puede calibrarse la penetración de su ideario filosófico en tan dilatado territorio, donde contó con numerosos discípulos y seguidores.

9. Otras inclinaciones intelectuales

Su preocupación por la Historia y la Literatura –atestiguada en su poblada biblioteca– lo llevó desde joven a acumular conocimientos que facilitarían su exitosa carrera de crítico y polemista de nota.

Escribió varios poemas, todos en alemán, que María de Villarino los juzgó como reflejos de un mundo interior inconformista y siempre buceador de nuevos horizontes. *Cinco sonetos religiosos* fueron comentados elogiosamente por Vicente Fatone, mucho después de la muerte del filósofo.

Su pulida y rica prosa, maciza y sin barroquismo, lo ubica entre los grandes escritores argentinos por la sencillez de su estilo y la madurez en el tratamiento de grandes temas, síntesis lograda por escasos hombres.

Sus estudios de Historia, en especial sobre la evolución de las ideas en Argentina, le proporcionaron la satisfacción de varios escritos considerados hoy entre los clásicos, para la investigación y el conocimiento profundo de la conformación del ser nacional.

10. El Homenaje de sus amigos

A un año de la muerte del Dr. Alejandro Korn, amigos y seguidores del Filósofo, fundaron en La Plata, el 14 de noviembre de 1937 la Universidad Popular Alejandro Korn. Entre sus objetivos figuraban la enseñanza, la investigación acerca de teorías sociales y problemas argentinos; la difusión de la cultura general; el cultivo de las artes a través de todas sus manifestaciones; la cultura física y la cultura integral de la mujer.

Entre sus fundadores estuvieron el Dr. Arnaldo Orfila Reynal, principal propulsor y Secretario General de la Institución por más de una década. El Prof. Luis Aznar; la Prof. Delia Etcheverry; los ingenieros Carlos Bianchi, Aquiles Martínez Civelli y Juan Sábato (después, Rectores de la UNLP los dos primeros). Las profesoras Amanda Lapachet y Amalia Sánchez Garrido. Los doctores Carlos Sánchez Viamonte y Eugenio Pucciarelli. El profesor Segundo Tri. Los doctores Pedro A. Verde Tello, Juan Manuel Villareal y José Ernesto Rozas. Los señores Guillermo Korn, Mario Sciocco, Alfredo Fernández Leys, Raúl Amaral, Pedro C. Rocca, María Satostegui, Rosita Cusminsky, Marcelo Reigstein, Beatriz Vila, Ernesto Domínguez, Mario Botella y Mario Sibretti.

Adhirieron a la iniciativa seguidamente los doctores Mario Bravo – Senador Nacional en ese entonces– Pedro Enriquez Ureña, Ezequiel Martínez Estrada, Francisco Romero, Francisco Ayala (exiliado de la República Española y más tarde Premio Cervantes de España), Américo Ghioldi y Delfina Domínguez Varela, Alfredo L. Palacios, Nicolás Repetto y una pléyade de personalidades de todos los sectores políticos y sociales, muchos de los cuales ocuparon las cátedras que de inmediato se organizaron. La tarea de UPAK fue muy importante y variada, y puede consultarse en distintas publicaciones.

11. Síntesis

Puede sintetizarse la vida del Dr. Alejandro Korn, diciendo que fue un hombre libre, comprometido con el medio en que actuaba, que nunca eludió sus responsabilidades de pronunciarse sobre los problemas cotidianos, a pesar de su gran vuelo intelectual que podría ubicarlo en alturas menos comprometidas con la realidad tangible y dolorosa, moneda corriente de todos los tiempos para los más pobres y necesitados.

Un análisis riguroso de su biblioteca personal, revela su apego a los textos alemanes, llenos de acotaciones suyas: también por pensadores y novelistas sociales franceses y finalmente por los volúmenes de Alberdi (32 volúmenes); López y Echeverría (10 y 5 volúmenes); Sarmiento (53 volúmenes); Saldías; Avellaneda y otras de índole histórica de nuestro país, completan parte los 3.500 volúmenes entregados a la Biblioteca pública por sus descendientes, según nos recuerda Carlos G. Hermida.

Murió en La Plata, el 6 de octubre de 1936, rodeado de amigos y familiares y con plena lucidez del tránsito hacia lo desconocido. Pocos momentos antes, consciente del fin de su vida, alcanzó a invitar a un brindis de despedida, en medio de la desazón de quienes lo acompañaban.

Un cuadro depositado en la Sala que lleva su nombre, en la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de La Plata, ilustra sobre el particular, de manera elocuente.

LIBROS Y PUBLICACIONES

El profesor Enrique Anderson Imbert le dedicó numerosos trabajos destacables, algunos en el extranjero, referidos a la Estética de Korn y su producción literaria.

Diversos trabajos de su autoría y sobre su obra fueron publicados en: periódico *La Vanguardia*, *Revista Socialista*; «Juan B. Justo y el Colegio Libre de Estudios Superiores»; Actas del Club Gimnasia y Esgrima de La Plata; Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados; Concejo Municipal de La Plata.

Augsburger, Silvia (2006). «Proyecto de Resolución de Publicación Obras Completas de Alejandro Korn, en el 70° Aniversario de su fallecimiento», Cámara de Diputados de la Nación.

Bianchi, Carlos (1963). «Ámbitos Culturales Platenses», Facultad de Humanidades.

Ciafardo, Roberto (1962). «Alejandro Korn, alienista eminente», en *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, N.º 16, 177. Discurso Homenaje en el Melchor Romero 26-7-1961 en el acto de imposición del nombre al servicio anexo a la Cátedra de Psiquiatría de la Facultad de Medicina de la UNLP.

Corbière, Emilio (2005). *Un hombre en la Reforma Universitaria: Alejandro Korn*. Perfiles.

- Córsico, Rubén (1960). «La actividad psiquiátrica de Alejandro Korn», *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, N.º 11, 77 y siguientes.
- Durquet, J. M. (1919). *Memoria Oficial* [sobre su actividad en el Hospital M. Romero].
- Farré, Luis (1958). *Alejandro Korn y la filosofía de la libertad (1860-1936)-50 años de filosofía en Argentina*, Buenos Aires, Peuser.
- Korn, Alejandro (1918). «Socialismo ético». *Cuadernos del Colegio Novecentista de Buenos Aires*.
- _____ (1920). *La Libertad Creadora*, Buenos Aires, Editorial Claridad.
- _____ (1924). *La Libertad Creadora*, en *Verbum*, Revista del Centro de Estudiantes de Filosofía de Buenos Aires.
- _____ (1931). «De San Agustín a Bergson-Hegel», en *Revista de Letras*, Biblioteca Nacional de la República Argentina.
- _____ (1934). *Apuntes filosóficos*, (s/d).
- _____ (1936). *Influencias filosóficas en la Evolución Nacional*, Editorial Claridad. Prólogo del profesor Luis Aznar.
- _____ (1936). *Obras Completas*, Editorial Claridad.
- _____ (1962). *Juan Pérez*, novela costumbrista. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- _____ (1963). *Incipit Vita Nova*. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- Korn, Inés (1960). *Alejandro Korn, mi padre*, Universidad Nacional de Córdoba.
- Massuh, Víctor (2002). *Nuestra América. Resistencia de una utopía*. Córdoba, Editorial Alejandro Korn.
- Pucciarelli, Eugenio (1963). *La idea de la libertad en Alejandro Korn: La libertad creadora*. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- Rocca, Carlos José (2001). *Alejandro Korn y su entorno*. La Plata, Universidad Popular Alejandro Korn.
- Rocca Lentini, María Carmen (1997). *Alejandro Korn, Vicerrector de la Universidad de La Plata*. Edición N.º 29 de Universidad Popular Alejandro Korn, con motivo del Centenario de la Fundación de la Universidad Provincial, 1897-1997.

- Romero, Francisco (1952). *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal.
- Romero, Francisco (1960). «En el Centenario del Nacimiento de Alejandro Korn», *Revista de la Universidad de La Plata*, N.º 11, 175.
- Torchia Estrada, Juan Carlos (1986). *Alejandro Korn, Profesión y Vocación*, Editorial Universidad Autónoma de México, Colección América, Vol. 14 [Capítulos referentes a «La Tesis de 1883», «Balance de la primera Profesión», con análisis e informes psiquiátricos que elevara a la Dirección del Hospital y los nuevos caminos de recuperación y tratamiento que estimaba más conducentes para el enfermo].
- Valoraciones* (s/f). Revista - Talleres Gráficos Alberdi.
- Vasallo, Ángel [discípulo de Korn] (1949 y 1963). *Presentación de Alejandro Korn, filósofo*, Editorial Losada.
- Vázquez, Juan Adolfo (1963). *Antología Filosófica argentina del Siglo XX*, Eudeba.
- Zalazar, Daniel (1971). *Libertad y creación en los Ensayos de Alejandro Korn*. Buenos Aires, Noé. Premio Fondo Nacional de Las Artes.

Esta edición de 500 ejemplares
se terminó de imprimir en Estudiocentro,
Bolívar, Buenos Aires, Argentina,
en el mes de mayo de 2012.



Afortunadamente se han conservado las clases dictadas por el filósofo Alejandro Korn desde la cátedra universitaria, y hoy salen a la luz en el presente volumen.

Estas Lecciones de Filosofía Contemporánea completan su obra, y reúnen las características de solvencia pedagógica y tono coloquial, aptitudes que caracterizaron su personalidad según testimonios de su tiempo, e invitan a ser leídas no solo por especialistas, sino por el público en general, ya que el filósofo habla a sus alumnos que se estaban formando en el pensamiento filosófico, de manera llana y amena diferenciándolos de los especialistas con los que podía abrir debate. Aborda el análisis del Positivismo, de Comte, de Spencer, de Bergson, y de Croce, entre otros temas de filosofía contemporánea, y asimismo analiza la influencia del Positivismo en nuestro país.

El Ateneo Popular Alejandro Korn y la Universidad Nacional de La Plata, aúnan esfuerzos para la publicación del presente volumen que de este modo pasa a integrar el patrimonio cultural nacional, con la idea señera de descubrir otra faceta de la personalidad y originalidad de uno de los pioneros de la enseñanza de la filosofía en Argentina.

El profesor Pedro Henríquez Ureña, que integraba en 1936 el Foro Europa-América Latina, en esos momentos en Buenos Aires, al enterarse de la muerte de Alejandro Korn, decía: "El hombre a quien ahora despedimos, era una de las más altas inteligencias de América y uno de sus maestros de saber y virtud".

ISBN 978-950-34-0830-8



9 789503 408308

