



OBRAS COMPLETAS DE KORN

BIBLIOTECA DE OBRAS COMPLETAS
VOLUMEN 3



EDITORIAL CLARIDAD, S. A.
DIRECCIÓN GENERAL: ANTONIO ZAMORA
OFICINAS: SAN JOSÉ 1621 AL 1645. -- BUENOS AIRES

Alejandro Korn

OBRAS COMPLETAS

Presentadas por

FRANCISCO ROMERO



BUENOS AIRES

Primera edición, junio de 1949



La compilación, ordenación e índice alfabético de personas, lugares, obras, siglos y temas principales de estas *Obras Completas* de Alejandro Korn han sido realizadas por *Luis Aznar* y *Guillermo Korn*.



Derechos de edición y presentación reservados
Conforme a lo dispuesto en la ley 11723
Impreso en la Argentina - Printed in Argentine
Copyright by EDITORIAL CLARIDAD, S. A. in 1949

I N D I C E

<i>Advertencia</i>	7
<i>Alejandro Korn</i> , por Francisco Romero	9

I. FILOSOFIA EN LA ARGENTINA

<i>Referencias</i>	28
Filosofía argentina	29

INFLUENCIAS FILOSOFICAS EN LA EVOLUCION NACIONAL

<i>Introducción</i>	43
I. — La Escolástica	45
II. — La Filosofía Moderna	80
III. — El Romanticismo	117
IV. — El Positivismo	146
Francisco Bilbao y José Manuel Estrada	190
Nuevas Bases	197

II. ENSAYOS FILOSOFICOS

<i>Referencias</i>	207
<i>Advertencia</i>	208
<i>Incipit Vita Nova</i>	209
<i>La Libertad Creadora</i>	213
Esquema gnoseológico	245
El concepto de ciencia	250
Mi filosofía (Carta abierta al doctor Alberto Rougés)	263
Axiología	267
<i>Apuntes Filosóficos</i>	299

III. FILOSOFOS Y SISTEMAS

<i>Referencias</i>	344
Corrientes de la filosofía contemporánea	345
Einstein y la filosofía	364
Pascal	371
Introducción al estudio de Kant	379
Kant	387
Herman Keyserling	394
Spinoza	397
Croce	402
Bergson	415
Bergson en la filosofía contemporánea	427
Hegel	435
San Agustín	456
La filosofía del Derecho	465

EXPOSICION CRITICA DE LA FILOSOFIA ACTUAL

I. — La regresión metafísica	473
------------------------------------	-----

II. — Problemas de la filosofía	482
III. — Una posición argentina	494

IV. SOCIALISMO ETICO

<i>Referencias</i>	502
Socialismo ético	503
Juan B. Justo	506
Del mundo de las ideas	508
Paradojas	516
Jean Jaurés en Buenos Aires	519
Hegel y Marx	529

V. CRITICA Y POLEMICA

<i>Referencias</i>	588
Groussac	589
El porvenir de la filosofía	592
Evolución de las ciencias en la República Argentina	603
La psicología	608
La teoría del conocimiento	613
Historiografía argentina	616
La logística	622
Don Segundo Sombra	626
Política cultural	628
El problema religioso	635

VI. REFORMA UNIVERSITARIA

<i>Referencias</i>	652
Discurso del decanato	653
La reforma universitaria	658
La reforma universitaria y la autenticidad argentina	662
Contenido ideal de la reforma	665
Incomprensión	667
La reforma y nuestra crisis histórica	669
Movimiento de la juventud	672
La contrarreforma	673
El intelectómetro	681
Exámenes	684
Más sobre los exámenes	687
En el décimo aniversario	690
La Universidad ha fracasado	693
Necesidad de la reforma universitaria	696
Despedida de la cátedra	708
Esquema para un discurso	711

VII. EPISTOLAS Y DIVULGACIONES

<i>Referencias</i>	714
A un neófito	715
Filosofía quichua	718
Epístola al Cocobacilo	725
Sobre la teoría de los valores	729

A D V E R T E N C I A

A la EDITORIAL CLARIDAD le ha correspondido el honor de divulgar en el Continente los escritos de Alejandro Korn, el filósofo argentino de quien Pedro Henríquez Ureña dijo que fué un maestro de la estirpe de Hostos y de Varona. En 1935 él mismo nos entregó los originales de sus APUNTES FILOSÓFICOS, que dedicó «a los compañeros en la lucha redentora». Esta armoniosa síntesis de su pensamiento posee una tan limpia eficacia didáctica, que CLARIDAD ha resuelto publicarla de nuevo, además de en esta edición de obras completas, en un volumen suelto, adecuado para los profesores y estudiantes. En 1936, al momento de su muerte, Alejandro Korn esperaba las pruebas de las INFLUENCIAS FILOSÓFICAS EN LA EVOLUCIÓN NACIONAL, a las que se proponía agregar un epílogo, de cuyo borrador forma parte el fragmento sobre Bilbao y Estrada que se incluye en este volumen.

Con devoción filial fueron luego preparadós los tres tomos restantes que, con los antes citados, constituyeron la primera edición de sus obras publicadas por CLARIDAD, ya que hasta entonces esos ensayos y artículos permanecían dispersos en revistas y folletos de corto tiraje o en ediciones privadas. Posteriormente la Universidad de La Plata le consagró tres volúmenes de homenaje, aparecidos de 1938 a 1940, que en la actualidad se encuentran agotados lo mismo que los anteriores de CLARIDAD.

La presente edición es más completa que las precedentes, pues recoge trabajos tales como HEGEL Y MARX y los que se refieren al movimiento de la Reforma Universitaria, así como diversas glosas, comentarios, epístolas y versiones. Por su sentido polémico y con frecuencia humorístico, estas nuevas páginas ayudan a comprender la personalidad de Alejandro Korn y complementan sus escritos fundamentales, que, con ser admirables, no compensan para quienes lo trataron aquel vivo sentimiento de la amistad y el diálogo propios de su inolvidable magisterio.

La EDITORIAL CLARIDAD se enorgullece de persistir en la difusión del pensamiento de nuestro filósofo, presentando esta nueva edición popular que aspira a servir el reiterado anhelo de quien se propuso «tener un puente entre la cátedra y la vida». En el prólogo de Francisco Romero, amigo entrañable y continuador de Alejandro Korn en el rectorado de las disciplinas filosóficas en nuestra América, encontrarán los lectores, con la valoración actual del maestro, un rumbo seguro para adentrarse en el estudio de sus obras y en la comprensión de su gran espíritu.

EDITORIAL CLARIDAD.

ALEJANDRO KORN

(1860-1936)

...el hombre del cual podemos decir con razón que, entre todos los de su tiempo que nos fué dado conocer, era el mejor, el más sabio y el más justo.—Platón, Fedón.

Alejandro Korn nació en San Vicente, provincia de Buenos Aires, en el año 1860. Estudió medicina en la Universidad de Buenos Aires, doctorándose a los 22 años; ejerció la profesión en distintos lugares, y en 1897 fué designado director del hospital provincial de alienados «Melchor Romero», cargo que abandonó para jubilarse en 1916, dejando desde entonces la práctica profesional.

Al lado de la actividad médica desempeñó cargos docentes desde 1888, año en que comenzó a enseñar anatomía en el Colegio Nacional de La Plata. En la enseñanza superior de la filosofía se inició en 1906, como profesor suplente de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires; cátedra que llegó a ocupar como titular en 1909. Dictó también, hasta su jubilación como profesor universitario en 1930, la cátedra de Gnoseología y Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, y la de Historia de la Filosofía en la Facultad de Humanidades de La Plata.

Así como la significación total de Alejandro Korn sobrepasa con mucho su actividad filosófica y hay que estimarla sobre todo atendiendo a los extraordinarios valores personales que encarnó, así también su significación estrictamente filosófica rebasa su obra escrita y debe ser considerada en toda su vida de pensador y de docente, en la que la tarea del escritor fué una ocupación casi incidental. Aunque no hubiera escrito una sola página, Korn seguiría siendo uno de los mayores pensadores nuestros por la austera voluntad de verdad, por el saber y el rigor crítico con que encaró los problemas de la filosofía, por su admirable capacidad para ir al fondo de las cosas y para relacionar cualquier tema con las cuestiones últimas. Para eliminar desde el comienzo posibles malentendidos en la apreciación de una personalidad, conviene empezar preguntándose cuál era su manera natural de expresarse, de realizarse; proceder de otro modo incluye el riesgo de tomar por esencial lo accesorio y de ver al hombre bajo una luz falsa. Korn se manifestaba ante todo en la faena cotidiana, en la cátedra, en la conversación, en la incitación cordial, en la confortación viril, en todas esas suertes de suprema docencia que ejercita en cada instante, con cada pa-

labra, con cada gesto, el hombre superior. Su pensamiento, profundamente trabajado, buscaba de preferencia el cauce oral, más adecuado a su índole que la expresión escrita. Su meditación no estuvo nunca sujeta a plan ni horario, sino que se desarrollaba con continuidad, como un modo de ser y no como una actitud asumida de intento. No pensaba para escribir, sino que escribió porque antes había pensado larga e intensamente. La escritura fué para él una actividad subsidiaria, apenas el recurso para fijar los resultados, no la corriente misma de sus meditaciones. Sus escritos filosóficos no agotan la riqueza de su pensamiento, por lo mismo que éste se desenvolvió ajeno en principio a la intención de ir condensándose en libros. Muy valiosa su producción filosófica, hay que poner sobre ella la figura ejemplar y magnífica del pensador que la deja tras sí. Quienes en lo sucesivo hagan el balance de esta época de la cultura argentina y de la americana, deberán abarcar, más allá de los escritos de Korn, al hombre de excepción que los produjo, porque una cultura no es un muestrario de cosas —aunque sean cosas en las que palpita el espíritu— sino un conjunto solidario de hombres en lucha por la colonización espiritual del mundo.

Cierta dirección vertical del pensamiento puede ser uno de los criterios más seguros para juzgar las calidades de un entendimiento. Hay quienes piensan hacia abajo, como si la gravedad terrestre fuera para ellos el resorte decisivo; son entendimientos sometidos a la ley de Newton, siempre propensos a la caída. Para otros no rige la segunda mitad del enunciado newtoniano; parecen ignorar la proximidad de las masas y advertir únicamente la magnitud. Son inteligencias nobles, orientadas hacia arriba, hacia las estrellas. De éstos era Korn, y tal propensión consustancial suya debe ser consignada como uno de sus rasgos determinantes. Se respiraba en su proximidad un aire limpio y estimulante, una atmósfera de altura. Y su natural elevación no era un idealismo laxo, ignorante o negador de la realidad. Tenía el gusto, acaso la pasión de los hechos; pero no se quedaba en ellos. De los hechos saltaba a los principios, de la cotidianidad a la perennidad. Por su espontáneo modo de ser, por su educación científica, también quizás porque era capaz de descubrir en cada transitoria instancia latencias de universalidad, Korn amaba los hechos y en ellos se recreaba. Frequentó la ciencia natural y la historia; leía de continuo memorias, en una apetencia histórica que sólo se satisfacía en la fuente más viva e inmediata. Pero este hombre, cuyo saber de realidades sorprendía, estaba a mil leguas de parecer un erudito. Su saber estaba todo él organizado; más aún, funcionalizado, convertido en experiencia, en el más alto sentido de la palabra: una experiencia luminosa, que nada tenía que ver con el saber práctico, lamentable a veces, que suele designarse con el mismo término; que era acaso su negación o su contrario. En el plano intelectual, las comprobaciones se ordenaban en él en perspectivas amplísimas, en vastos cuadros jerárquicos. En el orden moral,

atemperaba la severidad insobornable del juicio ético con una tolerancia que nunca llegaba a confundir la explicación con el perdón. Poseía la veracidad radical de los que no sólo dicen la verdad, sino que no pueden dejar de decirla; los que le conocieron a fondo sabían que tras cada palabra suya estaba todo su ser respondiendo de ella. Practicó la amistad con la asiduidad de los que se dan por impulso incontenible, por abundancia interior. Y al realizar así una exigencia propia de su naturaleza, contribuía al enriquecimiento de los demás. El trato amistoso, como las otras dimensiones suyas, era en él generosidad y elevación. La intimidad, por más que progresara, por más que se acendrará en un comercio de muchos años, nunca desfallecía en una familiaridad trivial. Aunque estaba pronto a cualquier espiritual auxilio, se guardaba de invadir el recinto ajeno, y era conmovedor ver cómo su cordialidad se fijaba ella misma un límite, que era el del respeto a los demás y a sí mismo. Para Korn la amistad no era diversión o entretenimiento, ni juiciosa colocación del capital con la mira de cobrar a su tiempo los intereses. Era la actitud natural en un noble y afectuoso espíritu hacia los que sentía próximos; el intercambio sobre el fondo de una contenida ternura y entre los hitos infranqueables de una delicadeza y de una libertad que respetaba en los demás antes de que nadie para sí la reclamase. Se le admiró y se le amó, y los que le rodearon y conocieron de cerca no separaban en su relación con el maestro la admiración del amor. Atraía en torno suyo y fué como un principio organizador que estimulaba la convivencia en una armonía de voluntades y entusiasmos cuyo centro era. Amigos y discípulos se congregaban a su alrededor en sociedad amistosa y grata, en una especial manera de coincidencia que sólo es posible cuando le sirve de polo una personalidad excelente y operante, de esas que poseen el secreto de hacer salir a la superficie lo mejor de cada uno. Y por eso sus amigos fueron también, por lo general, amigos entre sí, como si la amistad de don Alejandro fuera una contraseña que les permitiera reconocerse. En la filosofía hay una vieja y gloriosa tradición de amistad; alrededor de Alejandro Korn se ha repetido en nuestro país esta amistad en la filosofía para unos cuantos, que se prolongaba para muchos más en una amistad en los intereses más generales de la cultura y de la acción inspirada en el bien común.

Era un espíritu tan robusto como exquisito. A la fortaleza sin desmayo del ánimo varonil, al decoro del caballero, asoció en su ancianidad los prestigios del patriarca. Rehuyendo sin descanso toda postura magistral, fué constantemente el maestro, el maestro único e incomparable; porque la auténtica función magistral no se funda en una dosis copiosa de ciencia ni en la eficacia docente —que Korn poseyó como el que más— sino en el resplandor que parece escapar por todos los poros del hombre predestinado a servir a los demás de ejemplo y guía. Fué uno de sus atributos la virtud más rara entre los hombres, acaso la de

más subidos quilates: la bondad activa, enérgica, militante. Ecuánime, sabía hacer su parte exacta a la justicia y a la caridad. La ocasión carecía de poder para sorprenderle; no suscitaba en él ni el entusiasmo fácil ni la consternación. Miraba pasar los acontecimientos con la serenidad de quien ha visto tejerse mucha historia a su alrededor, de quien ha discernido en el tumulto de las horas unas cuantas seguridades fundamentales. Era un rasgo muy suyo cierto entusiasmo como en sordina, templado, podría decirse que a largo plazo, decantado de sus propias experiencias, extraído de un complejo saber de vida y de libros que la claridad de la mente y la rectitud de la conciencia habían convertido en sabiduría. Este puro entusiasmo suyo ardía como una brasa, sin humo ni crepitaciones. Lo alimentaba un reflexivo optimismo, ese optimismo que Stefan Zweig ha calificado alguna vez de genial, que no es el de quien a sí propio se engaña voluntaria o involuntariamente; el de quien, para tranquilidad del ánimo, se fabrica un espectáculo de feria con la áspera dramaticidad de la vida. Korn mantuvo su ilusión sin dejarse seducir por el espejismo de falaces ilusiones. Miró a la vida cara a cara, la vió tal cual es, y dijo: A pesar de todo. Conoció a los hombres en el apasionamiento turbio del conflicto político; en el hospital, donde la carne fracasa; en el hospicio de alienados, donde las almas son andrajos dolientes; en los entretelones de la historia, donde se conoce el revés de toda grandeza. Y de todo esto triunfó su optimismo, sin duda porque a tantas experiencias adversas contraponía una experiencia radical y primaria, la de la energía espiritual, que en sí misma percibía como una fuerza incontrastable y en fin de cuentas vencedora.

Cualquier vana esperanza, cualquier cómoda ficción del ánimo se disipaba ante la precisión de su juicio, parecía caer rota al suelo al conjuro de su palabra. Pero él mismo recogía en seguida la esperanza caída, le infundía un soplo nuevo y poderoso, la sostenía, depurada, en sus firmes manos. Sobre un zócalo de estricto realismo, que no era sino la consecuencia de una honradez resuelta a no dejarse engañar ni a alentar el engaño de los demás, su esperanza se erguía modelada en sólida substancia terrestre, no fiada al don gratuito del destino, sino como encarnación de una voluntad que afirmaba el valor y que está decidida a realizarlo. En Korn la inteligencia y la voluntad eran ponderación y seguridad; su espíritu estaba en tensión constante. Pero no era la suya una tensión artificial y discontinua, una de esas tensiones que de cuando en cuando se relajan y se cansan, y que están propensas a terminar en una ruptura. Era permanente, tranquila; constituía la disposición natural de un ánimo tan luminoso como fuerte. Parecía haber hallado desde bien temprano una posición firme que ningún azar hubiera podido conmover. Y esta seguridad suya se transmitía calladamente a quienes se le aproximaban, irradiaba de él como de un foco y se infundía en los demás. Pero no era un equilibrio estático, no era la seguridad en el reposo; era la estabilidad en el dinamismo, la seguridad

en el movimiento. El mismo ímpetu espiritual que lo impulsaba hacia adelante lo mantenía vertical. Muchas veces una palabra suya, un gesto, bastaban para aniquilar una inquietud, para corroborar una dichosa expectativa. Y todo esto, más que por palabras o por actos precisos, por una especie de energía que se desprendía naturalmente de él, casi por mera acción de presencia.

El equilibrio a que antes me he referido se manifestó en él en maneras muy variadas; sobre todo, en el juego armonioso y acorde de sus capacidades y actividades. Nunca asumió la actitud en parte deshumanizada del especialista, del hombre absorbido y mecanizado al fin por una función única, por elevada que fuera. La densa humanidad de don Alejandro ponía su temblor vital en todo cuanto realizaba o producía. Sobre el filósofo aparecía el hombre que filosofa; sobre el escritor, el hombre que escribe. Y por esta saturación humana, pero de una humanidad superior y potenciada, en todo cuanto hacía o decía asumió sin buscarla y por derecho propio una de las más altas dignidades que le sea dado alcanzar al hombre: la de guía y maestro. La función de ponerse a la cabeza de los demás se ejerce de dos maneras: por el mando y por la orientación y el ejemplo; la segunda, que tiene su raíz y razón de ser en sí misma sin que intervengan contingencias exteriores, supone una espiritualidad que desborde cualquier cerrada especialización, incluso aquella en que desempeña su función específica. El maestro verdadero es siempre maestro de vida y de conducta. Conductor y maestro fué Alejandro Korn en la más plena significación del término.

Y este magisterio, esta faena que su naturaleza misma le imponía, la cumplió cabalmente, solemnemente podría agregarse. Acaso una interpretación miope anote una deficiencia en el gesto impaciente con que solía romper a veces la solemnidad; pero era, tengámoslo en cuenta, cuando su fino instinto le advertía que podía peligrar la fresca espontaneidad, la flexibilidad viva que fué su modo natural de ser; cuando percibía la amenaza de esa rigidez que es siempre un principio de petrificación y un signo más o menos lejano de muerte. Estaba demasiado seguro de sí mismo para necesitar en torno suyo esos reductos tras los cuales suelen muchos atrincherar un prestigio precario, y así como otros construyen pacientemente muros a su alrededor, él deshacía sin descanso los que acaso empezaran a surgir espontáneamente por la consideración de los demás o la obra del tiempo. Y así estaba siempre inmediato, a la distancia irreal que permite el amor, a la distancia real del apretón de manos.

Una de las características de la persona espiritual en sus formas superiores es realizar la paradoja de entregarse al instante — y estar simultáneamente por encima de él; de darse entera en la obra de cada momento — y planear sobre la misma obra. Es una consecuencia de la libertad, que es la esencia de la persona, y que no se deja esclavizar ni

por sus mismas corporizaciones. Korn puso al servicio de su libertad íntima una ironía singularmente hábil para la destrucción de cualquier rigidez, de cualquier artificio. En un plano mucho más elevado, su humorismo, un humorismo con frecuencia trascendental, era también una liberación y una evasión al mismo tiempo. Liberación, evasión de todo lo que afirmaba aunque pusiera toda su fe en la afirmación. Con su humorismo, Korn parecía dar la impresión de la presencia misteriosa de todo lo posible tras lo existente; parecía envolver la limitación obligada de cada motivo en una atmósfera ilimitada, en un acompañamiento de difusa y compleja sonoridad. Criticando algunas ficciones de la teoría física, se refiere Korn a las proposiciones que se consideran válidas para los sistemas cerrados, insistiendo en que hasta ahora no se ha encontrado en la realidad un solo sistema cerrado por completo, aislado del todo. Esta indicación suya para la física era en él una convicción universal, uno de los postulados últimos de su pensamiento. Y como siempre hay que referirse, en ciencia o filosofía, en la vida o en la especulación, a sistemas cerrados, a complejos circunscriptos, abría, tras la precisa determinación de cada tema, la infinita perspectiva de todo lo demás en un vastísimo panorama de latencias. Este era, en sus momentos mejores, el humorismo de Korn: corrección de la peculiaridad por la universalidad, evasión ideal de cada momentánea afirmación hacia lo que nuestro corazón anhela y nuestra inteligencia presente, sin posibilidad de fijarlo en fórmulas estrictas.

Podría haberse evadido mediante otras afirmaciones, teorizando la rica substancia de sus imaginaciones. Pero era demasiado equilibrado para eso; el sentimiento de la responsabilidad, muy despierto en él, se lo impedía. Poseía un considerable caudal de hechos en su experiencia; a la formación científica y a la práctica profesional del médico agregaba una versación no común allegada por su cuenta sobre las ciencias de la naturaleza en general. La historia le era familiar en sus grandes líneas y en sus ocurrencias menudas. Pero no era sólo un hombre de hechos. No podía serlo el lector asiduo de Plotino y del maestro Eckart, el consumado conocedor de la mística de todos los países y de todos los tiempos. En lugar de salvarse de lo concreto y de lo actual mediante el humorismo, podría haberse salvado por los caminos de una metafísica osadamente afirmativa. Y acaso su humorismo no era sino la versión profana y cotidiana de una inconfesada metafísica, de una visión de lo trascendente que mantenía relegada a los estratos más hondos de su conciencia.

Alguien ha llamado a Korn el filósofo prudente. No era sólo prudencia lo que en Korn señalaba límites rigurosos a la especulación. Korn, como todo hombre que sobrepasa la común medida, era a veces espléndidamente imprudente. Era una consigna de claridad, un sentimiento de la propia responsabilidad. Siempre dió sus certezas como certezas, sus probabilidades como probabilidades, sin caer en el juego

fácil y grato de cambiar unas en otras. Y sus posibilidades últimas las reservó para sí. Pero si no las conocemos bien, las sospechamos; des-
puntan a veces de improviso en sus escritos, como breves relámpagos
de una tempestad lejana. Y este fondo secreto que había en él, que no
nos descubrió por un pudor exquisito y por una suprema honradez
de pensador, completa el cuadro de su compleja personalidad de hom-
bre y de filósofo, en la que a cada enigma responde una vibración
acorde, un eco adecuado. Probablemente Korn pensaba también en sí
cuando escribía estas palabras a propósito de Kant:

«...al asir (Kant) con heroica decisión la realidad, como quien
sujeta al toro por sus dos astas, ni un instante abriga la intención de
amenguar la certidumbre de lo eterno, que por siempre desborda los
miseros dilemas de la razón.

«Tras de la inmensidad del cielo estrellado o en el sentimiento
íntimo que mueve el corazón humano, el pensamiento estremecido
presiente la clave inaccesible del gran enigma.

«Pero su fe metafísica no la concretó (Kant) en fórmulas. Al
callar sus últimos y personales sentires, se abstuvo de crear una nueva
autoridad dogmática...»

Esto que Korn decía de Kant, era al mismo tiempo una especie
de confesión íntima.

* * *

Korn ha sido entre nosotros quien más ha contribuido a una reno-
vación filosófica fundamental. Su acción a este efecto constituye uno de
sus grandes aportes al pensamiento americano. La importancia, la pro-
fundidad, la eficacia de su impulso innovador, dependen de las especia-
les circunstancias que en él concurrían. Decadente el positivismo en
Europa en el último tercio del siglo XIX, emprendidas allí nuevas ma-
neras de especulación filosófica, muchos se plegaron en seguida a las
nuevas corrientes. Y entre estos adherentes hay que distinguir tres cla-
ses, o tres capas.

1. La de los que se plegaban a las nuevas filosofías antipositivistas
por la única razón de que eran la novedad del día, de que ya no era
elegante llamarse positivista. Toda designación, en ciertas bocas, en
ciertos momentos, se carga de sentido despectivo. Tal ocurrió a cierta
altura del siglo pasado con los nombres de positivismo y de científicis-
mo. Algunas mentes no necesitan, para rechazar una postura, otro in-
centivo que este matiz de menosprecio que perciben alrededor. Natu-
ralmente, es la situación de quienes no someten las ideas al contraste,
al contralor de pensarlas por su cuenta; y no hay que decir que abun-
dan siempre quienes se deciden de esta manera.

2. Mayor dignidad revisten los que, siguiendo el movimiento ge-
neral de las ideas, al tanto de la crítica a que se las somete y que las
desvaloriza con frecuencia, iniciados con esfuerzo y trabajo en los pun-

tos de vista diferentes con que se va reemplazando las nociones criticadas, adhieren a los puntos de vista que traen el prestigio de las autoridades intelectuales del tiempo. Se trata aquí de una participación consciente, que es casi una reelaboración de la doctrina nueva que se acepta. Los que por estos motivos se alejaron de las direcciones positivistas y se plegaron a las corrientes nuevas, lo hacían con mayor conciencia que los del grupo anterior, y con mucho mayor derecho. Podían dar razón, una razón más valedera que la muy trivial que suele concretarse en esta expresión un poco absurda: «Eso ya ha sido superado.»

3. Por último, hay los que viven espontáneamente el pensamiento de la época, los que lo van forjando. Son unas pocas cabezas, tan escasas a veces que se pueden contar con los dedos de la mano. No reciben el impulso ajeno, y si lo reciben, no lo necesitan. La corriente central del tiempo pasa por ellos, su voz es la voz del instante. Son los protagonistas del drama. En el momento en que actúan no es siempre fácil identificarlos, porque coexisten con los continuadores del momento anterior, que tienen a su favor representar ideas ya admitidas y habituales, y con los que encarnan nociones nuevas pero que luego se advertirá que no eran la expresión de la conciencia filosófica del tiempo. Cierta alejamiento, cierta posibilidad de perspectiva serán necesarios para poner las cosas en su punto y reconocer a cada uno su significación. En este último grupo estaba, sin duda, el pensador argentino.

* * *

Cuando ahora echamos una ojeada al inmediato pasado filosófico, al complejo movimiento de renovación filosófica —y de restauración filosófica al mismo tiempo— que a fines del siglo pasado y principios del actual permitió que se reanudara la tradición del pensamiento occidental y se prepararan cosechas nuevas, sorprende esta comprobación: Alejandro Korn, en este rincón americano, ha vivido esta etapa de la historia de las ideas con una extraña similitud, que llega a veces a la identidad, respecto a los pensadores europeos. No ha sido su discípulo, ni mucho menos su eco, sino su par. La crisis que ocurrió en aquellos filósofos se repite punto por punto en él; los motivos que en ellos aparecen se reiteran en lo esencial en el filósofo argentino. Basta conocer un poco su pensamiento y su obra, el tono de ambos, la robusta entonación personal, inconfundible, que acompaña cuanto él pensó, escribió y dijo, para alejar toda sospecha de una imitación y hasta de una honesta asimilación. No. Todo eso era de él; mejor dicho: ERA EL. Expresión inmediata de una energía espiritual que lanzaba su propia sustancia por un cauce también propio.

La afirmación que importa destacar es ésta: Alejandro Korn ha encarnado aquí las mismas ansias de renovación filosófica que surgie-

rón en Europa a fines del siglo anterior, y lo ha hecho por su cuenta, con sentido personal, con un profundo acento propio. Y no afirmándose en este o aquel motivo de los que funcionan como móviles de la restauración filosófica, sino atendiendo a todos, por lo menos a todos los decisivos. Un examen sucinto del asunto lo mostrará.

Las concepciones positivistas y científicistas en Europa aparecen en un momento determinado: tras el enorme auge de la filosofía de Hegel. Esta filosofía hegeliana, a su vez, es la culminación de un impulso que nace en Kant y se propaga a lo largo de unos cuantos grandes filósofos, de los cuales los mayores son Fichte y Schelling, y de muchos pensadores de menor cuantía. Es el gran movimiento idealista, uno de los de mayor riqueza y de más osado vuelo de toda la historia de la filosofía. Esta filosofía, mezclada de motivos poéticos y con marcada orientación religiosa en algunos de sus representantes, domina el campo intelectual acaso como ninguna filosofía antes lo había dominado, tanto en profundidad como en extensión. Y uno de los aspectos de este dominio universal consistió en el intento de supeditar a ella las ciencias especiales. La filosofía natural, la famosa Naturphilosophie (objeto frecuente de la burla de Korn), no se contentaba con prolongar metafísicamente la ciencia natural: quería reemplazarla, substituirse a ella. Por su parte, la filosofía de la historia, muy considerable y valiosa en los pensadores de este movimiento, no atinaba siempre a separar la historia propiamente dicha de la meditación filosófica sobre el acontecer histórico, e invadía peligrosamente los dominios del especialista. Hay una anécdota muy significativa de Fichte, que he referido más de una vez. Fichte informó al ilustre filólogo Wolff que había llegado, respecto a la época homérica, a las mismas conclusiones por la deducción a priori que Wolff mediante sus indagaciones histórico-filológicas; Wolff, con fina ironía, le respondió que hay ciertos pueblos de los que los antiguos, por desgracia, no nos han conservado sino el nombre, y que tendría mucho placer en aprender su historia de alguno que, como Fichte, pudiera conocerla a priori.

En resumen, la del idealismo alemán era una filosofía atacada de delirio de grandezas, una filosofía que tendía a substituirse a todo otro género de conocimiento, y que, de paso, por su mismo ímpetu imperialista, dejaba de lado ciertos problemas aparentemente menudos, pero que es deber inexcusable de la filosofía afrontar. La reacción, inmoderada como todas las reacciones, no se hizo esperar; ocurrió casi al día siguiente de la muerte de Hegel. La ciencia volvió por sus fueros, y quiso a su vez ocupar sin rivales todo el campo del saber. La irrupción ocurre en dos formas bien distintas, aunque se suelen confundir con frecuencia. Mediante el positivismo, especie de vuelta a Hume con la consigna del rechazo de toda metafísica, y mediante el científicismo, doctrina más popular, que desarrollaba una metafísica prolongando más o menos arbitrariamente las tesis fundamentales de la ciencia de la época.

Estas indicaciones me parecen de interés para fijar la función de Alejandro Korn, que pertenecé a la etapa inmediatamente subsiguiente y la representa más ampliamente que cualquier otro en nuestro país y casi seguramente en la América de habla española. En Europa, la reacción contra el positivismo y el cientificismo se produce como un ataque que partiendo de diferentes puntos coincide en un mismo propósito. Basta una sucinta enumeración. La aparición tímida al principio de un interés serio por la filosofía se manifiesta en el estudio a fondo de su historia, en una recapitulación del pasado filosófico inspirada por una aguda comprensión de la necesidad con que se desenvuelven una tras otra las distintas fases de ese pasado, que antes se refería en exposiciones entre eruditas y anecdóticas. Este notable movimiento de historiografía filosófica, que he denominado alguna vez el desquite póstumo de Hegel, está principalmente a cargo de Hegelianos, preparados para la faena por la formidable capacidad de Hegel para sentir y comprender la historia. Por otra parte, se vuelve a Kant, ante todo al Kant de la Crítica de la Razón Pura, y se investigan los problemas del conocimiento. Es decir, se vuelve en un primer momento a la filosofía imponiendo un mínimo de filosofía, bajo la forma de historia de la filosofía y de teoría del conocimiento. Pero más tarde un problema nuevo alcanza un puesto de excepción entre los que ataca la nueva filosofía: el problema de los valores, ligado íntimamente al nuevo orbe que la filosofía comienza a descubrir primero y seguidamente a investigar: el problema de la historia, de la cultura.

Es importante, para juzgar la personalidad filosófica de Korn y el papel que desempeña entre nosotros, destacar la energía y la originalidad con que se aplica a estos tres asuntos capitales de la filosofía renaciente. Como he dicho antes, no se trata de un eco, sino de una correspondencia.

La historia de la filosofía ha tenido en Korn un estudioso de raras calidades; es difícil que en la América de nuestro idioma alguien haya proyectado su atención sobre el pasado filosófico con una comprensión más profunda, con inteligencia más amplia y perspicaz. El pensador argentino estaba especialmente dotado para sentir la historia de la filosofía por su gusto en general por la historia y por su vocación filosófica. La afición de Korn por la historia es bien conocida; leía de continuo libros históricos, y como he dicho antes le gustaba sobre todo beber la historia en sus fuentes vivas, autobiografías, memorias y epistolarios, es decir, allí donde el hombre vivo, el protagonista del drama histórico, se muestra con mayor evidencia. Era una consecuencia de su interés por lo humano. Sobre su universal curiosidad por la historia, por el hombre que en ella realiza su destino, se recorta su especial preocupación por la historia de la filosofía. Y su interés se refuerza, porque es aquí la misma tragicomedia del hombre que aparece en las otras dimensiones del acontecer histórico, pero subrayada por el amor

que el filósofo prodiga a sus congéneres, por la fascinación que sobre él ejercen los hombres que a lo largo del tiempo se han polarizado en la misma dirección que él se polariza. Los que asistieron a los cursos de historia de la filosofía de Korn, recuerdan siempre la lúcida exposición de los temas más complejos, la destreza con que señalaba influencias y discriminaba relaciones; sobre todo el relieve magnífico con que las figuras capitales se destacaban, se erguían cargadas de pasión especulativa. Poseemos, por ventura, una serie de excelentes estudios suyos sobre grandes figuras del pasado filosófico, en los que resplandecen las mismas calidades que caracterizaron sus exposiciones en la cátedra. Poseía Korn en grado eminente las condiciones necesarias para que el pasado sea estimado justamente: el sentimiento de la relatividad histórica del hombre, y a su lado, fundido en él, el sentimiento de la absoluta dignidad que asume el hombre, aun dentro de esa relatividad, cuando se polariza hacia lo que está por encima de toda contingencia. Comprendía como pocos que lo perecedero sólo se salva cuando vive su instante fugaz en intención de lo que no perece.

Por este cóstado, que se documenta extensamente en su obra escrita, se suma Korn al movimiento de renovación filosófica que devuelve su prestigio a la filosofía descubriendo e interpretando los grandes valores del pasado filosófico, acotando en ellos paralelamente el lado de la transitoriedad y el lado de la permanencia. Otro de los motivos centrales de este movimiento renovador, como dije antes, fué la profundización del problema del conocimiento, problema privilegiado porque encierra la clave de los demás y fija las grandes líneas de toda posición filosófica. En este problema y en el de los valores —otro de los temas preferidos de la filosofía nueva— está el aporte original de Korn a la filosofía. Vamos a recorrer en seguida sus puntos principales, pero quería anotar antes esta singular coincidencia de los momentos más importantes de su meditación con los que dan impulso y pábulo en Europa a la renovación filosófica cumplida en los últimos tiempos.

* * *

En el ciclo positivista distingue sagazmente Korn tres etapas. El primer período, dice, es naturalista, fundado exclusivamente en la exploración del mundo objetivo. Nace la teoría del medio. En el segundo la psicología experimental tiende a ejercer un predominio absorbente y nos promete la clave de lo subjetivo. Por fin, ya en los años finiseculares, sobreviene el proceso de la descomposición crítica y escéptica del dogmatismo positivista.

Caracterizado así el pensamiento positivista, se advierte con claridad dónde están las raíces de la disidencia de Korn. Su filosofía —lo vamos a ver en seguida— es una filosofía de la personalidad, de la libertad, del valor. Niega, en consecuencia, el naturalismo determinista

que imagina un mundo regido por fuerzas ciegas y fatales, por fuerzas mecánicas en última instancia, mundo del cual el hombre, el sujeto, no es sino una parte subordinada, un producto, un apéndice. Y no lo niega dogmáticamente, sino en términos de crítica aguda, partiendo de la teoría del conocimiento, mostrando cómo el sujeto no está supeditado a ese mundo, sino que lo crea cognoscitivamente, quedando por lo tanto, en realidad, fuera de él. La psicología experimental, no toda desde luego, porque hay direcciones de ella sumamente legítimas y valiosas, sino la que aparece y prospera en el positivismo como una consecuencia del espíritu dominante en la época, esta psicología parte de los mismos supuestos que sustentaban aquella visión del mundo, y cae cuando tal concepción del mundo es superada.

Para Korn, el conocimiento se reparte en dos grandes porciones: la ciencia y la filosofía. Sobre la definición y los límites de ambas profesaba ideas claras y originales.

La ciencia es la interpretación matemática de la realidad objetiva, esto es, de la realidad externa a nosotros. Solamente le interesan las determinaciones cuantitativas, los datos de número y forma. Un mero conjunto de datos, la enumeración, descripción y clasificación de hechos afines, no es ciencia; es cuando más el material para una posible sistematización científica. Porque la ciencia, en opinión de Korn, es siempre ciencia exacta, y su única preocupación es hallar el número que rige los hechos empíricos.

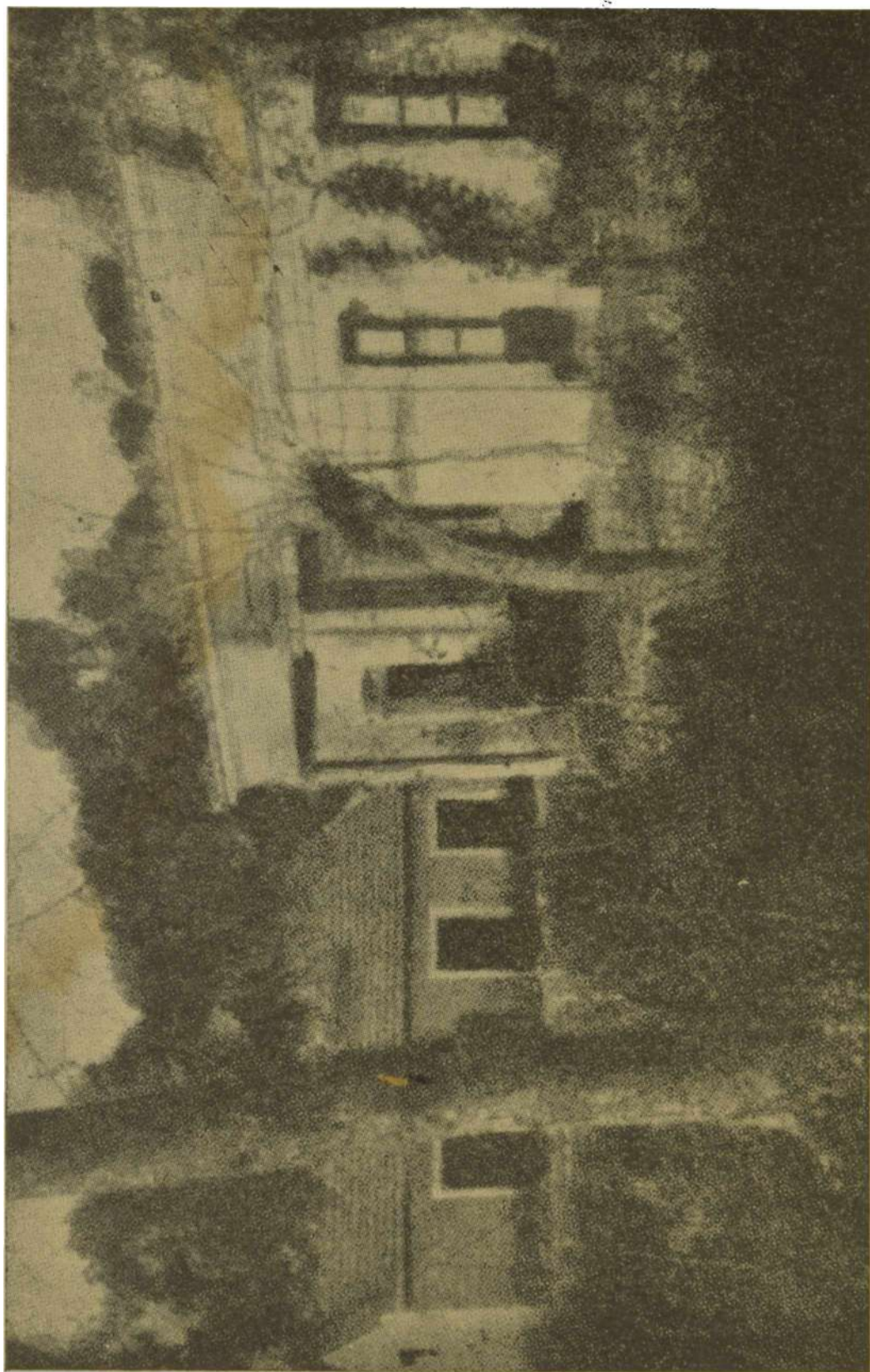
Definida la ciencia como interpretación matemática de la realidad, sienta Korn que no hay, que no puede haber ciencia sino de lo extenso. La ciencia opera sobre conceptos abstraídos de conjuntos de casos análogos; toda ciencia es saber de lo general, y no hay ciencia de lo particular. La ley natural, en que se concreta el trabajo científico, es siempre una expresión algebraica. La matemática aplicada a los datos extraídos de la realidad empírica supone la mensura, y no hay mensura sino de lo extenso.

Con esto queda claramente distinguido el dominio científico de los demás apartados del conocimiento. De la metafísica lo distingue la pretensión de ésta de llegar al ser de las cosas, mientras que la ciencia se contenta con registrar relaciones matemáticas generales entre los fenómenos. De la filosofía lo separa, como veremos más despacio en seguida, que mientras la ciencia se atiene a la realidad externa, al mundo de lo extenso, la filosofía averigua lo pertinente al sujeto.

Frente al conocimiento común, al que espontánea y directamente nos proporcionan las cosas, la ciencia representa, según como se la mire, un empobrecimiento o un enriquecimiento. Un empobrecimiento, porque sólo atiende de intento a un aspecto, al de las constancias mensurables; todo lo demás de la realidad lo deja de lado. Con esto, renuncia a ser una transcripción fiel y completa de la realidad externa. Un enriquecimiento, porque si bien retiene sólo un aspecto, este aspecto



Alejandro Korn, por Aaron Bilis (1922).



Casa del médico Dr. Adolfo Korn, emigrado europeo de 1848, en San Vicente, Provincia de Buenos Aires, donde nació en 1860 su primogénito Alejandro Korn.

lo registra con la máxima exactitud y lo organiza en sistematizaciones precisas. Con lo cual, si no tenemos un reflejo completo de los hechos, poseemos en cambio lo indispensable para servirnos de ellos en la acción. La función de la ciencia no es llegar hasta las entrañas de la realidad, sino proporcionarnos los medios de la acción eficaz. Como vemos, la concepción de la ciencia en Korn es resueltamente pragmática.

Así como Korn no admite una adecuación total de la ciencia a la realidad, sino que ve en ella la sistematización de ciertos contenidos parciales y abstractos; así como niega que el saber científico valga como puro y desinteresado conocimiento, y le asigna el papel de posibilitar la acción eficiente, tampoco admite el absolutismo del saber científico en la propia esfera que le ha reservado. Ante todo, la ley es una violenta simplificación de la realidad; se habla, por ejemplo, de sistemas cerrados, pero la experiencia nunca ha tropezado con sistemas semejantes. Por otra parte, en cuanto utiliza la ciencia de la naturaleza el instrumento matemático, le alcanza de rechazo la crisis actual de la matemática. Además, la inducción, método por excelencia de la generalización científica, no da sino resultados probables, que un hecho nuevo puede en cualquier momento invalidar. Y a la larga o a la corta, este hecho nuevo se presenta. Aun en su mismo ámbito, el saber científico es relativo.

En resumen: la ciencia se limita a los aspectos mensurables de la realidad externa, dejando intactos sus restantes contenidos; es saber de índole utilitaria o pragmática, no saber teórico puro. La rígida contextura que le proporciona la formulación matemática encubre una verdad precaria, sujeta a corrección.

El positivismo, en opinión de Korn, desconoció esta situación. Quiso hacer de todo problema humano un problema científico. Con el método inductivo, con la noción de causalidad y de ley inmutable, aspiró a la unidad de la ciencia, a la ciencia continua y universal, uno de cuyos ejemplos más ilustres lo proporciona el sistema de Spencer. Se pasaba por alto la irreductible dualidad del sujeto y el objeto, dos términos que ningún esfuerzo puede llegar a soldar en uno.

Fuera de las ciencias propiamente dichas, existen para sectores de la realidad externa conjuntos de conocimientos que no han alcanzado todavía la formulación estrictamente matemática; para ellos aconseja Korn el uso de una denominación especial, y propone la de «teorías».

La filosofía, que para Korn se aparta con rigor de la metafísica, que tampoco comprende a ésta como una de sus partes de acuerdo a la concepción habitual, estudia el ámbito de lo subjetivo, que para Korn parece coincidir con el de las valoraciones. La filosofía, por lo tanto, se reduce a la teoría de los valores, a la axiología. Pero cabe preguntar: ¿se reduce efectivamente? En consideraciones que Korn ha reiterado con cierta frecuencia, y que reproduce al frente de su Axiología,

enuncia unas importantes precisiones sobre la tendencia dualista de nuestro pensamiento. Pensar es relacionar, y esta relación se da sobre todo en forma de oposición, de dualismo. A cada concepto se contrapone o suele contraponerse otro; los problemas más arduos se refieren a dualismos como espíritu y materia, bien y mal, libertad y necesidad, absoluto y relativo... Uno de estos dualismos, lo consigna expresamente, es el de sujeto y objeto. De aquí un círculo: si podemos y debemos aislar la filosofía como exploración del sujeto o de las valoraciones del sujeto, es porque el funcionamiento dualístico de nuestra mente nos pone de un lado el objeto, del otro el sujeto. La indagación de estos dualismos sería, pues, algo lógicamente anterior a la filosofía misma concebida como estudio del sujeto, esto es, como indagación de uno de los términos puestos por la disociación dualística. No es, por cierto, la única dificultad que nos ofrecería un examen crítico del pensamiento de Korn. Pero tampoco es, dada su posición, una dificultad radical. El maestro en ningún momento pretende ni cree posible elevarse a una esfera de conocimiento absoluto; insiste en la relatividad de todo saber. Y este indudable círculo es una de las consecuencias de esa relatividad.

En el centro de la filosofía, como su problema esencial, están la valoración y el valor. La valoración es la reacción del sujeto ante un hecho. El valor es el objeto real o ideal de la valoración. La valoración es el resultado, la culminación de un proceso complejísimo en el que intervienen elementos muy variados, necesidades biológicas, atavismos heredados, hábitos o prejuicios adquiridos, reminiscencias persistentes, impulsos emotivos, éticos o estéticos, reflexiones ponderadas, sugerencias extrañas, intereses prácticos y tantos otros. Pero la síntesis final no es solamente la suma mecánica de todos estos factores, sino la culminación de un proceso vivo en el cual se revela la personalidad individual como un ejemplar único que ni ha existido antes ni se repetirá después. Y agrega Korn, con palabras que conviene repetir textualmente: «Realizada esta síntesis, a su vez actúa como un factor hegemónico sobre el conjunto de la actividad psíquica y le imprime su dirección. Hay aquí un círculo vicioso. El querer surge del complejo psíquico, no como un servidor sino como un amo. Así de la masa anónima se alza una personalidad histórica e impone su autoridad, sin dejar de ser el representante de tendencias colectivas.»

Para Korn, coerción y libertad son estados de ánimo, datos subjetivos. La coerción es el hecho primario; la libertad es la ausencia de coerción. En el caso hipotético y casi imposible de que la coerción se redujera a cero, tendríamos el máximo de libertad. Cuando el acto es todo él obligado y ajeno a nuestro querer, la libertad es nula y nos oprime la conciencia de la servidumbre. Lo normal en el curso de nuestra vida es una situación intermedia en que la coerción y la libertad tienen cada una su parte; y el grado de la libertad adquirida es la medida de la dignidad personal.

Para que tendamos hacia la libertad, la coerción debe hacerse antes consciente. La lucha por la libertad supone una extensión, una profundización de la conciencia. El hombre va logrando su libertad en lucha con la naturaleza, en conflicto con sus semejantes, en pugna consigo mismo. Los fines son, respectivamente, el dominio de la naturaleza, la adecuada organización de la convivencia y la autarquía personal. En cada caso, la voluntad asume en la valoración una actitud afirmativa o negativa.

Un examen crítico de la concepción de los valores en Korn me llevaría demasiado lejos; tampoco es ésta la ocasión de intentarlo. Sostiene Korn sin duda un relativismo de los valores, pero acaso ésta doctrina expresa no sea su última palabra. A veces habla de la justicia como de un valor absoluto, otras se refiere a la previsible supremacía con el andar del tiempo de los valores más altos, en un tono que asigna a esta expresión «valores más altos» una significación que difícilmente se concilia con la relatividad antes confesada.

Los valores se agrupan en tres series o secciones. El grupo de las valoraciones biológicas comprende las económicas, las instintivas y las eróticas; el grupo de las valoraciones sociales, las vitales y las sociales propiamente dichas; el grupo de las valoraciones culturales comprende las valoraciones religiosas, éticas, lógicas y estéticas. A cada valoración corresponden dos conceptos básicos, polarizados en sentido positivo y negativo, una realización histórica y una finalidad ideal. Por ejemplo: para las valoraciones lógicas, el par de conceptos básicos es el de lo cierto y lo falso, la realización histórica es el saber, y la finalidad ideal la verdad.

La aspiración permanente a mantenerse en el terreno seguro de los hechos, que orienta toda la filosofía del maestro, dice su última palabra en la coronación del sistema: la angustia de la vida es un hecho real; pero esta angustia plantea ante todo problemas empíricos, y no cuestiones metafísicas. Obliga a la acción. Esta parece ser su última comprobación y su postrera consigna.

Pero ¿lo será del todo? Quizá es lícito dudarlo. En la meditación de nuestro filósofo, a mi parecer, hay constantemente dos planos. Uno es el de la filosofía que podría llamarse objetiva, otro el de la subjetivo. Uno es el de las comprobaciones que, partiendo de los hechos innegables, se prolongan en inducciones seguras, en generalizaciones que cada uno puede recorrer y controlar. Otro, el de las aspiraciones secretas de su alma, el de la creencia que no puede llegar a ser certeza, el de las posibilidades incontrolables. Ya me he referido antes a todo esto, con la prudencia y salvedades debidas.

* * *

Una opinión muy compárfida sostiene que la obra del científico, del pensador, del creador intelectual en general, ha de separarse cuidadosamente de la persona viva que la produjo; que sólo la obra interesa a la colectividad, y que cuanto concierne a la persona debe reservarse a los círculos restringidos de la familia y de los amigos. Emilio Durkheim, refiriéndose a la personalidad de Hamelin en el prólogo a uno de los libros de éste, después de ponderar las virtudes del gran filósofo francés, parece excusarse, y declara: «Como hombre, estimamos que pertenece por completo a sus amigos que guardan piadosamente el culto de su recuerdo.»

No creo que estén en lo justo quienes profesan esta opinión. Vida y pensamiento se entretejen; mejor dicho, el pensamiento es una dimensión vital, y siempre gana su comprensión cuando se le da como fondo la existencia total en la cual brota. Y tanto la vida individual del pensador como la vida múltiple y compleja de su tiempo. Pero fuera de esta utilidad para la comprensión del pensamiento mismo, otras razones abogan por la conveniencia de mantener a las individualidades de cuenta en toda su integridad, de anotar sus rasgos y definirlos cuando lo merecen por su significación, extrayéndolas de la esfera privada y convirtiéndolas en bien común. Una personalidad excelsa vale tanto por lo menos como una obra considerable; una vida noble y coherente representa en función de cultura tanto o más que una estatua o una teoría.

Nuestra civilización es todavía en gran parte, por desgracia, una civilización de cosas; y a veces, cuando queremos superar esta mezquina concepción, sólo atinamos a poner sobre las cosas materiales los productos del espíritu. Pero más allá de las cosas, más allá de los mismos productos del espíritu, está el espíritu creador que los ha engendrado. Todas las cosas, decía Kant, tienen precio; sólo la persona tiene dignidad. Si queremos hallar un punto fijo en la mudable marcha de los tiempos, hemos de volver a la persona humana, al hombre en los raros ejemplares en que la condición humana se polariza hacia la meta ideal. En el dominio teórico, en la región del saber, pocas verdades se nos muestran incontrovertibles, seguras; aquellas a que con mayor firmeza se ha adherido, suelen después caducar o corregirse. ¿Qué hay de seguro, de indudable, en el reino de la verdad? El ansia de verdad, la tensa proyección de una persona humana hacia la verdad acaso inalcanzable. Aquí hallamos fondo, tocamos un absoluto. Un absoluto en el seno mismo de lo más amenazado y precario, en una vida de hombre. Y lo mismo dígase de la belleza y de la justicia; en cuanto logros o realizaciones, siempre son discutibles; lo que no es discutible es la belleza o la justicia en cuanto vocación, en cuanto propósito, en cuanto firme voluntad de realizarlas. Kant lo sabía, cuando sentaba que no hay nada absolutamente bueno sino la buena voluntad. Esto es, el acto mediante el cual el hombre se resuelve por el valor.

Alejandro Korn, hay que repetirlo hasta el cansancio, ha sido una personalidad literalmente extraordinaria. Poseía todo aquello que constituye lo que podría llamarse la infraestructura de un gran hombre, en riquísimo repertorio de capacidades. En su actuación pública, en aquellas formas de actividad que cumplió a la vista de todos, descolló como pensador, como maestro en el más amplio y noble sentido de la palabra, como crítico de ideas y polemista, como inspirador de empresas de desinteresada cultura; también se aplicó fervorosamente a otros quehaceres, que no por limitarse a ámbitos más angostos revistieron en él menor dignidad, inferior jerarquía espiritual. Practicó la amistad con asiduidad, con una mezcla exquisita de austeridad y de ternura, con un respeto hacia sí mismo y hacia los demás que sorprendía. Tuvo la ciencia rarísima y admirable de darse por entero a los demás, manteniendo al mismo tiempo sin desmedro el altísimo precio de lo que daba. Influyó en los otros sin permitirse intervenir en las vidas ajenas. Nunca se cobró sus dones, ni aun en esas formas casi impalpables de la retribución que buscan aun los más puros. Al lado del mundo suyo que compartió con muchos, el de los pensamientos que expuso mediante la palabra en público y por la escritura, vivió en otro reservado a un menor número, que fué el de todos los que lo buscaron más de cerca, a los que prodigó su afecto y el auxilio de su sabiduría. Y más allá, donde no llegaba nadie, donde sólo por resquicios se penetraba a veces, había en él otro recinto secreto, el del poeta, el del meditador de los temas últimos, en una inflexión que él creía incomunicable y sólo válida para sí mismo.

Pero sobre este haz de aptitudes y funciones, gobernándolo desde arriba, otorgándole el sentido elevado que resplandece en cuanto él era y en cuanto él hizo, estaba aquella buena voluntad que Kant ponía por encima de todas las cosas. Y esto era en él lo decisivo. Era el principio ordenador, el móvil supremo que lo enfilaba en una dirección precisa. De acuerdo con una norma tan inflexible como lúcida, se disciplinó, ayudó a los que le rodeaban a que se encontraran a sí mismos, interviniendo cada vez que juzgó provechosa su acción para la utilidad general. Amó a su país y pugnó por desentrañar su esencia última y aquellas instancias de su pasado que tenían atinencia con sus predilecciones de estudioso. Todo con sinceridad absoluta, con la naturalidad del que no hace sino lo que le sale de su ser más profundo, sin gestos, sin alardes. Todo humanamente, pero con una humanidad elevada a la última potencia.

Por todo esto se le respetó y se le amó. El amor, la admiración y el respeto los sintió siempre Korn a su alrededor, y han de haberle compensado de ciertas negligencias que eran, a su modo, también maneras de homenaje. Homenaje al hombre que no transigía, que no pactaba.

Este filósofo de la libertad fué sobre todo un hombre libre. «Ale-

jandro Korn —decía yo en unas páginas sobre él publicadas poco antes de su fallecimiento— es todo él una estupenda afirmación de libertad interior, de autonomía. Ninguno de los recintos dentro de los cuales se ha movido lo ha podido aprisionar. Parece complacerse en triunfar de las limitaciones que para otros son como fatalidades. Y no se piense en un prurito de rebeldía, en una postura no-conformista adoptada de antemano, que sería a su vez una limitación. Es en él una manera de ser absolutamente espontánea e inmediata; es el modo natural de realizarse su espíritu. Médico, ha evitado todo resabio profesional, hasta el punto de que nadie podría descubrir en su pensamiento el influjo de su formación primitiva. Profesor de filosofía, fustiga violentamente toda filosofía de cátedra y todo academicismo. De manera semejante rebasa cualquier frontera de casta, de clase, de grupo. Hasta parece violar las determinaciones biológicas, manteniendo en la alta cumbre de los años un ímpetu juvenil que se echa de menos en casi todos los hombres maduros y hasta en algunas adolescencias. Esta perenne juventud espiritual de Korn resume y compendia aquellas otras maneras parciales de íntima independencia. Es como la reivindicación de la libertad, reiterada cada vez que otro año cumplido agrega un nuevo eslabón a la cadena forjada para esclavizarla. Es como el triunfo supremo del alma sobre la carne marchita y sobre el mismo tiempo inexorable que muerde en ella». Algo habría que añadir ahora a estas palabras. El alma que no se dejó aprisionar por la cadena de los días, supo también triunfar sobre la muerte, afirmar su libertad ante ella.

El Espíritu es libertad, y Korn ha sido la más absoluta personificación del espíritu que nos haya sido dado contemplar de cerca. Su pensamiento será sin duda superado, y él mismo contribuirá a que lo sea, ya que cada realización intelectual proporciona los materiales para ir más lejos. Como pensador, representa la más alta encarnación del espíritu teórico entre nosotros, y traspasa las fronteras para convertirse en un prestigio americano. Como varón ejemplar, como maestro y guía está al nivel de los mejores.

FRANCISCO ROMERO.

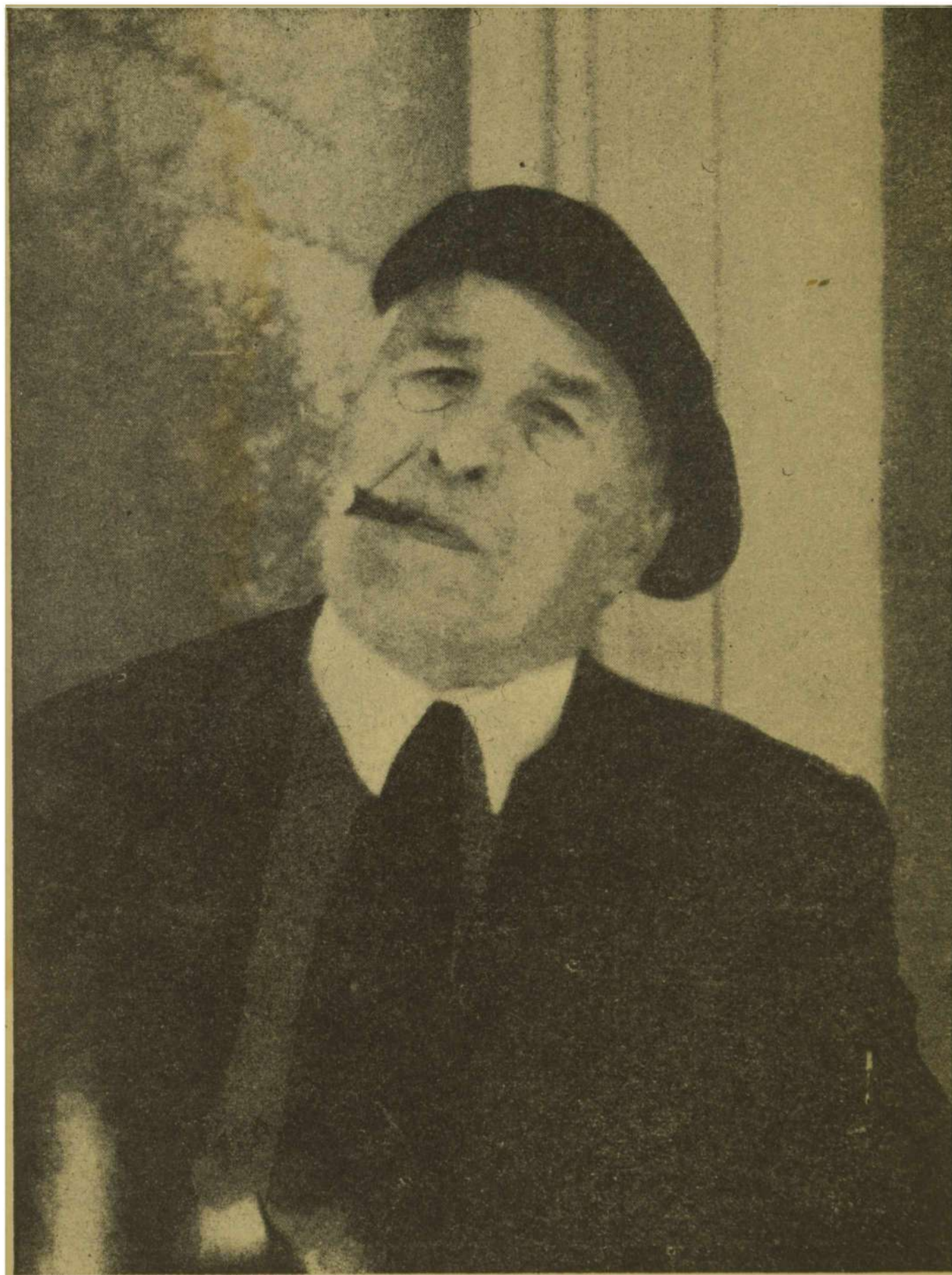
I

FILOSOFIA EN LA ARGENTINA

«Filosofía Argentina» apareció en el número del XXº aniversario de la revista *«Nosotros»*, Buenos Aires, 1927. *«Influencias filosóficas en la evolución nacional»*: el primer capítulo se publicó en la *«Revista de la Universidad de Buenos Aires»*, 1912; los capítulos segundo y tercero en *«Anales de la Facultad de Derecho»*, de Buenos Aires, respectivamente en 1913 y 1914; el cuarto capítulo se imprimió por primera vez, junto con los anteriores, en el volumen de igual título publicado por la *«Editorial Claridad»* en 1936. El fragmento sobre *«Francisco Bilbao y José Manuel Estrada»* constituye el borrador de un nuevo capítulo o epílogo de *«Influencias filosóficas en la evolución nacional»* que el autor pensaba agregar sobre las pruebas de imprenta de la edición que *«Claridad»* tenía en preparación cuando sobrevino su muerte el 9 de octubre de 1936. Este fragmento se publicó por primera vez en la edición de homenaje hecha por la Universidad de La Plata, volumen III, año 1940. *«Nuevas bases»* apareció en la revista *«Valoraciones»*, órgano del Grupo de Estudiantes Renovación, de La Plata, número 7, La Plata, 1925.



Alejandro Korn, en 1935, en el patio de su casa en La Plata.



Alejandro Korn, en 1935.

FILOSOFIA ARGENTINA

Me imagino la sonrisa del lector ante el epígrafe. ¿Desde cuándo tenemos filosofía argentina? ¿Acaso tenemos filósofos? Y bien, a mi vez preguntaría: ¿Se concibe que una colectividad humana unificada por sentimientos, intereses e ideales comunes desarrolle su acción sin poseer algunas ideas generales? Pues si logramos desentrañar estas ideas implícitas del devenir histórico hallaremos, por fuerza, una posición filosófica. De hecho, nunca nuestro pueblo ha dejado de tenerla.

Preveo una objeción más grave. Si es la filosofía la expresión acabada del pensamiento humano, la verdad filosófica ¿puede ser distinta de un pueblo a otro? Séame lícito recordar de paso que la filosofía no es una ciencia exacta, ni ha de revestir nunca una forma definitiva; debemos, por el contrario, apartar las ciencias exactas, autónomas en su estructura matemática, de la apreciación filosófica. En cuanto al fondo de la objeción, bastará tener presente que la supuesta verdad absoluta, cada época histórica y cada región geográfica la enuncian de distinto modo. Tenemos una filosofía griega y otra oriental, tenemos en los tiempos modernos una filosofía francesa, inglesa, alemana. Estas denominaciones étnicas han de tener su razón de ser. ¿Por qué, entretanto, a ejemplo de todo pueblo culto, no hemos de expresar también, en la medida de nuestras fuerzas, la verdad filosófica de acuerdo con nuestra manera de sentir? ¿Quizás por carecer los argentinos de un pensamiento propio?

El lector no se ha de rendir tan fácilmente. Nosotros los argentinos, dirá, pertenecemos al ámbito de la cultura occidental y hasta la fecha solamente hemos asimilado ideas importadas. No podemos abrigar la pretensión de una filosofía propia, pues todo el afán de nuestros hombres dirigentes se ha encaminado a europeizarnos, a borrar los estigmas ancestrales, a convertirnos en secuaces de una cultura superior pero exótica.

Este argumento no carece de fuerza. Yo mismo, al abordar el asunto, no me he atrevido a llamar a mi ensayo *Historia de las ideas*, sino *Historia de las influencias ideológicas*. De allende los mares recibimos, en efecto, la indumentaria y la filosofía confeccionada. Sin embargo, al artículo importado le imprimimos nuestro sello. Si a nosotros se nos escapa, no deja de sorprender al extranjero que nos visita; suele descubrirnos más rasgos propios —buenos o malos— de cuanto nosotros mismos sospechamos.

Así es como durante medio siglo —desde Caseros hasta el novecientos— hemos tenido una filosofía propia, conjunto de ideas fundamentales sancionadas por el consenso común. Se suele magnificar las

divergencias ocasionales; en realidad, una concordancia tácita se extendía de un extremo al otro. En toda esta época ninguna discrepancia ideológica ha dividido al pueblo argentino. Nuestras luchas fueron meras reyertas.

El positivismo argentino es de origen autóctono; sólo este hecho explica su arraigo. Fué expresión de una voluntad colectiva. Si con mayor claridad y eficacia le dió forma Alberdi, no fué su credo personal. Toda la emigración lo profesaba, todo el país lo aceptó. La constitución política fué su fruto, la evolución económica se ajustó a sus moldes. No es ahora ocasión de rastrear las fuentes de este positivismo, en el cual reminiscencias del utilitarismo sajón, del enciclopedismo francés, del regalismo español y del romanticismo alemán, contribuyeron a una concepción original, la creación más auténtica del espíritu argentino. Cuando tuvimos noticias del sistematizado positivismo europeo, el nuestro era viejo.

Atento a los problemas reales de la vida nacional, nuestro positivismo no acertó a darse la estructura metódica de un sistema de filosofía. Cuando la generación de los próceres, en edad avanzada, llegó hasta Spéncer, halló con sorpresa la confirmación de su propio pensamiento. Habían hecho filosofía sin sospecharlo; habían creado el caudal de ideas con el cual hemos medrado hasta la fecha. La generación subsiguiente —llamémosla de Caseros o del Régimen—, pese a la leyenda que la considera la más talentosa, no acrecentó este caudal, ni se informó del movimiento filosófico extraño. Este interés intelectual se despierta en la tercera generación.

El siglo XX nos encuentra todavía bajo la dirección espiritual de los hombres del ochenta, denominación convenida con la cual distinguimos al grupo de universitarios que alrededor del año 1882 se incorpora a las actividades de la vida pública. A haber triunfado la asonada del noventa, ellos habrían asumido la dirección política. Los acontecimientos prorrogaron por más de veinte años el predominio de los intereses creados y cuando éstos al fin se derrumban, la generación del ochenta pertenecía al pasado. Su acción debió desenvolverse en la magistratura, en el magisterio, por la palabra hablada o escrita. No alcanzó, salvo una que otra excepción, la eficiencia de la acción inmediata, pero fué directora en las esferas del pensamiento. Esta misión bien alta no la satisfizo. Un dejo de amargura persiste en el alma de los sobrevivientes, defraudados a su juicio en legítimas aspiraciones, pues no se sienten amenguados cuando se comparan con los antecesores o con los sucesores.

El pecado de los intelectuales del ochenta, hombres de gabinete y de estudio, lo constituye la ausencia de una creación original. Con una cultura superior, con una información más vasta, con mayor probidad intelectual, nos revelaron a Stuart Mill y a Spéncer, a Renán y a Taine. El positivismo argentino ya era un hecho cuando ellos juz-

garon necesario apoyarlo con el ejemplo europeo. Quisieron dejarlo de base filosófica y lo vistieron con traje postizo. Ellos mismos, ajenos a todo interés especulativo, indiferentes ante los problemas trascendentales, atraídos por los asuntos de carácter pragmático, se limitaron al comentario jurídico o histórico, a la pedagogía, a la psicología y a la sociología, sin perjuicio de convenir al fin, con ingenua honestidad, que la última palabra ya la había dicho Alberdi.

Ideal más alto no tuvieron tampoco los pedagogos formados en la Escuela Normal del Paraná, alberdistas de segunda mano; se imaginan ser discípulos de Comte, sin sospechar el irreductible antagonismo entre las doctrinas del maestro y nuestro ambiente liberal e individualista. Ni los fundamentos autoritarios de la sociocracia, ni los elementos místicos de la religión de la Humanidad, ni la negación de los derechos individuales, podían prosperar. El iniciador mismo del movimiento, un naturalista distinguido, hubo de hermanar el positivismo comtiano con agregados tan heterogéneos como la evolución darwiniana o las aspiraciones del *Risorgimento* italiano. No obstante, esta doctrina híbrida fué fecunda; por intermedio del magisterio normalista logró divulgar, en ambientes inaccesibles de otro modo, la posición agnóstica y el concepto de la filosofía como síntesis de las ciencias naturales, principios comunes a todos los matices del positivismo. Por lejos que estemos ahora de estos postulados casi dogmáticos, no hemos de desconocer la gravedad de semejante mudanza para un pueblo de habla española.

Distanciado, por algunos años y por nuevos conceptos, de la generación del ochenta, aparece José Ingenieros; su propósito fué elevar el Positivismo a Cientificismo, con fines sociales. Formado en el estudio de las disciplinas médicas, atraído desde joven por la protesta incipiente del proletariado, una vocación espontánea le obliga a sistematizar los conceptos básicos de su acción militante. Sabemos el ascendiente que alcanzó. La claridad de su espíritu meridional unida a una pronunciada sensibilidad estética le permitieron superar la estrechez de la ideología vulgarizada. Supo infundirle nuevo vigor y prolongar por veinte años la vida del positivismo decadente. No se le ocultó la necesidad lógica de admitir una metafísica. Desconocía, empero, cohibido por una idiosincracia tenaz, la verdadera angustia metafísica y no acertaba a comprender el fenómeno religioso. Ingenieros, en presencia de un fraile, se apresuraba a tocar fierro. Por rechazar el dogmatismo de las supersticiones místicas se entregó al dogmatismo de las ciencias naturales. Para Ingenieros, la filosofía, la metafísica misma, no eran sino complementos hipotéticos de la intangible verdad científica; hasta una ética de alardes estoicos intentaba fundar en el determinismo de la máquina universal.

Las investigaciones de la epistemología contemporánea no lograron sugerirle alguna duda. Por otra parte —rasgo argentino—, la especu-

lación pura no le seducía. Sin achatarse en un plano inferior, su filosofía había de vincularse estrechamente a los problemas históricos, sociales o económicos. Y en tanto que en la trama de su científicismo pretendía envolver a la personalidad humana, imprimía a su obra precisamente el sello de una personalidad fuerte y bien definida. De ahí su irradiación; primero en el medio nativo, luego más allá de las fronteras. Ingenieros fué durante años el publicista argentino más prestigioso. Complace recordar su actitud de luchador infatigable; la voluntad de trabajo, la abnegación y la amplitud de espíritu que puso al servicio de sus ideas. Nos dió el noble ejemplo de una entereza en la cual no cabía duplicidad alguna entre el pensamiento y la vida.

La polémica póstuma contra la posición filosófica de Ingenieros carece de objeto. En las postrimerías de una gran orientación filosófica, tocóle defender la última brecha. No se le puede juzgar ahora con abstracción de su momento, ni aplicarle el criterio de una nueva actitud espiritual. Desde el nacimiento de Alberdi hasta la muerte de Ingenieros ha transcurrido un siglo, en el cual el sentir de nuestro pueblo ha encontrado de continuo su expresión adecuada, sin simular preocupaciones ajenas a nuestra índole nacional, pero con la unidad intrínseca del pensamiento propio. De este proceso no se ha de borrar la obra de Ingenieros, como que no se han de extinguir tampoco los múltiples impulsos de su fecunda labor.

Al declinar el siglo pasado, se inicia en Europa un cambio que, para nosotros, se refleja primero en el movimiento literario. Las múltiples y opuestas escuelas finiseculares nos anuncian una revolución estética, violenta y abigarrada, al parecer inconexa dentro de sus propias tendencias. Es fácil comprobar su repudio de los viejos moldes, no tan sencillo descubrir su unidad esencial, tanto más cuanto la capacidad creadora no siempre concuerda con la exuberancia de los programas y la acritud de la controversia. La sublevación lírica halló entre nosotros ambiente propicio y representantes destacados.

Pocos sospecharon que en este aspecto literario y artístico sólo podía ser parte de una intensa emoción espiritual, que por fuerza había de tener su repercusión correlativa en el dominio de los conceptos filosóficos. La trasmutación no podía limitarse a los valores estéticos.

Lentamente, con demoras, reticencias y malentendidos, la noticia de una nueva orientación intelectual también llega hasta nuestros oídos. Con sorpresa y curiosidad nos enteramos; el positivismo se había extinguido, sus herederos, el pragmatismo y el científicismo, se aprestaban a seguirle; un nuevo ritmo en la evolución filosófica volvía a plantear problemas olvidados. Así supimos de Renouvier, de Boutroux, de Bergson, de Croce, de multitud de nombres vagos y crepusculares. Estas novedades no penetraron fácilmente en nuestro medio. Hallaron una atmósfera densa, una decidida resistencia a abandonar los viejos hábitos mentales. Asimismo hallaron la convicción muy difundida de que cierta

degeneración materialista de la vida nacional, el imperio exclusivo de las finalidades económicas, el descuido de las normas éticas, reclamaban el correctivo de una cultura más elevada y espiritual. Las peripecias de este conflicto ideológico ocuparán la historia intelectual de este primer cuarto de siglo. Alguna vez se le ha de contemplar en la debida proyección; por ahora esta reseña la escribe un testigo que no aspira al premio de la imparcialidad.

La presencia de Ortega y Gasset en el año 1916 fué para nuestra cultura filosófica un acontecimiento. Autodidactos y diletantes tuvimos la ocasión de escuchar la palabra de un maestro; algunos despertaron de su letargo dogmático y muchos advirtieron por primera vez la existencia de una filosofía menos pedestre. De entonces acá creció el amor al estudio y aflojó el imperio de las doctrinas positivistas.

No nos trajo Ortega y Gasset un sistema cerrado. Enseñó a poner los problemas en un plano superior, nos inició en las tendencias incipientes, dejó entrever la posibilidad de definiciones futuras, nos incitó a extremar el esfuerzo propio. Mucho le debo personalmente, pero creo poder emplear el plural y decir: mucho le debemos todos. De ahí arranca su justo prestigio en nuestra tierra. Tras una breve estada le vimos partir con pena, pero convencidos que no tardaría en darnos un concepto propio de la filosofía contemporánea. Esta esperanza no se ha confirmado: en vez de filosofía nos ha dado literatura. También sabemos apreciarla: admiramos el arte de deslizarse de continuo sin afirmarse nunca, con un donaire desconsolador. Habríamos preferido una vigorosa visión sintética, cimentada en tres o cuatro ideas directoras. Quizás a España no le hagan falta; a nosotros, sí. Pero el Perspectivismo parece ser el arte del análisis sutil, juego o deporte tanto más ingenioso cuanto más menudo es el tema. Y no carece de su teoría, adecuada naturalmente al caso: ¡la delectación morosa en el problema como tal! ¿Es acaso un rasgo ibérico tener problemas y no hallarles solución? Alguna vez, cuando estas disquisiciones ponen su nota delicada en el copioso fárrago de nuestros «grandes rotativos», hemos pensado —discúlpese la herejía—: ¡ojalá el autor no escribiera tan bien!

Periodista —y eximio— es también Eugenio D'Ors. Vino el año 20 con intenciones socráticas a ejercer entre nosotros el arte de la mayéutica. Si poco sacó a luz, no se ha de atribuir a torpeza del operador; faltaba la gravidez. Hubiéramos deseado saber algo preciso sobre la racionalidad clásica y antirromántica localizada en el Mediterráneo y muy especialmente en la tierra donde se dispone del «sen». El afán de las conclusiones concretas, tangibles y vertebradas, es señal, sin duda, de una cultura poco refinada. Pero así es la nuestra.

Sobre esta materia recibí una contestación muy espiritual. A alguna insinuación mía, el señor D'Ors esquivó la respuesta; luego, después de algunos circunloquios, halló ocasión de referirme la siguiente

anécdota, la anécdota que debe elevarse a concepto: Erase un joven parisiense agotado por la vida absorbente de la capital. Tras largas vacilaciones cobra un día las energías necesarias para trasladarse por orden de sus médicos a Vichy. Dispuesto a cumplir con el régimen prescripto, sentóse a la mesa y pidió una botella de agua lustral. Y aquí lo imprevisto: el mozo le pregunta si prefiere la surgente de L'Hôpital o de Celestins. Abrumado ante el dilema, el paciente junta las manos, invierte los ojos y con el acento de la más profunda congoja, murmura: *Ah, mon Dieu, il faut choisir!*

El señor D'Ors tuvo el buen gusto de no agregar la moraleja. A mi vez, me abstuve de comentar el lisonjero símil con este modernísimo asno de Buridán, neurasténico y abúlico.

Convengamos, sin embargo, en que la saeta estaba bien clavada. ¿No es ridícula esta ansiedad que experimentamos con frecuencia los argentinos, de encasillarnos, de subordinar nuestro pensar al pensamiento extraño, de averiguar desesperados cuál es el último alarido de los poetas y de los filósofos? Hasta nuestros intelectuales, en lugar de ejercer su misión directora, prefieren ser pregoneros de la última novedad.

Un día nos anuncian a Spengler, como si tuviera alguna atinencia con los destinos de un pueblo nuevo, este agorero fatalista del ocaso que con intuición profética penetra los secretos del hado y prevé el retorno cíclico de grotescos sincronismos. Ni su propio pueblo agobiado por la derrota, ni el resto del mundo civilizado, han tomado en serio las fantasías de este juglar. Aquí había de dejarnos absortos. Es que a nuestros sociólogos positivistas les vino bien; ya bastante agotados, pasaron con garbo del supuesto determinismo científico al determinismo místico. En fin, ya transcurrió.

Otro caso es Freud. Nadie ha de negar el valor de sus investigaciones de psicólogo y de psiquiatra, pero hay quien supone que ha descubierto la importancia del problema sexual. Antes de Freud no la hemos sospechado; después de Freud sabemos que toda la humanidad padece de una obsesión subconsciente que la obliga a ver en el más inocente adminículo un trasunto del falo.

Ya Platón habló de la bestia que se agita en nosotros, Pascal lo repitió, Darwin volvió a insistir en ello; también el psicoanálisis arrima al caso algunos datos. ¿Se desprende de ahí que se debe alimentar a la bestezuela? Sin duda es una crueldad ética pedir más bien que se la estrangule. «Sed compasivos con el animal», sobre todo si lo lleváis en las entrañas. El éxito del freudismo se explica. No tanto que ante jóvenes alumnos y alumnas se le exponga como espécimen de la filosofía contemporánea. También esta ráfaga ha de pasar.

El contraste inevitable ya asoma en nuestro horizonte. El nombre del señor conde de Keyserling empieza a divulgarse; del Oriente vendrá el remedio de nuestros males; la cultura materialista hallará su panacea

en la arcaica sabiduría que aniquiló en la inercia y la impotencia las energías de media humanidad para ser explotada por la otra. No ha de faltar a este nuevo evangelio su auge momentáneo. Mucho depende de lo que disponga la «Calpe», reemplazante entre nosotros de «Alcan». Al azar de sus publicaciones nos informamos. Por otra parte, ya una avanzada teosófica ha preparado el terreno. Tan luego nuestros positivistas más genuinos se han sentido atraídos por la penumbra esotérica, donde se diseña un vago espectro ultramundano. No se niega impunemente la angustia metafísica y el anhelo místico del alma humana; por fin se satisface por caminos extraviados.

El viaje al Oriente es de provecho a condición de retornar. La comparación entre la alta cultura del Oriente y la de Occidente aclara las respectivas posiciones, nos revela las deficiencias de la nuestra y también su superioridad. En el canje iríamos a pura pérdida. Per-tenece-mos al mundo de la afirmación y de la acción; el quietismo negativo es una posición reñida con nuestra manera de ser y para el pueblo americano la más absurda de todas. El opio al natural es menos peligroso. Felizmente la seducción del Nirvana se cultiva en cenáculos estrechos y para los más es un episodio pasajero; apenas desgarrado el velo de Maya se apresuran a zurcirlo.

Podría continuar todavía la enumeración de estos engendros efímeros que, a semejanza de las otras modas, se acogen con fervor y se abandonan con displicencia. No vale la pena de insistir. Sirvan los ejemplos citados para prevenimos contra esta actitud subalterna de antípodas embobados. Más interesante sería examinar la infiltración de ideas por obra de publicistas que, con pertenecer a la literatura, rozan de continuo temas filosóficos. Así Maeterlinck, Unamuno, Romain Rolland, Bernard Shaw, Valéry, y tantos otros. En nuestro ambiente ejercen una acción más inmediata que los filósofos de escuela, mucho menos leídos; el oficio y la prudencia me aconsejan, sin embargo, referirme únicamente a éstos.

Ante todo mencionemos el desarrollo de la renovada epistemología que con profundo sentido crítico, sin atribuirle bancarrota alguna, ha trasmutado la valoración de la verdad científica. Los nombres de Meyerson y de Poincaré nos son más familiares; muchos otros han colaborado en la misma tarea y nos han emancipado del cientificismo dogmático cuando no ingenuo. Así se ha fijado el valor relativo de los esquemas científicos, del carácter cuantitativo de la ley y al deslindar el dominio legítimo de las ciencias exactas y naturales, se ha abstraído a su sistematización aritmética la autonomía de la personalidad humana. El determinismo mecánico del devenir queda reducido a una interpretación pragmática que no excluye el anhelo de libertad, resorte íntimo de la cultura humana.

En este sentido es decisiva la influencia de Bergson, la autoridad más alta que ha logrado invadir nuestro ambiente. Le favorece el

idioma en que escribe y nuestra simpatía intelectual; su jerarquía, empero, no depende de estas circunstancias accidentales. Le perjudica en nuestro concepto no haber desarrollado más que la parte teórica de su filosofía y no habernos dado aún la ética, el eslabón que la vincularía a los problemas prácticos de nuestra preferencia. Asimismo estudiamos con creciente interés su obra y nos habituamos a respirar un poco en las alturas.

Ignoro hasta qué punto hemos de aceptar esta doctrina sin reparos, pues no me atrevo a generalizar mi impresión personal. Es de admirar en Bergson la superación de rancias posiciones ya agotadas por una controversia secular; la sagacidad de su penetrante examen de conciencia que de psicológico se eleva a teoría propia del conocimiento, la seguridad de sus conclusiones que le llevan a la afirmación conjunta de la necesidad y de la libertad, sin incurrir en antinomia alguna. Es discutible la falta de delimitación entre el conocimiento real y la visión metafísica, la tentativa de calificar la intuición mística como una capacidad cognoscitiva y la interpretación cartesiana de la actividad espiritual. Discutible también es la eficacia de difusos argumentos biológicos, resabio naturalista de todo punto superfluo, destinado a mal acoplar la ciencia y la filosofía. No obstante, de ninguna obra contemporánea fluye mayor enseñanza y siempre seremos dueños de aguar con un poco de prosa la efervescencia retórica del autor. La evolución creadora del ímpetu vital la seguiremos con preferencia, no tanto en su proyección absoluta, cuanto al través de su manifestación concreta en la historia de la especie. Es la de Bergson filosofía de la acción y encierra una fuerte tendencia pragmática.

Benedetto Croce nos interesa ante todo por su arrasadora polémica contra el positivismo, el racionalismo y las formas espúreas de la filosofía científicista. Su construcción dialéctica de la autoevolución del concepto universal-concreto, coincidencia metafísica de los opuestos, unidad absoluta e inmanente del eterno devenir, si acaso no nos convence, pone en nuestro ánimo una visión amplia del proceso universal, *sub specie æternitatis*. Absorbidos por intereses más inmediatos, en general no sentimos tanto la armonía como la discordancia de los mundos. En el binomio universal-concreto nos interesa más el segundo término.

A la par de la intelectualidad vigorosa de Croce, Gentile no pasa de ser un excelente profesor de filosofía, *magister* en su cátedra, maleable y dúctil ante todas las contingencias de la vida académica, política y económica. No se puede pontificar sin autoridad moral.

Por lo demás, si pedimos a Italia una enseñanza, nos dirigimos a la patria del Renacimiento, que nos enseña, la primera, el culto de la personalidad rebelde a la sumisión rebañega.

Desde que Spencer ocupa la categoría de un valor histórico, la filosofía inglesa pasa inadvertida en nuestro medio. La obra episte-

mológica de Lord Haldane es poco conocida; la obra de logistas como Russell nos resulta excesivamente abstracta. Por tradición, la filosofía inglesa no se forja en la cátedra y no por eso es diletantismo.

Algún momento nos preocupó el Pragmatismo, nacido en Norteamérica, pobre tentativa filosófica que James, tan meritorio por otros motivos, debió haber ahorrado. El Pragmatismo —es decir, el concepto de la inteligencia como instrumento de la acción— es un integrante valioso de la filosofía actual; convertido en sistematización del utilitarismo y del teologismo americanos, es una simpleza. Lo más importante que nos ha llegado de los Estados Unidos son las palabras de Dewey al clausurar el reciente Congreso de Filosofía de Boston. Después de lamentar la falta de una filosofía norteamericana, recomendó a sus connacionales la necesidad de dedicarse a estudios más intensivos.

La patria de Emerson y de Royce ha de encontrar el camino de las cumbres. Por ahora es una necesidad ir a buscar allí una inspiración filosófica. Los elementos útiles de aquella civilización, cuya grandeza sería ridículo desconocer, Sarmiento nos los impuso. Con eso basta.

De Alemania sabemos que allí nació Kant, personaje conspicuo en la filosofía contemporánea. Le ofrecemos de consiguiente, *a priori*, el homenaje de nuestro respeto, sin necesidad de conocer su obra. Le suponemos autor de una nebulosa metafísica e ignoramos que demolió toda metafísica racional. Ignoramos que toda la filosofía alemana del siglo XIX fué una sublevación contra Kant; primero de los románticos, luego de los positivistas, de los llamados neokantianos después. Ignoramos que la filosofía novísima en Alemania es la última arremetida contra el gran pensador. Ignoramos que, a pesar de todo, está en pie.

Del movimiento actual pocos ecos llegan hasta nosotros. En la exuberante producción libresca no alcanzamos a distinguir una tendencia dominante, ni una personalidad genial. Solamente a mi amigo Francisco Romero le creo capaz de desenvolverse con holgura en este laberinto.

Dilthey, para mí la personalidad más atrayente, es todavía un ilustre desconocido. Un poco sabemos de Rickert; sus trabajos sobre los límites del conocimiento científico y su distinción entre las ciencias naturales y culturales, son de la mayor importancia. Por desdicha, su teoría sobre los valores acaba por perderse en la procelosa metafísica del objeto irreal. A Husserl, Ortega y Gasset le ha llamado «el mayor filósofo viviente»; esto anuncia quizás una próxima traducción de las *Investigaciones lógicas*. Al lector ansioso sólo puedo anticiparle que las he leído; me acuso y me arrepiento de ello; la incomprensión, sin duda, está de mi parte. Interesa en Husserl cierta afinidad entre su teoría y las corrientes estéticas del expresionismo. Max Scheler es «la mente más amplia y más fértil de la hora actual». Ya poseemos algunos de sus trabajos vertidos al español.

En todo este movimiento filosófico se trata de una reacción de

la Alemania católica contra el exclusivo predominio de la cultura protestante. Se inicia con Bolzano y Brentano, continúa con Meinong, se afirma con Husserl y llega a su apogeo con Scheler, convertido recientemente al catolicismo. Filosofía de la cátedra, técnica y erudita, de sutileza escolástica, ha creado la teoría del objeto irreal, la de los valores absolutos, ha intentado la construcción de un nuevo método lógico, apela en ocasiones a una socorrida intuición más o menos mística o intelectual, pretende llegar al conocimiento de la quiddidad esencial y manifiesta un profundo interés por el problema religioso. No sabemos hasta qué punto la Iglesia acompaña con su simpatía este movimiento, no siempre muy ortodoxo. Scheler, por ejemplo, repudia a Kant, pero también a Tomás de Aquino; a su juicio, debiéramos volver a San Agustín, ciertamente padre de la Iglesia, padre también de todas las herejías.

Por ser estas doctrinas las más novedosas, las más apartadas de la tradición, despiertan con preferencia nuestra curiosidad. Sería, sin embargo, un error considerarlas como la corriente directora del pensamiento contemporáneo en Alemania. Su importancia es más bien académica. Si intentáramos la síntesis de las fuerzas vivas que mueven a aquel complejo organismo en plena renovación llegaríamos a otras conclusiones. Entretanto, quien quiera aproximarse a la alta cultura germánica, hoy como ayer, se dirigirá a Kant y a Goethe y no a estos desabridos frutos de la cátedra. El último filósofo alemán es Nietzsche; su acción póstuma, que es la eficaz, ahora se inicia. El dió a la filosofía su orientación axiológica.

Volvamos a la situación casera. Entre nosotros, en el transcurso de los últimos veinte años, si ha sobrevenido la decadencia evidente de las doctrinas positivistas, no han sido reemplazadas por una orientación de igual arraigo. Se advierte el desconcierto de los períodos de transición. De manera apreciable ha crecido, sin embargo, el interés por los estudios filosóficos, aunque no siempre se nutre en las primeras fuentes. No estamos ya como a fines del siglo pasado, cuando en 1896 se logró fundar en la Universidad de Buenos Aires la Facultad de Filosofía y Letras, la mejor obra de la generación del ochenta. Esta creación provocó un estallido de protestas y de burlas, testimonios de la más lamentable incompreensión. Apenas nacida, se la quiso suprimir y fué menester apelar a los más altos padrinzos para salvarla. Fué necesario compensarla con una Facultad de Agronomía y Veterinaria, y así, al fin, se le ha perdonado su existencia. Alguna ojeriza subsiste, asimismo; coinciden en ella la extrema izquierda y la extrema derecha. ¡Todavía se escucha de vez en cuando alguna palabra airada contra estos estudios inútiles! La nota más jocosa, empero, la ha dado un grupo de acaudalados vecinos, muy ofendidos porque la Facultad pretende levantar su edificio propio en un barrio aristocrático. Si mencionamos esta vergüenza, agreguemos para atenuarla que la protesta se perdió en el vacío.

En el año 1909 se fundó la Sociedad de psicología por un núcleo distinguido de nuestros universitarios. Fué la última afirmación consciente del pensamiento científicista; con relación a la situación europea ya era una actitud retardada. El discurso inaugural de su primer presidente, modelo de mesura y de circunspección, todavía contempla la psicología como la disciplina central de la cual dependen las otras ramas de la filosofía, inclusive la metafísica, cuyo derecho a la existencia no se niega pero se subordina al método exacto e infalible de las ciencias naturales, fuera de las cuales no cabe salvación alguna. La Sociedad alcanzó a publicar tres tomos de sus anales, con trabajos interesantes sobre temas especiales; ninguno de ellos encara el problema fundamental de la posición filosófica. Pero la fe empezaba a flaquear; desvanecida la ilusión de la primera hora, no sabía disimular el fracaso no tanto de la psicología experimental misma, como de sus pretensiones. Horacio Piñero, después de consagrarle todos los entusiasmos de su generoso espíritu, murió decepcionado. Los sucesores fueron meros epígonos de una causa perdida.

Para la posteridad el año del centenario de nuestra independencia ha de marcar la iniciación de un nuevo período en la vida nacional. En torno del vuelco político se aglomera una serie de hechos al parecer heterogéneos. Más adelante, cuando sea posible una visión de conjunto, se han de unificar como la expresión de una honda conmoción, reflejo en parte de la crisis mundial, producto por otra del alma nativa. Quienes como espectadores o actores han debido vivir las gestaciones de los nuevos tiempos, difícilmente podrán distinguir en este proceso lo aparente de lo fundamental, lo efímero de lo persistente, el mito de la verdad. Percibimos, eso sí, una estridente discrepancia entre «los postulados» y los hechos, entre la talla de los histriones y el drama que traganan. La misma sonrisa escéptica nos merecen las plañideras añoranzas de los caídos y la suficiencia plebeya de los advenedizos. Muy por encima de la acción individual sentimos, casi palpamos, el empuje de corrientes colectivas que nos envuelven, nos arrebatan a veces en sus torbellinos, sin conmover la afirmación optimista del porvenir. Semejante estado de ánimo afecta en primer lugar la sensibilidad de la nueva generación. Se siente llamada, pero no acierta con su vocación. En los días de la Reforma universitaria, que surgió espontánea el año 18 en Córdoba y de improviso se extendió a todas nuestras universidades, pudo suponersele a la juventud una comunión espiritual capaz de vincularla en una obra orgánica. En realidad dispersó sus inquietas energías en tendencias divergentes, se disgregó en círculos, careció unas veces de mesura, le sobró en ocasiones el instinto del provecho y siempre pospuso la tarea del día a finalidades remotas. La exégesis ideológica de la Reforma se ha hecho hasta rayar en el exceso; pero las ideas sólo son fecundas al servicio de la voluntad. Sólo la voluntad define las soluciones y fija los valores, no la dialéctica inagotable de debate. La

voluntad fué deficiente. Pero en el fondo de este movimiento hervía un anhelo ideal de renovación, destinado a retoñar más depurado y más consciente, pese al empaque de la petulancia académica.

De este movido cuadro me toca destacar un modesto episodio filosófico. En 1917 se reunió un grupo de jóvenes para fundar el Colegio Novecentista, de vida breve y azarosa. Sus componentes concordaban en un principio negativo: combatir al Positivismo. Por lo demás, no sabían con qué substituirlo, víctimas de la más sabrosa anarquía. Empezaron por estudiar a Platón y acabaron por arrojarse los mamotretos a la cabeza, sin mayor eficacia penetrante. En el reducido seno de la congregación se reflejaba la desorientación general de la juventud. Asimismo, cuanto en aquel momento anunciaron cómo novedad revolucionaria, y con escándalo de las personas mayores, hoy es una trivialidad. Les cupo un triunfo póstumo, pues sin sospecharlo fueron la avanzada aventurera de un ejército en marcha. No obstante la exaltación agresiva de la hora, en su manifiesto inaugural hallaron para la ansiada renovación filosófica una fórmula que, después de los años transcurridos, los hechos confirman como la única viable. Dijeron: «Del Positivismo nacidos y en él criados, los hombres de este siglo advierten que no podrían borrar de su tradición cultural, sin descalabro, la huella impresa en ella por la ideología que fué característica de la época precedente. Cualquiera que sea su juicio sobre el Positivismo es, ante todo, reconocimiento de un fenómeno dado, irremediable en el desarrollo de la cultura. Afectos, sin embargo, a nuevas maneras de pensamiento y con nuevos matices de sensibilidad, reputan insuficiente la explicación positivista y aspiran a columbrar horizonte mental más amplio que sea a un tiempo mismo, crítica y superación». Dada la inexperiencia de los autores, esto es casi un exceso de sensatez.

El fracaso de ésta y de otras tentativas tiene su razón de ser. La filosofía abstracta sólo nos inspira un mediano interés; con el mayor calor, en cambio, discutimos sus consecuencias sociales, pedagógicas, económicas o políticas. No concebimos a la filosofía sino como solución de las cuestiones que por el momento nos apasionan, si bien lentamente aprendemos a buscarla en un plano más alto. Mientras estuvimos de acuerdo sobre nuestros problemas tuvimos una ideología nacional. Llegado, empero, como había de llegar, el momento de la revisión de los valores históricos, conmovidas las viejas bases, planteados nuevos problemas en un ambiente nuevo, las disidencias habían de estallar, exacerbadas por la intromisión de factores accidentales y extraños. Sentimos trabada en torno de nosotros —en torno del alma argentina— la contienda de fuerzas adversas entre sí, afanadas por imponernos su dominio. Y ahí divagamos, como un personaje de Pirandello, en busca de la personalidad propia. En busca de nuestra filosofía en este caso, como si la pudiéramos adquirir por compra o préstamo y la pudiéramos estrenar de improviso sin ajustarla a nuestra

medida. El empeño es vano; el esfuerzo propio, que ha de ser una evolución, no puede ahorrarse. Tengamos ante todo una voluntad nacional, luego hallaremos fácilmente las ideas que las expresan. Así Alberdi halló la solución para su momento histórico y para tres generaciones sucesivas. Hagamos otro tanto.

Espero no dar lugar a ningún mal entendido; nadie me ha de suponer un autóctono atormentado por atavismos precolombinos. La amplitud de espíritu nos distingue como argentinos; ni en sueños pensamos abandonar nuestro orbe cultural. Ningún problema humano puede sernos indiferente. Que no sea, sin embargo, con abstracción de los nuestros.

Estamos en una encrucijada; retroceder no podemos. La concepción determinista y pseudo-científica que convierte al universo en un mecanismo, no concibe sino una moral utilitaria, confunde la cultura con la técnica y equipara el proceso histórico al proceso natural, todo eso es siglo XIX. No podemos aceptar una filosofía que anonada la personalidad humana, reduce su dignidad a un fenómeno biológico, le niega el derecho de forjar sus valores y sus ideales y le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica. Eso sí, persistimos en el culto de la Ciencia y mantendremos, aunque encuadrado en más justos conceptos económicos, el impulso dinámico de nuestro desarrollo material. Y, puesto que argentino y libre son sinónimos, elevaremos la triple invocación de nuestro himno al concepto de la Libertad creadora.

1927.

INFLUENCIAS FILOSOFICAS EN LA EVOLUCION NACIONAL

INTRODUCCION

Parece ya remoto el tiempo en que Augusto Comte se atrevió a decir que las ideas gobiernan y trastornan al mundo; no tardó en replicarle Herbert Spencer para atribuir esta misión al sentimiento, y ambos ignoraban que Schopenhauer había discernido tan alto privilegio a la voluntad. Luego aparecieron los maestros que hallaron la razón de los hechos históricos en el ambiente físico, en la acción tutelar de los héroes, en los impulsos inconscientes de las multitudes, en las influencias étnicas y, por fin, en los motivos económicos. La enumeración, sin duda, no es completa, pero no urge ocupar un puesto en la estéril controversia: todo criterio simplicista es simple.

Sin embargo, en tanto no aparezca el hombre llamado a escribir la historia patria, capaz de sintetizar en la unidad de su pensamiento las complejas determinantes de la evolución nacional, siempre será lícito repartir la tarea y apreciar, desde un punto de vista relativo y restringido, una faz del proceso histórico, a condición, empero, de no suponer, con ingenua jactancia, haber hallado la solución definitiva o siquiera su clave maestra.

Estudiemos, pues, una cara del poliedro sin cuidarnos de las demás, pero sin olvidar cuán estrecho es, si le aislamos, el campo de nuestra observación unilateral. Sea dicho una vez por todas, para ahorrar la molestia de repetirlo a cada instante.

En el mundo de las ideas, como en el orgánico, no existe la generación espontánea. El genio mismo describe su órbita más amplia dentro de la oquedad de un cráneo, sin poder substraerse a las condiciones del tiempo y del lugar. Con mayor razón el tardo entendimiento de las masas.

Hemos sido colonia y no hemos dejado de serlo, a pesar de la emancipación política. En distintas esferas de nuestra actividad aún dependemos de energías extrañas y la vida intelectual, sobre todo, obedece, con docilidad, ahora como antaño, al influjo de la mentalidad europea. El genio nacional rara vez ha encontrado una expresión genuina e independiente; sólo en la selección de los elementos que asimila se manifiestan sus inclinaciones nativas.

El pensamiento de nuestro pueblo ha debido seguir, desde luego, una evolución paralela a las ideas directoras de la cultura occidental, y a investigar cómo se reflejan en nuestro ambiente se encamina este ensayo.

Al iniciarlo recordemos que las ideas participan de una mutabilidad esencialmente humana y que las del día son tan efímeras como las del pasado, no obstante el imperio que logran ejercer en nuestro ánimo, con la vana pretensión de constituir la medida universal de las cosas. Cada época pensó con su propio cerebro e inspiróse en su propio corazón. El historiador no se ha de aprestar, como un alcalde de barrio, a pronunciar la sentencia póstuma.

Por cierto, si bien siempre es posible ser sincero, no cabe siempre ser imparcial: nadie se despoja, si la posee, de su propia personalidad. Pero el amor intelectual que se complace en los dominios abstractos de la filosofía, redime los prejuicios personales, y, así dispuestos, sentémonos al pie de la esfinge a contemplar, al margen de intereses y de pasiones, cómo se despliega y se repliega la trama de las ideas.



LA ESCOLASTICA

El descubrimiento de América obedeció a las tendencias impulsivas de la época del Renacimiento y, a la vez, fué un factor eficiente en su desarrollo ulterior.

La nación bajo cuyos auspicios se realizó la empresa de Colón y a la que cupo en suerte señorear y colonizar gran parte del nuevo continente, no era, sin embargo, el representante más avanzado de aquella evolución final de la Edad Media. Sometida al imperio de antecedentes distintos a los de la Europa Central, España tomó una parte menos activa en la expansión del Renacimiento y menor aún en la reforma religiosa que fué su corolario.

Las humanidades, por cierto, florecieron también en la Península; para afirmarlo basta mencionar el renombre que en el siglo XVI alcanzó la fundación del cardenal de Cisneros, la Universidad de Alcalá de Henares. El interés que despertó la obra de Erasmo se manifiesta en el número y la calidad, tanto de sus secuaces como de sus adversarios. Entre los precursores de la filosofía moderna, España cuenta con personalidad tan ilustre como Luis Vives, y del movimiento de la Reforma participa con apóstoles como Juan de Valdés y Cipriano de Valera y con mártires como Miguel Servet y Jaime Encinas.

Pero aquel espíritu de abierta rebeldía, de emancipación de las autoridades tradicionales, de libre examen, que con la afirmación casi pagana de la vida, distingue a los hombres del Renacimiento, no prosperó en España. Si sus navegantes y exploradores contribuyeron, y no en pequeña escala, a satisfacer la *cupiditas rerum novarum*, tan intensa de la época, en el dominio de las ideas el pueblo español se reveló poco inclinado a las novedades.

Las luchas religiosas tampoco traspusieron los Pirineos, no obstante el contacto íntimo con los disidentes en los Países Bajos y en Alemania y a pesar de los numerosos heterodoxos, que la erudición de Menéndez y Pelayo ha logrado exhumar. Estos, en realidad, apenas si consiguieron formar pequeños núcleos aislados y de escasa cohesión, cuando no juzgaron más prudente actuar en el extranjero.

Desde luego, las energías espontáneas del Renacimiento español se extinguen, antes que el siglo XVI, en el reinado de Felipe II. Les sobrevive la influencia literaria de los clásicos y de los italianos, que no llega, sin embargo, hasta el punto de torcer los rumbos del genio nacional. Y si persiste la enseñanza de los letrados romanistas, es porque coincide con la evolución de la monarquía hacia el absolutismo

y contribuye a apresurar la decadencia de las instituciones forales y feudales.

El Renacimiento no llegó a perturbar el alma nacional, de suerte que en la hora de la reacción inevitable, cuando los poderes desalojados tendieron nuevamente a recuperar sus antiguas posiciones, España pudo ofrecer a la Contrarreforma la reserva de sus fuerzas intactas.

La Contrarreforma es una denominación convencional, que, como la de Renacimiento, no debe entenderse en sentido restrictivo. Ni fué el Renacimiento tan sólo un retorno a los clásicos, limitado al gremio de los humanistas, ni la Contrarreforma tuvo por objeto exclusivo detener los avances del protestantismo en la esfera religiosa. Fueron el uno y la otra amplios movimientos con proyecciones universales, que imprimieron su huella al arte, a las ciencias, a la política, a la fe y a la filosofía de su época y no dejaron de afectar ningún interés humano. En las alternativas de un ritmo secular cedieron luego su puesto al racionalismo y empirismo modernos, a la reacción romántica después, y, por fin, al positivismo contemporáneo, en cuyo seno ya fermentan los gérmenes de nuevas orientaciones.

Aun en los países que continuaron protestantes, se hizo sentir la influencia de la Contrarreforma en un vigor creciente del principio de autoridad, en mayor intolerancia con las tendencias sectarias y subversivas y en una estrecha censura del movimiento intelectual.

España no fué solamente el brazo seglar de la reacción, sino, ante todo, su cabeza dirigente. La política religiosa del siglo XVI halló en España un grupo de altas inteligencias al servicio de la causa católica. En el campo de la acción hay que señalar en primer término la voluntad inquebrantable del rey, y en los dominios de la idea, teólogos y pensadores como Melchor Cano y Domingo Soto. En España nace luego el creador de la Compañía de Jesús, la fuerza más eficaz e intelectual en la recia lucha. Ya en el concilio de Trento, jesuitas españoles ocupan el primer puesto y fijan las bases del catolicismo restaurado. La expresión filosófica del nuevo movimiento la halla, asimismo, Francisco Suárez, español y miembro de la orden, que frente al racionalismo naciente renueva la tradición escolástica.

La Compañía al principio halló resistencia, aún en el ánimo del mismo rey, aconsejado por Cano, que todavía era un hombre del Renacimiento. Logró, asimismo, vencer todos los obstáculos; era la expresión más acabada de las tendencias dominantes, impúsose por su propio valer y al empezar el siglo XVII el predominio de sus doctrinas habíase arraigado en los espíritus y aspiraba a realizarse en los hechos. En España se mantuvo con rigor la unidad religiosa, en los países latinos triunfó el catolicismo y aun la mitad de Alemania fué recuperada por la Contrarreforma.

El ideal de esta orientación era retrotraer las cosas a la posición del siglo XIII, a fin de mantener el pensamiento filosófico dentro de

los principios sistematizados por Tomás de Aquino. Ideal irrealizable, por cierto, en un ambiente transformado por la ráfaga revolucionaria del Renacimiento. Todos los rasgos propios de la Edad Media se hallaban modificados: el cisma separaba naciones, sujetas, sin embargo, a una convivencia estrecha; la autoridad del pontífice seguía amenguada; un régimen económico nuevo movilizaba la riqueza, y una ciencia y una literatura laicas arrancaban al clero su antiguo monopolio intelectual. No quedaba una autoridad ni una doctrina que no se hubiera discutido o demolido.

Agréguese el cambio profundo del medio político; la organización de los grandes estados había substituído el enjambre de los poderes locales y en vez de gobiernos débiles e impotentes ante la dispersión feudal, imperaba sobre el territorio unificado una autoridad centralizada y vigorosa.

La tentativa de infundir a esta situación nueva el espíritu del pasado sólo podía tener un éxito relativo, en cuanto coincidieran los intereses de la restauración católica y del absolutismo político. Al emprender la reconquista de su dominio sobre los espíritus, la Iglesia, que en la Edad Media había vivido en continua lucha con los poderes seculares, ahora no podía prescindir de su apoyo.

Por otra parte, la vieja escolástica, por mucho que extremara la disquisición dogmática, no había tenido necesidad de defender los principios fundamentales del catolicismo, que pocos osaban poner en duda, en tanto que al resurgir en la Contrarreforma se halla frente no a un mundo sumiso sino a un mundo rebelde.

El mismo Francisco Suárez, inteligencia robusta y original, si no se aparta mayormente de la enseñanza de Santo Tomás, no sólo modifica el método tradicional, sino que intenta exponer las viejas ideas en forma nueva; los adversarios a quienes se dirige *in mente*, le obligan a plantear nuevos problemas o a prestar mayor atención a asuntos antes descuidados. Su criterio, empero, es, sin restricción alguna, el medioeval: *nostram philosophiam debere Christianam esse ac divinæ theologiæ ministram*. Semejante reacción escolástica y autoritaria prevalecía cuando, terminada la conquista, España hubo de organizar, administrar y explotar sus colonias. Desde luego, se columbra qué espíritu había de presidir a esta obra, en que se refleja la alianza del dogmatismo y del absolutismo: un espíritu de benevolencia paternal, religioso ante todo, pero doctrinario y casuista, de intolerancia dogmática, de molesta tutela para los subordinados, ajeno a los intereses reales de la colectividad, opuesto a toda acción o iniciativa autonómica, sin otro anhelo que la sumisión de las gentes a la autoridad, a la costumbre y a la rutina, como que esta filosofía, fundada en la existencia del libre albedrío, no ahorra esfuerzos para evitar su empleo.

No carecía este régimen, en sus altos representantes, de un concepto digno de los deberes y responsabilidades que comporta el go-

bierno del Estado, pero en una época que veía desaparecer con escasa resistencia los fueros regionales y la actuación de las Cortes, no habían de establecerse en las colonias instituciones reñidas con el principio triunfante en la metrópoli. Las tradiciones del gobierno propio que abundan en España, habían perdido su eficacia y apenas si en los Cabildos sobrevivió un resto de libertad municipal, más aparente que efectiva, precursora de ficciones análogas.

Bajo signos muy distintos se establecieron las colonias inglesas. Los puritanos de Nueva Inglaterra, como los pobladores católicos del Maryland, fueron sujetos rebeldes, que quisieron substraerse a la opresión de los poderes patrios y emigraron en procura de un ambiente más libre. Al juzgar el desarrollo divergente de los dos ensayos de colonización, conviene incluir, entre los múltiples factores que complican este proceso histórico, las sendas orientaciones mentales, tan opuestas entre sí, como las influencias del Renacimiento y de la Contrarreforma. En cambio, en el Canadá tenemos el ejemplo de una colonia regida por principios semejantes a los que prevalecieron en el Río de la Plata: su historia merecería mayor atención que la que solemos concederle.

El espíritu neoescolástico informa, desde luego, la copiosa legislación con que la burocracia de la metrópoli intentaba gobernar las lejanas colonias. La labor legislativa de los dos primeros siglos de la dominación española fué compendiada y codificada en la recopilación de las leyes de Indias, que se promulgó bajo el gobierno de Carlos II, y en sus 6.289 disposiciones trata con la misma gravedad materias de trascendencia social y política, como las cuestiones más nimias del ceremonial. Es este código testimonio digno de la cultura española, pero le caracteriza su estrecha subordinación a principios teóricos; y si en algunas de sus leyes tomadas aisladamente se contradice, en el conjunto jamás se aparta de su concepto fundamental. Es su mente constituir las colonias en una vasta comunidad civilizada, donde impere el derecho y se realice la justicia, con exclusión de toda arbitrariedad. En esto concuerda con la vieja tradición jurídica española, que si, por último, para afirmar la unidad política, levantó sobre los derechos regionales el absolutismo del poder central, siempre le supuso sujeto a la disciplina de la ley, pues nunca fué abolida la del Fuero Juzgo: *«Rey serás si fecieres derecho, et si non fecieres derecho, non serás rey»*. Si exceptuamos el derecho penal, la arbitrariedad y la barbarie que imaginamos reinantes en la Edad Media, existía más en los hechos y las costumbres que en las instituciones políticas, y este fenómeno también podemos observarlo en épocas no tan remotas.

Además de las leyes especiales de Indias, regía para las colonias, como supletorio, el derecho de Castilla y el Canónico, en todas las materias no afectadas por aquél, y esta legislación se mantuvo aún mucho tiempo después de la emancipación política. «El derecho es-

pañol contenido en el Fuero Juzgo, en el Fuero Real, en las Partidas y en las leyes de Indias, ha regido en la República Argentina hasta el 1º de enero de 1870, y en su espíritu, se ha informado en gran parte el código civil argentino que rige desde esa fecha. El derecho penal de la época colonial ha regido hasta 1887, salvo modificaciones parciales que habían sido introducidas por algunas leyes provinciales. En cuanto a la forma de los juicios, han estado en vigor hasta hace poco las disposiciones pertinentes de las antedichas recopilaciones españolas».

El rasgo saliente de esta legislación es su afán por entremeterse en el sagrado de la conciencia y establecer no sólo una regla de derecho, sino un precepto moral, fundado en valores éticos inmutables, para que la ley humana sea un reflejo de la divina, como lo enseña Santo Tomás: *Leges quidem justæ a lege æterna, a qua derivantur.*

No otra cosa entiende la definición, que es clásica en el derecho español y todavía conserva la Novísima: «La ley ama y enseña las cosas que son de Dios y es fuente y enseñamiento y maestría de derecho y de justicia y ordenamiento de buenas costumbres y guiamiento del pueblo y de su vida». Como en el estado embrionario de las organizaciones sociales, se mantienen aquí confundidas y sin diferenciar la religión, la moral y la ley. La distinción entre el concepto ético y el jurídico no existe para el legislador que, intérprete de una doctrina metafísica, se considera habilitado para convertir en derecho cuanto juzga racional o bueno y pretende subordinar los actos humanos a un objetivo trascendente. Pero los términos se han invertido; la sanción religiosa, que en los grupos primitivos fué un medio para dar prestigio y eficacia a la ley, abandona su oficio auxiliar, se constituye en una finalidad propia y convierte a la ley en instrumento de sus propósitos.

La legislación se arma de las cautelas más minuciosas: sin cesar inculca el deber de respetarla, amenaza con las penalidades consiguientes y llega hasta disponer —rasgo genuinamente español— que en determinadas circunstancias las mismas órdenes reales se obedezcan, pero no se cumplan, como lo establece en especial una ley de la Recopilación de Indias para los casos de obrepción o subrepción. El objeto de semejantes precauciones es garantizar ante todo la independencia de los tribunales y evitar que se lesione algún derecho o se interrumpa la secuela de los juicios por la intervención del poder administrativo. No siempre estas precauciones respondieron a su objeto; en ocasiones se emplearon en dilatar la acción de los poderes públicos, pues unidos a la exuberancia a veces ambigua de la legislación vigente, a la diversidad de fueros, a las atribuciones mal deslindadas de las autoridades políticas y judiciales y a la dificultad y demora de las comunicaciones, ofrecían asidero fácil a los recursos curiales. Quizás algún rezago de estos vicios se haya perpetuado. Pero esta legislación no sólo peca de prolija: ella tampoco exceptúa materia alguna de su

esfera de acción. El estado no reconoce, en efecto, límites a su intervención e intenta prever y prevenir todas las contingencias de la vida, así se trate de actos públicos o privados. El vasallo de la corona sabía por imperio de la ley qué días había de oír misa, qué libro le era lícito leer, qué traje debía usar, cuál era su asiento en los actos públicos, a qué precio podía comprar o vender, qué jornal o estipendio merecía su trabajo; para salir de España o para retornar necesitaba licencia, lo mismo que para trasladarse de un punto a otro; si había dejado a la mujer en la Península, se le embarcaba a cumplir con sus deberes; si era funcionario no podía casarse ni casar a sus hijas sino con arreglo a las cédulas reales que reglamentaban el caso. Hasta al lecho del moribundo llegaba esta intromisión constante y le mandaba confesar y comulgar, so pena de perder la mitad de sus bienes.

El estado absorbía todo y a todos anulaba; con suspicacia mezquina no dejaba lugar ni a un esfuerzo, ni siquiera a un pensamiento espontáneo; dentro de su sistema no cabía una iniciativa individual ni una acción común: nadie había de mantener sus fueros propios ante las disposiciones superiores. Y hondas huellas ha dejado esta educación secular; aún persiste el concepto del gobierno-providencia, aún los humildes carecen de la conciencia de sus derechos, y con instinto gregario el refrán nacional califica de ruín la oveja que rompe el redil. El primer cuidado de la legislación de Indias es mantener la sociedad colonial sometida al dogmatismo católico. Todo el primer libro de la Recopilación se destina a fijar las bases religiosas del gobierno y a reglamentar el culto, sin omitir detalles de menor cuantía, ni retroceder ante la dilucidación de cuestiones teológicas. La primera ley que con solemnidad intencionada encabeza el código, en su parte dispositiva dice, con precisión terminante:

«Y mandamos a los naturales y españoles y otros cualesquiera cristianos de diferentes provincias y naciones, estantes o habitantes en los dichos nuestros reinos y señoríos, islas y tierras firmes que regenerados por el santo sacramento del bautismo, hubieren recibido la santa fe, que firmemente crean y simplemente confiesen el misterio de la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero, los artículos de la Santa Fe y todo lo que tiene, enseña y predica la santa madre Iglesia Católica Romana y si con ánimo pertinaz y obstinado errasen y mueren endurecidos en no tener y creer lo que la santa madre Iglesia tiene y enseña, sean castigados en las penas impuestas por derecho, según y en los casos que en él se contienen.»

Pero el estado que así se somete a la guía espiritual de la iglesia reclama también para sí el privilegio de gobernarla. Con inusitada energía afirma los derechos del patronazgo real, que interpretado por los regalistas españoles llega casi hasta el punto de substituir la autoridad del pontífice por la del rey. Abundan las disposiciones refe-

rentes al régimen interno de la Iglesia; las dignidades eclesiásticas son proveídas por el patrono; el establecimiento de las órdenes religiosas requiere la conformidad del gobierno; los breves y las bulas apostólicas carecen de eficacia sin el pase regio y se mandan retener si acaso hieren algún derecho o privilegio.

Semejante conjunción de atribuciones laicas y eclesiásticas en el gobierno explica que todos los prelados se consideraran agentes naturales del poder central, con título no inferior al de las autoridades civiles y de ahí también la intervención continua del clero en los asuntos administrativos y frecuentes reyertas con los funcionarios seculares.

Cuando se interrumpieron las relaciones entre las colonias y la metrópoli, el clero argentino, más habituado a dirigirse a la corona que a la curia, se sintió en los primeros años casi independiente. Durante la dominación española la autoridad del pontificado fué muy reverenciada, pero casi nominal, y sólo después de la independencia sobrevino la reacción que le dió un poder efectivo y relaciones inmediatas.

«Y porque los que están fuera de la obediencia y devoción de la santa Iglesia católica romana obstinados en sus errores y herejías, siempre procuran pervertir y apartar de nuestra fe a los fieles y devotos cristianos, comunicando sus falaces opiniones y herejías y divulgando y esparciendo diversos libros heréticos y condenados, y el verdadero remedio consiste en desviar y excluir del todo la comunicación de los herejes y sospechosos para estorbar y evitar que los naturales sean pervertidos con nuevas, falsas y reprobadas doctrinas», la metrópoli estableció en sus colonias el Santo Oficio de la Inquisición. Nuestros territorios correspondieron a la jurisdicción del tribunal residente en Lima, representado por comisarios locales. En este caso el órgano creó la función; en el quieto ambiente de las colonias no prosperaban las herejías, y el tribunal, para justificar su existencia remunerada, hubo de limitarse a provocar conflictos con todas las autoridades eclesiásticas y laicas, a molestar los miembros de las órdenes religiosas, a castigar blasfemias e imprecaciones casi inconscientes, feliz si una beata histérica o un extranjero trashumante —inglés o flamenco— le daba motivo para un modesto auto de fe.

Luego la reunión de las coronas de España y Portugal y la proximidad del Brasil dieron lugar a la entrada más o menos clandestina de numerosos portugueses, que sospechados de poca limpieza de sangre y de judaizantes, fueron el objeto preferido de los vejámenes inquisitoriales.

El puerto de Buenos Aires pareció excepcionalmente expuesto a la contaminación y se pensó en la necesidad de establecer un tribunal en el Tucumán. El propósito no se llevó a efecto, pero dió lugar a un informe favorable del presidente de la Audiencia de Charcas, fundado en los abusos que cometía el tribunal de Lima.

En cuanto a nosotros atañe, se puede citar la abjuración impuesta en 1569 al ex gobernador y conquistador del Tucumán, don Francisco Aguirre; la persecución de que fué víctima el P. Ortega, de la Compañía de Jesús, misionero en el Paraguay, y la intervención a que dieron lugar los grotescos sermones del P. Arregui, del convento de San Francisco, de Buenos Aires, en 1733.

La introducción de impresos en las Indias se hallaba sujeta a licencias y censuras. Una reglamentación menuda regía el comercio, el transporte y aún la posesión de libros, y prohibía no solamente los de doctrina sospechosa, sino también los libros de romances que tratan de materias profanas y «fabulosas historias fingidas».

En 1606 se hizo en Buenos Aires el inventario de los ochenta y tres volúmenes pertenecientes al licenciado Fernando de Horta. Son en su mayor parte tratados de derecho y legislación y no se halla entre ellos ninguna obra de la literatura clásica o española.

La imprenta, establecida en Lima desde 1583, no llegó al Río de la Plata hasta el año de 1705, en que los jesuítas la introdujeron al Paraguay, donde editaron una media docena de obras y folletos en guaraní y español. No se conocen publicaciones de la imprenta misionera posteriores al año 1727, de manera que su actividad fué muy restringida. Por segunda vez los jesuítas introdujeron la imprenta en 1766, esta vez a Córdoba; pero apenas alcanzaron a utilizarla cuando sobrevino la expulsión y los tipos permanecieron arrumbados hasta su traslación a Buenos Aires en la administración del virrey Vértiz.

La misma legislación económica de la colonia tampoco podía substraerse a la influencia del sistema imperante, lo que quiere decir que había de empeñarse en coartar el juego libre de los intereses con el propósito de sobreponer preceptos teóricos al desenvolvimiento natural de las cosas.

El beneficio obtenido en el intercambio era sospechoso ante una moral fundada en el desprecio de los bienes terrenales. El traficante que sin trabajo propio acumula riquezas y explota alternativamente al productor y al consumidor, en el concepto doctrinario no pasaba de ser un usurero indigno de la protección de las leyes y sólo para satisfacer necesidades ineludibles podía tolerársele su deshonesto granjería.

Es sabida la manera desdeñosa con que Aristóteles habla del arte de enriquecerse, y conviene recordar su teoría económica, no sólo la primera, sino por muchos siglos la única:

«Hay una manera de adquirir justa y lícita, que consiste en proveerse de los elementos necesarios para la existencia. Toda propiedad tiene dos usos igualmente legítimos sin revestir las mismas formas: un zapato puede servir para calzarse o para un trueque. Pero se convino recibir en los intercambios una materia que fuese de fácil manejo en los usos habituales de la vida: fué el hierro, por ejemplo, la plata o una sustancia análoga, cuya dimensión y peso se fijó pri-

mero y luego para ahorrar comprobaciones se marcó con un cuño, signo de su valor. No se tardó luego en suponer que el objeto primordial debía ser la adquisición de estas monedas, fuente de bienes y de opulencia. Sin embargo, la moneda no es sino algo completamente vano; su valor se lo da la ley y no la naturaleza, y un convenio entre los que la emplean puede despreciarla o inutilizarla. Es, pues, con razón que las gentes sensatas se preguntan si la opulencia y la fuente de la riqueza no se hallan en otra parte. El comercio en realidad no produce bienes, sino que moviliza objetos, ya valiosos por sí mismos, pero le preocupa en primer lugar la acumulación de dinero, porque es el fin de sus intercambios y la fortuna que proviene de esta nueva especie de adquisición aparenta no tener límites. El arte de la verdadera y necesaria riqueza es diferente de éste y no es sino la economía natural, destinada a llenar las necesidades de la subsistencia. Debemos distinguir, pues, la adquisición comercial de bienes de la doméstica. Esta es estimable y necesaria a justo título; aquélla, con no menos justicia, merece desprecio, pues no es natural. Proviene del tráfico de los objetos y de la usura, digna de ser execrada, pues es una manera de adquirir que nace del dinero mismo, sin emplearlo en el destino que le es propio. El dinero no debiera de servir sino al intercambio, en tanto que por el interés que cobra prolifera directamente. El interés es dinero producido por el dinero y de todas las adquisiciones la más contraria a la naturaleza» (1).

A juicio de Aristóteles, por consiguiente, el dinero no debía ser sino un medio y no convertirse jamás en un fin. Ni a él, ni a quienes le seguían, podía faltar la reflexión suficiente para comprender que los caudales, verdaderas energías acumuladas, a su vez, constituyen un instrumento poderoso para intensificar la producción; pero ni esto les parecía un objetivo ético, ni se les escapaba que la riqueza no se apila en la mano que la produce. Así, también, Tomás Moro, en la organización socialista de su *Utopía*, elige como medio de circulación el hierro, y con intención denigrante destina el oro para forjar la cadena de los esclavos.

La influencia del cristianismo —credo de los desheredados, que negó al rico la salvación y se inició arrojando los mercaderes del templo— debía acentuar aún más este menosprecio de las ganancias ilícitas. Tomás de Aquino, de acuerdo con los padres de la Iglesia, condena todo provecho que exceda en algo lo indispensable para mantener la existencia. Citémosle con las palabras de Solórzano, para que sean al mismo tiempo una prueba de la estrecha afinidad entre la filosofía y la legislación: «Y, como dice el glorioso doctor Santo Tomás, en saliendo del camino ordinario de estos contratos, es muy dificultoso y peligroso el averiguar y determinar si son lícitos o injustos y en

(1) ARISTÓTELES. *Política*, libro I.

llegando a tener escrúpulos de que son usurarios, son detestables por todo derecho como repugnantes a la Cristiana caridad y causadores de la destrucción del género humano y de las quiebras y faltas como lo dice Aristóteles».

Y eso que Solórzano no desconoce la necesidad de proteger a los mercaderes que «con su diligencia y afán bastecen los Reinos y causan derechos, portazgos, alcabalas y vectigales, de que se consigue la mayor utilidad de los reyes dellos». «No se les debe agobiar con impuestos exagerados, que a veces son más graves y crueles los puertos que los naufragios, por las vexaciones que suelen recibir en ellos».

Asimismo se apresura a salvar los fueros de la autoridad, «que bien pueden los que gobiernan obligarles y ponerles la tassa que sea justa, prefiriendo el bien público al particular. Sin que obsten a esto las cédulas que he citado en contrario; porque esas se entienden y deben observar y practicar, mientras los mercaderes se contentaren con una honesta y razonable ganancia, porque en desdiciendo de estas obligaciones y abusando de los privilegios que les están concedidos, se les quita el mismo derecho que se les concede». «En efecto, es de advertir que aunque una ley de nuestras partidas parece que da generalmente este nombre de negociadores o mercaderes a todos los que venden mercaderías suyas o ajenas, para ganar en ellas, no deben gozar ni gozan de los privilegios e inmunidades referidas los que estándose en sus casas y tiendas sin exponerse a navegaciones y otros peligros, las compran y venden por menudo y varean como vulgarmente se dice por sus personas, sino los que cargan y venden por grueso y trafican para esto de un Reino a otro, que los que venden por menudo no se puede con propiedad llamar mercaderes, sino venalizarios y que regularmente no gozan de las prerrogativas de otros. Y así en aquella cuestión que tan disputada ha sido si la Mercatura perjudica la nobleza se suele hacer comúnmente distinción entre estos dos modos de exercitarla. Todos convienen que esto pende de la costumbre y estimación de cada provincia trayendo el exemplo de la de Carthago. Y nuestro maestro López Bravo dice con prudencia y elegancia, lo mesmo trayendo el de Génova y culpando la inadvertencia de España que por no haber sabido estimar ni premiar los comercios y comerciantes, los ve hoy en poder de Extranjeros, que se han hecho señores de ella, con los mesmos que ella está despreciando» (1).

En esta última conclusión se sobrepone un instante el buen sentido a las disquisiciones doctrinarias. Sorprende que el sentimiento de la realidad humana, que halla expresión tan acabada en la literatura y en el arte español, sólo por acaso asome en las obras de sus teorizadores. También el buen Sancho es español, pero nunca pasó de escudero de su amo, a pesar del acierto con que gobernó su ínsula. A

(1) SOLÓRZANO. *Política indiana*, edición 1648, pág. 1015.

España gobernó el idealismo obcecado, que pretendía amoldar los hechos a las normas preconcebidas de sus visiones trascendentales.

Sobre este mismo tema dice Montesquieu: *La philosophie d'Aristote ayant été en Occident, elle plut beaucoup aux esprits subtils, qui, dans le temps d'ignorance, sont les beaux esprits. Des scolastiques s'en infatuèrent, et prirent de ce philosophe bien des explications sur le prêt à intérêt, au lieu que la source en était si naturelle dans l'Évangile; ils le condamnèrent indistinctement et dans tous les cas. Par là, le commerce, qui n'était que la profession de gens vils, devint encore celle des malhonnêtes gens car toutes les fois que l'on défend une chose naturellement permise ou nécessaire, on ne fait que rendre malhonnêtes gens ceux qui la font* (1).

También el autor de *La ciudad indiana*, al estudiar la faz económica de la colonia, insiste en señalar las trabas que los principios filosóficos oponían a la expansión del tráfico: «En el concepto de la época, el comercio no era una fuente de riqueza y bienestar, sino un mal necesario tolerado por los servicios que prestaba al público. Consideraban indispensable impedir su explotación, que el comercio ganara más de lo justo para que viviera la familia con modestia. Los principios económicos de la filosofía escolástica hacían sentir todo su peso, robustecidos por tantos prejuicios feudales traídos de España y que daban a esta ciudad nueva todo el aspecto doloroso de una vejez precoz» (2).

Se concibe, pues, que informada por semejantes doctrinas la reglamentación económica de la sociedad colonial no se ocupara de fomentar y facilitar el comercio y, en cambio, abundara en medidas restrictivas, referentes al traslado y a la venta de los productos. Las autoridades locales, en primer lugar, se apresuraban a intervenir con un criterio que asombra por lo estrecho, en todos los negocios, contratos y permutas.

La legislación aduanera, imbuída de principios análogos, obedecía a tendencias proteccionistas para la madre patria, comunes entonces a todas las naciones, pero para España desastrosas, porque las masas de metal procedentes de las colonias, «que no supo guardarlas como adquirirlas», pasaron por sus manos sin capitalizarse y no contribuyeron al desarrollo de la riqueza nacional.

Para nuestras provincias, la política económica de la metrópoli fué más desatinada aún que para otras regiones. El nombre de Río de la Plata (3) resultó ser la primera mistificación de nuestra historia, y las condiciones agrícolas o ganaderas de esta tierra o las ventajas de su situación geográfica, como emporio de una comarca inmensa, poco

(1) *De l'esprit des lois*, libro XXI, cap. XX.

(2) JUAN AGUSTÍN GARCÍA. *La ciudad indiana*, capítulo VII.

(3) «No sé la causa porque le pusieron este nombre». V. FR. REGINALDO DE LIZÁRRAGA, *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*.

interés podían inspirar. No porque pasaran desapercibidas; el licenciado Matienzo señala con claridad la conveniencia de dar al Alto Perú una salida sobre «el mar del norte», más fácil y breve que la vía por Panamá, y opina que a la gobernación del Plata «se ha de llevar quinientos hombres de España; éstos han de ser los más de ellos ciudadanos, mercaderes y labradores y pocos caballeros, porque hacen daño, aunque son menester algunos así para sustentar la tierra que poblaren como para tener los cargos de justicia y otras cosas semejantes a éstas, pero han de ser pocos» (1).

Tanta sensatez era excesiva; a los dueños de México y del Perú no importaban mayor cosa las desoladas pampas, donde a pesar del esfuerzo titánico de sus exploradores, no habían topado con la «gran noticia», y quedaba como único y problemático incentivo la Ciudad de los Césares entrevista en febriles ensueños.

Si con evidente desgano se mantuvo el dominio fué, sin duda, para evitar la invasión de extraños que podían ser una amenaza para la seguridad del Perú. Pero en cuanto al tráfico se hizo lo posible y algo más para sofocarlo, sin arredrarse ante el contrasentido de subvertir el orden natural de las cosas.

Los virreyes del Perú claman porque se cierre «la boca del océano» y se pusiera coto a la entrada de las mercaderías que desde el sud competían con las importadas por el istmo. Y si dentro del criterio de la metrópoli esto, al fin, puede explicarse, porque subordinaba los intereses del Río de la Plata a los de otras regiones más importantes, no se comprende que Hernandarias en su comunicación de 1619, encarezca la necesidad de prohibir la internación de manufacturas a la provincia del Tucumán, porque luego escasean en el litoral (2).

En este desvarío endémico casi resulta admirable el corregidor Miguel de Rivadeneyra, quien en el cabildo del 25 de mayo de 1616: «dixo ques su parecer que se escriba a Su Majestad y Real Consejo dándole cuenta de las necesidades de la tierra y se le pida así mismo se sirva de conceder y hacerle merced de que tenga algunos navíos de la contratación de Sevilla despachados a este puerto para que lleven del las frutas de nuestras cosechas como ser lanas, cueros y sebos y traigan retorno dellos mercaderías» (3).

El propósito tutelar perseguido con este régimen en su aplicación general como en sus repercusiones locales, por cierto no pudo conseguirse. Los hechos prevalecieron al margen de la ley: el contrabando, la corrupción, el cohecho en todas sus formas corrigieron las deficiencias de la previsión gubernativa, con grave daño para la moral pública y para el prestigio de las autoridades instituidas.

(1) JUAN MATIENZO. *Gobierno del Perú*.

(2) JUAN ALVAREZ. Documentos inéditos. *Revista Renacimiento*, t. IX, pág. 321.

(3) *Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*.

Era el conflicto perpetuo de una legislación inspirada en consideraciones doctrinarias con prescindencia de los hechos reales. ¿Ignoraban acaso los señores del Consejo de Indias los resortes que mueven al corazón humano, con suficiente energía para desarraigarlo del terruño natal? Sin duda que no; tenemos la prueba en el memorial presentado por el relator del Consejo, Antonio de León Pinelo, en su calidad de procurador de la ciudad de Buenos Aires, que cita el general Mitre:

«Mandan cosas —dice— que no se pueden ejecutar, porque las leyes han de ser conformes a la Naturaleza, sitio y naturaleza de la tierra». «Es rigor obligar a una provincia a que por beneficio de otras compren más caro lo que han menester, que se prohíba el comercio por allí a efecto de que lo tengan por Portobelo, que está a mil doscientas leguas, por el beneficio de los mercaderes de Sevilla».

Esta argumentación, fundada en los hechos y en el sentido común, no halló eco alguno, pero nos permite inferir cuán dispuesto debía hallarse en su oportunidad este ambiente para una filosofía menos trascendente y más humana.

El nexo que vincula una orientación filosófica y los motivos económicos de una época se transparenta en este caso de una manera excepcional. La causa confiada a su pericia obliga al relator León Pinelo a emanciparse de las autoridades tradicionales, a dejar de citar los textos consagrados, para invocar razones empíricas y la ley natural superior a la escrita, «porque el hombre tiene derecho a vestirse, de alimentarse y de existir».

Leyes informadas por un alto concepto ético llegan así a ser contraproducentes, como esta legislación económica, que antes que al hombre con sus necesidades, sentimientos y pasiones, se dirige al creyente y se atreve con osadía ingenua a exigirle que viva con arreglo a su fe y se despreocupe de los bienes del mundo. *Erubescant igitur, dice Tomás de Aquino, qui felicitatem hominis tam altissime sitam, in infimis rebus quærunt.*

Apenas iniciada la conquista, se impuso la necesidad teórica y práctica de definir la situación de los indígenas y volvió a dilucidarse con este motivo el concepto de la esclavitud. La costumbre antigua de convertir en esclavos a los prisioneros de guerra, había caído en desuso entre los pueblos cristianos y se mantuvo solamente, y no sin restricciones, en las campañas contra los infieles. Las masas sometidas del Nuevo Mundo se hallaban en este último caso y la primera intención de los conquistadores fué de esclavizarlas.

La discusión se trabó con violencia sobre este punto, pero sin poner en tela de juicio la esclavitud misma, como institución legítima. Aristóteles había expuesto la doctrina del siervo nato, del esclavo por derecho natural, cuyas condiciones ingénitas le destinan a obedecer y a servir, como un instrumento de trabajo físico, la voluntad inteligente del hombre libre, a semejanza del cuerpo sometido al espíritu. El hom-

bre libre, empero, era, en tesis general, el griego, y esclavo, el de raza bárbara.

En los límites de estos principios, generalmente aceptados, giraba el debate y la cuestión se reducía a establecer si el indio debía o no comprenderse en la denominación de bárbaro. Lo afirmaban en primer lugar los instintos y los intereses de los colonos, pero también la teoría fué sostenida con la fácil argumentación del caso.

El Obispo del Darien, F. Tomás Ortiz, en aquellas porfiadas y repetidas disputas que sobre este punto tuvo con el Obispo de Chiapa (1), en presencia del señor Emperador Carlos V y de su consejo, se atrevió a decir y afirmar que «eran siervos a natura, contando de ellos y de su incapacidad tantos vicios y torpezas que parece persuadían, se les hacía beneficio en quererlos domar, tomar y tener por esclavos, pues no se debe dexar en su entera libertad, los que no saben usar bien de ella: y es injuria porque se deben gracias, cuando los sabios y prudentes se encargan de mandar, gobernar y recoger a los ignorantes, como explicando el lugar de los proverbios lo enseñan los sagrados doctores Agustino y Ambrosio y otros que los siguen» (2).

Entre los defensores de la doctrina opuesta sobresale Fray Bartolomé de las Casas, que empleó todos los afanes de su accidentada vida en proteger a los indios y denunciar las tropelías de sus opresores. Pero él tampoco ataca la esclavitud como tal: todo su anhelo es demostrar la injusticia del calificativo de bárbaros aplicado a sus defendidos.

La *Apologética historia de las Indias* es una obra excepcionalmente rica en informaciones históricas y étnicas, pero ante todo es polémica y, por ende, acepta con escaso discernimiento todos los datos favorables a su tesis y calla los contrarios. Por último, termina en una disquisición sobre los bárbaros, que con distingos oportunos divide en cuatro categorías, para concluir que sólo a una de ellas se refiere con propiedad el *Philosopho* y que en ésta no cabe incluir a los indios.

La polémica prosiguió algún tiempo: por último intervino el mismo pontífice —Paulo III— y por el breve de 1537 declaró «que es noticioso y procedido la codicia infernal y diabólica el pretexto que se ha querido tomar para molestar y despojar los indios y hacerles esclavos diciendo que son como animales brutos e incapaces de reducirse al gremio y fe de la Iglesia Católica». Con esto quedó fijada la posición de la Iglesia.

En cuanto atañe a la legislación, los monarcas católicos ya se habían decidido a prohibir la esclavitud de los indígenas; el cardenal Cisneros mantuvo esta actitud y Carlos V no pudo menos que confirmarla.

(1) Fray Bartolomé de las Casas. (Nota de los editores).

(2) SOLÓRZANO, pág. 35.

Hubo necesidad, sin embargo, de ratificar la cédula de 1520 que consagraba la libertad de los indios por reiteradas disposiciones ulteriores, pues los conquistadores, movidos por el afán del lucro, opusieron una resistencia tenaz y fué al fin una transacción con estos intereses, si la metrópoli consintió en tolerar el tráfico de negros para substituir con su esclavitud la de los nativos, sin dejar de tener «por harto peligrosa, escrupulosa y cenagosa esta contratación, por los fraudes que en ella de ordinario se suelen cometer y cometen». Este tráfico se ejerció sucesivamente por mercaderes de distintas naciones, más que por españoles, y fué ocasión de un contrabando no sólo material sino intelectual, por el contacto y el intercambio con gentes extrañas a la Península. El cabildo de Buenos Aires continuamente solicita como una merced el arribo de un buque con esclavos, sin duda por haber necesidad de éstos, pero también como pretexto para otros tratos clandestinos.

En Portugal predominó un criterio distinto: la esclavitud de los indígenas fué reconocida y sancionada por las autoridades políticas, y los colonizadores del Brasil no sólo la aplicaron en sus dominios sino que invadieron los españoles para procurarse esclavos. Los pobladores de San Paulo —los mamelucos— fueron por muchos años una amenaza constante para las regiones del Alto Paraná y del Uruguay.

En las colonias españolas, sin embargo, los intereses heridos por el triunfo de las ideas antiesclavistas, antes de rendirse trataron de obtener por medios indirectos sus propósitos; de ahí la institución del servicio personal, de las encomiendas y de los repartimientos y los recursos vergonzantes para poder explotar la servidumbre de los vencidos.

La legislación pugna por atenuar y evitar esta serie de abusos. Numerosas ordenanzas legislan sobre la condición de los indígenas y la manera de tratarlos: animadas por el espíritu de la caridad cristiana se empeñan en proteger al indio con las garantías indispensables para evitar todo vejamen de acuerdo con las normas fijadas por el testamento de doña Isabel. Encargaba la reina a sus sucesores: «No consientan ni den lugar a que los indios y vecinos moradores de las dichas islas y tierra firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas y bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados y si algún agravio han recibido, lo remedien y provean».

La ley, efectivamente, en sus disposiciones positivas ampara la persona y la propiedad de los indígenas con la prohibición de la esclavitud y de la servidumbre y en el Río de la Plata con la supresión del servicio personal. Les reconoce, además, cierto dominio en sus pueblos y manda remunerar todo trabajo con jornales equitativos.

Sin embargo, más numerosas son todavía las órdenes que condenan abusos y excesos y al través de ellas se puede apreciar la verdadera situación de las cosas. Así se manda e inculca en innumerables

ocasiones que los indios no sean sacados de la comarca nativa, que no se les ocupe contra su voluntad, que no hagan ropa para ministros y curas, que no sean apremiados a traer aves a los funcionarios, que los españoles no anden en hamacas o andas, que no pernocten ni demoren en los pueblos de indios sino el tiempo preciso, que las indias no sean encerradas para que hilen y tejan lo que han de tributar los maridos, que ninguna india pueda criar hijo de español viviendo el propio y, por último, que los delitos contra indios sean castigados con más rigor que contra españoles.

La existencia de todos estos desmanes y otros que la ley procura corregir, no se ocultaba, por cierto, al gobierno de la metrópoli. Felipe II se expresa en estos términos: «Grandes daños y opresiones reciben los indios en sus personas y haciendas de algunos españoles, corregidores, religiosos y clérigos en todo género de trabajos con que los disputan por su aprovechamiento y las justicias que los debieran amparar o no lo saben siendo obligados a lo saber y remediar, o lo toleran y consienten por particulares intereses contra toda razón cristiana y política y consideración de nuestros vasallos».

No obstante todas estas disposiciones tan bien encaminadas, no puede disimularse su poca eficacia. Motivos de naturaleza menos ideal debieron predominar en aquel medio formado por gentes que, al desprenderse con dolor de la gleba patria para correr la aventura de Indias, perseguían propósitos más concretos que la difusión de doctrinas evangélicas.

El dominio de una raza conquistadora sobre pueblos subyugados se ha repetido con frecuencia en la historia de la humanidad y siempre en formas análogas. No ha sido la conquista española ni la más cruel ni la más violenta de que tenemos noticias y es justo comprobar el propósito de mitigar sus efectos, pero con todo no es posible desconocer la distancia que separa el ideal filosófico y la realidad brutal. ¿Pero quién podía, una vez iniciado, modificar el desarrollo natural de aquel proceso histórico? ¿No le hemos visto llegar a su término en nuestros días con el repartimiento o la explotación de los últimos indios? La institución de las encomiendas puede explicarse como una necesidad de la conquista y de carácter provisorio, pero la servidumbre de los yanaconas, siervos adheridos a la gleba, y de los mitayos, conscriptos para el trabajo forzado, constituye en realidad una claudicación de los principios generales de la legislación española.

En nuestro territorio, desprovisto de yacimientos de metales, la explotación del indígena no llegó a los extremos habituales en los distritos mineros, pero, asimismo, durante e inmediatamente después de la conquista se cometieron excesos lamentables.

La contradicción evidente entre los principios de la ley y la condición real de las masas indígenas ha provocado siempre las críticas más acerbas.

El deán Funes, después de historiar los hechos que engendraron la sublevación de Tupac Amaru, exclama: «No se nos diga que los excesos de que hemos hablado sólo eran imputables a los mineros y a los corregidores. Sabemos muy bien el largo catálogo de leyes, pragmáticas y reales órdenes dirigidas desde la conquista a poner un freno a la avaricia. ¿Pero eran éstas dictadas con toda la buena fe de la justicia? ¿No sobresale en esos códigos legales un contraste monstruoso de contradicciones palpables, donde balanceando siempre la justicia y el bajo interés se aprueba un día lo que se desaprueba en otro y al fin se fija en lo peor? Por último, ¿no ha sido siempre una sanción de costumbre mandar el bien y dexar impunemente el mal? Las mitas y los repartimientos fueron aprobados por las leyes no con otro destino que el de un provecho criminal. Con las mitas se pretendía desenterrar metales enterrando hombres; con las reparticiones, aumentar alcabalas de corregidores, socios verdaderos de este infame comercio».

El deán escribió bajo la impresión reciente de la revolución emancipadora, pero un espíritu tan equilibrado como el de Juan Agustín García se expresa en esta forma: «Es justo reconocerlo: la ley teórica era admirable por su bondad caritativa, las cédulas reales recomiendan el buen trato, la educación y conversión de los indios. Pero, desgraciadamente, en todo lo que se refiere a la América española el estudio de la ley escrita es el menos importante e ilustrativo». «Las cédulas se repiten sin que se calme un dolor o se repare una injusticia» (1).

Ya con alguna anticipación lo había advertido el grave Solórzano: «que no puede dexar de haber vicios y pecados donde y mientras hubiere hombres y principalmente en provincias tan remotas y apartadas de sus Reyes. En las cuales, como lo advierten y reconocen varones de grande experiencia, hablando en nuestro mismo caso, los mandatos de los Príncipes suelen ser vanos o llegan flojos y se descubre ancho campo a los que lo habitan o gobiernan para juzgar y tener por lícito todo lo que les pide su antojo; porque la temeridad humana menosprecia fácilmente lo que está muy distante».

Nos hallamos, pues, en presencia de un sistema de principios abstractos que no lograron realizarse sino de una manera deficiente, porque las fuerzas vivas de la evolución social anularon las intenciones del legislador. Este divorcio entre la ley escrita y las prácticas consentidas, entre la ficción institucional y la verdad de los hechos, no se observa sólo en la época colonial ni exclusivamente bajo el imperio de influencias escolásticas.

No hemos de olvidar, entretanto, que frente a los intereses complotados contra el indio, encontramos también quienes asumen su defensa y con entereza y decisión bregan por el cumplimiento de las leyes

(1) *La ciudad indiana*, capítulo II.

tutelares. En primer lugar los hombres de derecho que conservan la conciencia de sus deberes y nunca faltaron del todo en las audiencias. Luego los misioneros. Junto con el descubrimiento inicióse la conversión de los indios, y, desde el primer instante, al lado del conquistador aparece el fraile, divulgador humilde pero consciente de los altos conceptos de la filosofía religiosa. A los territorios que constituyen la república arribaron los primeros misioneros con la expedición de Mendoza; otros, en jornadas fatigosas, descendieron de las altiplanicies del Perú. San Francisco Solano ejerció su ministerio en 1591 en la antigua provincia del Tucumán y en la misma época actuó F. Luis Bolaños —autor del primer catecismo guaraní— en el litoral y en el Paraguay.

Procedentes del Perú aparecen en el año 1586 los primeros jesuitas en las provincias mediterráneas y por la vía Brasil no tardaron en llegar a la Asunción. El general de la orden, Aquaviva, crea en 1606 la provincia jesuítica del Paraguay, cuya jurisdicción al principio comprendía en su vasto perímetro al Río de la Plata, al Tucumán y también a Chile. El primer provincial fué el padre Diego de Torres Bollo, que al asumir el mando halló cuatro casas con diecinueve regulares, pero al partir, ocho años después, dejaba instaladas catorce, con ciento veintidós. A Córdoba arribaron los jesuitas en 1599 y el colegio de esta ciudad, designado máximo en 1610, convirtióse en el centro del inmenso territorio sometido a la autoridad del provincial.

Ante todo la Compañía de Jesús continuó la obra de la catequización iniciada ya con éxito por otras comunidades religiosas, pero no halló siempre en esta empresa el apoyo del elemento laico. La leyenda que presenta la espada y la cruz unidas en la obra común, es una ficción. La cruz con frecuencia hubo de oponerse a las violencias de la espada. La intervención de los misioneros en favor de los indios, su lucha contra la opresión de éstos, sus críticas constantes del sistema de encomiendas, hería los intereses de soldados y mercaderes y les acarrea la resistencia y enemistad de la capa gobernante.

De Córdoba mismo los jesuitas hubieron de emigrar y por algunos años trasladaron la sede de su colegio a Santiago de Chile, corridos por la oposición que había provocado. Puede imaginarse la importancia del movimiento antijesuítico si se tiene presente que los dos hombres más representativos de la colonia, Hernandarias de Saavedra y Fray Trejo de Sanabria, participaban de la opinión general. Los jesuitas fueron víctimas de un verdadero *boycott*, hasta el punto de negarles la sal y el agua.

Al relatar estos acontecimientos se anima hasta la prosa del padre Guevara, cuyo mayor mérito, aunque póstumo, es haber encontrado un editor de la talla de Groussac. Primero describe la situación de los indios: «Era el servicio personal, para explicarlo de una vez, una opresión tiránica que compelia a los indios con sus mujeres, hijos e hijas a trabajar de noche y día en utilidad de los encomenderos: era

un dogal que a fuerza de increíbles vexaciones y trabajos excesivos sofocaba los espíritus de los indios y privada a millares de la vida» (1).

La diligencia de los jesuítas obtenía de las autoridades de la metrópoli las providencias necesarias para concluir con el abuso, pero no de las autoridades locales su ejecución. El padre Guevara agota los gerundios: «así pasaron muchos años los reyes mandando, los gobernadores desobedeciendo, los encomenderos triunfando y los varones de celo suspirando inútilmente».

Al fin la tenacidad incansable de los padres alcanza su primer éxito. En 1606 sobreviene con amplios poderes la visita del oidor Alfaro, que después de examinar los hechos, asesorado por el provincial Diego de Torres y por el P. Marcial de Lorenzana, dicta sus ordenanzas referentes al trato de los indios en las provincias del Río de la Plata. Las ordenanzas se encuadran dentro de los principios generales del derecho colonial y recibieron su sanción definitiva después de una tramitación prolongada en 1618. Sin duda con ellas no terminaron las extorsiones habituales, pero no se les puede desconocer una influencia positiva. Las resistencias que provocaron, los empeños interpuestos para evitar su ejecución o para derogarlas, bastarían para convencernos.

Estrada, sin desconocer que fueron benéficas, les reprocha la «preocupación socialista de la época en que fueron promulgadas», es decir, la acentuación exagerada de la autoridad del estado sobre los individuos. Con mucho acierto hace notar también que, suprimido el servicio personal con sus encomiendas, venían a ser las tierras el único premio de los servicios militares. Así las ordenanzas de Alfaro dieron lugar al desarrollo de los latifundios, consecuencia económica imprevista de una medida doctrinaria (2).

Azara, por su parte, atribuye a las célebres ordenanzas —malas, como que fueron obra de los jesuítas— las pérdidas de las provincias del sur y centro del Brasil, que pasaron a poder de los portugueses, porque abolidas las encomiendas, los españoles carecían de incentivo para continuar la reducción de indios, y muchos, disgustados, se incorporaron a los paulistas (3).

El efecto inmediato de las ordenanzas se tradujo en graves tribulaciones para sus inspiradores: «Viéronse los jesuítas en sumo desamparo: de Santiago de Estero y la Asunción, echados o puestos en precisión de salirse: en las demás ciudades vejados y calumniados en los corrillos, en las plazas y pulpitos, señalando y notando con el dedo, como a perseguidores y alborotadores de las ciudades a los que promovían la justicia de los indios y observación de las ordenanzas. Nuestras iglesias estaban vacías, los ministerios sin aceptación, sin oyen-

(1) *Anales de la Biblioteca*, tomo VI, página 4.

(2) *Obras completas*, tomo V, páginas 208 y 309.

(3) FÉLIX DE AZARA. *Descripción e historia del Paraguay*, tomo I, pág. 259.

tes los púlpitos y los confesionarios sin penitentes. Todo parece conspiraba a una expulsión general de los jesuitas de estas provincias intentada directamente o paliada con verosímiles indicios». «Pasaban en nuestras casas con suma escasez: era inútil el pordioseo y a lo vendible sobre estar prohibido no alcanzaba el caudal para comprarlo. Las legumbres de la huerta era todo el sustento: a las veces algún poco de maíz y frísoles que ministraban las indias con tímida precaución» (1).

La tormenta fué pasajera. La abnegación de los jesuitas, servida por una gestión inteligente y hábil y por una constancia porfiada, mereció triunfar. Los adversarios cedieron —en primer lugar el obispo Trejo y Hernandarias— que arrepentidos de su primera actitud se tornaron en protectores celosos de la Compañía.

Una serie de conflictos semejantes ocupan toda la época colonial. Como ejemplo de brutalidad puede aún citarse el arrasamiento de las colonias del Guaira por el gobernador Céspedes, aliado de los paulistas, que tan a prueba pusieron el celo apostólico de Ruiz de Montoya.

Si la población indígena se pudo mantener e incorporarse luego como un elemento étnico a la evolución nacional, se debe atribuir en gran parte a la obra de las misiones. Es éste otro rasgo que nos distingue de las colonias inglesas, donde el indio, huérfano de toda protección, permaneció extraño a la colectividad de sus señores.

En cuanto a la conversión al cristianismo de los nativos no puede desconocerse que fué la condición previa e indispensable para incorporarlos a la comunidad colonial e iniciarlos en los primeros pasos de la vida civilizada. Debe recordarse, sin embargo, que esta conversión revistió siempre un carácter superficial; la catequización fué extensa pero no intensa y prestaba atención desmedida al culto externo.

El protestantismo había negado la eficacia de las obras; y bajo la incitación de la polémica la reacción católica acentuó precisamente su necesidad. El sentimiento religioso quedó entonces estrechamente vinculado a su exteriorización y la Compañía de Jesús, fiel a la ley de su origen, cuidó con amor excepcional las ceremonias y los ritos del culto. Desde su punto de vista, procedía con el acierto y la sagacidad psicológica que siempre la distinguieron, pues, para la gran mayoría, la religión, en efecto, son las prácticas devotas. Tratar de desarrollar en materia religiosa el valor de la personalidad, hubiera tenido, por otra parte, en el siglo XVII, cierto sabor heterodoxo y nunca pudo ser el objetivo de la sociedad militante, creada para restablecer la disciplina y la autoridad.

Los inconvenientes, sin embargo, están a la vista. Reléase entre las *Cartas provinciales* la clásica novena de Pascal para comprender cuánto debían ofender ciertas prácticas a un espíritu sinceramente religioso. También José Manuel Estrada, al hablar de la Compañía,

(1) GUEVARA, loc. cit.

recuerda «a sus místicos abriendo el cielo con avemarías arrancadas al mecanismo fisiológico de la palabra» (1). Los jesuítas en esto se anticipaban a las teorías psicológicas modernas de aquéllos que consideran los estados de conciencia como un epifenómeno de los actos materiales.

Más tarde, cuando el culto externo decayó, amengua también la energía de un sentimiento religioso escasamente cultivado y la fe se redujo a una religión para mujeres, con grave daño de la Iglesia y mayor aún para la colectividad, privada de la única fuerza capaz de imprimirle un orientación más ideal.

Es posible, también, que la acción tutelar de las misiones haya infiltrado lentamente en el ánimo de las plebes subyugadas la noción vaga de un derecho propio y el sentimiento de la dignidad humana. Es posible, pero no probable. Las manifestaciones de independencia y oposición que a menudo estallan desde los albores de la colonización han de atribuirse más bien a la persistencia de instintos no domesticados o a atavismos transmitidos por los conquistadores, que a la influencia de doctrinas llamadas a propagar la mansedumbre y la resignación.

El ensayo directo realizado por los jesuítas por lo menos así lo demuestra. La Compañía logró en la mayor parte de los casos vencer las resistencias locales y en el desenvolvimiento de su misión ocupó sobre las riberas del Paraná y del Alto Uruguay un extenso territorio substraído a la intervención del elemento laico y gobernado por miembros de la orden. En 1610 el P. Lorenzana fundó a San Ignacio Guazú y dos decenios después las misiones comprendían veinte pueblos con 70.000 almas.

La unión del poder espiritual y civil en las mismas manos daba al gobierno de esta provincia un carácter teocrático; la organización de sus municipios le daba un carácter comunista. Era la república de Platón traducida al cristiano en un ambiente guaraní. Este ensayo, único en su género, llevado a efecto por medios pacíficos, nació, sin duda, de las necesidades concretas de la catequización y del deseo de alejar la intromisión de los colonos españoles, pero es evidente que fué la obra de intelectuales empeñados en realizar una vieja utopía filosófica.

A pesar de la crítica de Aristóteles, que ya señala los defectos insalvables de la república platónica, el proyecto de una organización social más adecuada siempre ha vuelto a seducir la fantasía humana. En el siglo XVI Tomás Moro publicó la obra que dió nombre a su género literario y, precisamente, cuando la Compañía de Jesús emprendía la fundación de sus poblaciones, Campanella editaba su *Civitas Solis*. Si Moro ya se había apropiado la idea comunista, el inquieto espíritu del filósofo italiano, que conocía la obra del inca Garcilaso, le agregó

(1) *Obras completas*, tomo V, pág. 368.

el ideal teocrático, de manera que en su libro se hallan reunidas las características más salientes del pensamiento que los padres llevaron a la práctica. No es necesario recordar, aunque importe mucho al caso, que también en el Evangelio se hallan los gérmenes de un comunismo cristiano.

Muy interesante resultó esta tentativa, porque nos enseña cómo se presenta un ideal realizado. Todas las utopías tienen por objeto suprimir los antagonismos sociales con sus desigualdades e injusticias, a fin de reemplazar el conflicto de intereses y ambiciones encontradas, por un estado de perpetua paz y concordia. En la república jesuítica, en efecto, estaban colmadas las necesidades de la vida, eliminados los estímulos del esfuerzo espontáneo, anulada la acción individual y, de consiguiente, satisfecho el cuerpo y ociosa el alma. Por cierto, el caso especial de las misiones no es en el fondo sino la exageración del régimen colonial, que tendía a idénticos resultados, si bien no lograra realizarlos con igual perfección.

Para mantener las masas en un movimiento ascendente es preciso no satisfacer sus necesidades, sino crearles nuevas. La noción, empero, de una evolución progresiva era ajena al espíritu de los fundadores de las misiones y es un anacronismo manifiesto apreciar la obra que concibieron con un criterio filosófico, no sólo distinto, sino opuesto a aquel que les sirvió de guía. Hay que juzgarla con el sentimiento contemporáneo que inspiró los tercetos de la *Epístola moral*:

¡Pobre de aquel que corre y se dilata
 Por quantos son los climas y los mares,
 Perseguidor del oro y de la plata!
 ¿Piensas acaso tú que fué criado
 el varón para rayo de la guerra,
 Para surcar el piélago salado,
 Para medir el orbe de la tierra
 Y el cerco, donde el sol siempre camina?
 ¡Oh, quien así lo entiende, cuánto yerra!

A la creación socialista de los jesuítas no la informa un concepto afirmativo de la vida. ¿Qué tiene que ver en este ambiente y qué tiene que ver con estos hombres la idea de un progreso indefinido sobre base democrática, con amplio campo de acción para todos los egoísmos individuales? Precisamente para combatir semejantes novedades habían estrechado las filas estos representantes genuinos de la Contrarreforma y con piedad e inteligencia cumplieron su deber. Ojalá cuantos se dicen al servicio de una idea hicieran otro tanto. La rápida decadencia de las Misiones después del desalojo de los jesuítas no es prueba de su error, sino de la ineptitud rapaz de los reemplazantes.

La prosperidad de las Misiones despertó pronto la codicia de las gentes de rapiña que se agitaban en su contorno; sólo la energía de

los jesuitas puso fin a las depredaciones de los mamelucos. No menos grave fué el conflicto con los pobladores del Paraguay, que adquirió tanta importancia con la actitud del justicia mayor Antequera y terminó con la sublevación de los comuneros. Culminó en esta querrela el viejo antagonismo entre los encomenderos y la Compañía, que les había substraído un rico y poblado territorio. Por otra parte, estos vecinos mal avenidos rivalizaban en el comercio de los mismos productos y en la conquista del reducido mercado. La hostilidad mutua se refleja hasta en el reclamo apasionado con que el padre Lozano pondera la superioridad de la yerba caaminí (1) y en las distintas tasas que el cabildo de Buenos Aires establece para la yerba paraguaya y la misionera.

Alguna vez se ha creído que este movimiento se inspiraba en reminiscencias forales y constituye un antecedente de nuestra evolución democrática. La historia ulterior del Paraguay no parece confirmar semejante hipótesis. Si se toma en cuenta la tendencia de los gobiernos paraguayos a aislar al país de toda influencia extraña, a inmiscuirse en la vida íntima de los habitantes, a formar sus rentas con monopolios, a emplear en la explotación de las propiedades fiscales el trabajo de gentes reclutadas arbitrariamente, todo ello merced a una mansa resignación de las masas, no se acierta a divisar con claridad los horizontes democráticos.

Los comuneros en realidad carecían de tales propósitos; eran una oligarquía de encomenderos que se sentían molestados por los jesuitas. Si acaso no son sino los precursores de otras oligarquías nacidas en condiciones análogas, sin necesidad del ejemplo paraguayo, porque obedecen en primer lugar a razones de orden económico y a intereses de clase. En esta revolución, sin duda, los tercios de yerba desempeñan papel más importante que las ideas.

Pero también en este caso se observa cómo la gravitación de los hechos obliga a modificar la orientación mental. La inteligencia halla siempre las razones gratas a la voluntad. Los sublevados y comuneros, puestos en el trance de justificar su actitud, tomaron los argumentos donde los hallaron, en los viejos y olvidados fueros, y ribetearon su empresa mercantil con algunas frases bien sonantes. El procedimiento no era nuevo, ni fué aquélla la última ocasión de emplearlo.

Desde sus comienzos, la Compañía de Jesús se penetró de la trascendencia que había de tener para sus fines la educación de la juventud, y a esta faz de su actividad consagró en todo tiempo atención especial. Apenas iniciada su actuación civilizadora en las provincias del Tucumán y Río de la Plata, procede a crear una serie de colegios. El concilio de Trento, por otra parte, había reglamentado la formación del clero, y los obispos, para cumplir con lo dispuesto, debían fundar semi-

(1) LOZANO. *Conquista del Paraguay*, tomo I, pág. 206. Ed. Lamas.

narios en sus diócesis. No hallaron en esta tarea mejores auxiliares que los jesuitas.

El 29 de junio de 1613 se inauguró en la ciudad de Córdoba el seminario convictorio y sobre la base de este colegio erigióse diez años más tarde la Universidad. La iniciativa partió, sin duda, del primer provincial, el padre Diego de Torres, pero tuvo un colaborador en el obispo Trejo y Sanabria, ya curado de toda oposición a la Compañía.

La Universidad de Córdoba fué instituída en virtud del Breve pontificio expedido por Gregorio XV, en agosto de 1623. Este breve no es especial para la Universidad de Córdoba, sino una autorización general acordada a la Compañía de Jesús para establecer estudios en Filipinas, Chile, Tucumán, Río de la Plata, Nueva Granada, siempre que el sitio elegido se hallara a doscientas leguas de universidades ya existentes. La concesión, limitada al principio a diez años, fué convertida en perpetua por otro breve de Urbano VIII. El mismo origen reconoce la Universidad de Charcas.

Como ya existía en los colegios de Córdoba un núcleo de alumnos preparados que esperaban la erección formal de la Universidad, al año siguiente pudo celebrarse la primera colación de grados.

Durante cuarenta años la nueva institución se gobernó por las reglas consuetudinarias, hasta que en 1664 el padre Andrés Rada, visitador de la provincia del Paraguay, la dotó de las primeras constituciones, sancionadas por el claustro, compuesto de todos los graduados residentes en Córdoba.

Las constituciones establecen una organización minuciosa, señalan las atribuciones de los diversos funcionarios y empleados, reglamentan los cursos y la forma de los numerosos actos públicos. La Universidad se divide en dos facultades: de artes y de teología. La primera comprende la enseñanza de la lógica, de la física y de la metafísica, según Aristóteles, y exige tres años de estudios y dos de pasantía. Esta facultad otorga los títulos de bachiller, licenciado y maestro, mientras que la de teología también expide el de doctor.

Las condiciones para optar a éste, el más alto grado, permiten apreciar la naturaleza de los estudios universitarios. Ante todo, exigiánse cuatro años de estudios, dos de pasantía y cinco exámenes rigurosos. De éstos, los cuatro primeros dedicados a la Virgen, se llamaban parténicas, y el último, dedicado a San Ignacio de Loyola, se conocía por ignaciana.

Las cuatro parténicas comprendían la Suma de Santo Tomás de Aquino y estaban señalados de antemano los capítulos correspondientes a cada una. Para la ignaciana, «el libro en que se ha de escoger el texto será el maestro de las sentencias con obligación de referir juntamente el artículo de Santo Tomás, que corresponda en las partes en la misma materia».

Toda esta organización presuponía el dominio del latín y obli-

gaba, pues, al conocimiento de una literatura que constituye no sólo la vieja e irremplazable *disciplina mentis*, sino también, por su falta de orientación dogmática, una fuente perpetua de libertad intelectual, tanto más preciosa cuanto que era la única.

La enseñanza de la Universidad, destinada a formar los miembros del clero, era, pues, francamente escolástica. El maestro de las sentencias a que se refiere la prescripción sobre las ignacianas es Pedro Lombardo, que murió de obispo de París en 1164. Su *Liber sententiarum* fué, durante siglos, la base de la enseñanza teológica.

En cuanto a Tomás de Aquino, si bien su filosofía es sierva de la teología, conviene recordar que se trata de un sistema amplio, cuyo propósito es dilucidar el conjunto de los problemas humanos desde el punto de vista católico. Es la síntesis general del pensamiento de la Edad Media, que el esfuerzo disciplinado y metódico del autor construyó con los materiales acumulados por la disquisición silogística de sus predecesores, con el caudal de ideas sugeridas por el estudio renovado de Aristóteles y con la especulación original de su propio espíritu, creyente y prudente. Este sistema es trascendente, sin perderse en vaguedades místicas o demasiado abstractas; es concreto y definido, sin caer en un nominalismo disolvente. En general, se distingue también por ser claro y preciso.

Las controversias escolásticas indujeron a Tomás de Aquino a distinguir entre la verdad revelada, que es suprarracional, y la verdad asequible a la razón humana, capaz, sin embargo, de abordar con éxito la solución de problemas metafísicos. De Aristóteles se apropió la concepción realista —en el sentido moderno de la palabra— y en la cuestión de los universales una posición equidistante entre el idealismo y el nominalismo. Esta posición le permite afirmar la existencia de un mundo metafísico de ideas absolutas, pero cognoscibles, cuya relación con el mundo empírico consigue establecer sin interrumpir la unidad lógica de su raciocinio.

Y al partir de su concepción dogmática desciende sucesivamente a apreciar las relaciones éticas, legales y políticas del hombre en los dominios de la aplicación práctica, sin olvidar un solo instante, al emitir sus conclusiones, el fondo trascendente de donde emergen y al cual se mantienen unidas por estrechos vínculos.

Autoridad tan competente como Ihering, en su obra *Zweck im Recht* —*El fin en el derecho*— afirma que el desconocimiento de las obras de Tomás de Aquino y el estudio exclusivo de la filosofía moderna ha perjudicado la difusión de grandes y profundas ideas. Y agrega que de haberlas conocido antes no habría escrito su libro, pues el concepto fundamental ya se halla, con sorprendente precisión, en la filosofía del pensador medioeval.

A nuestra vez podemos añadir que sin el conocimiento de esta filosofía jamás llegaremos a comprender la conexión íntima de las in-

fluencias directoras de la época colonial, cuya acción no es posible eliminar de nuestra evolución histórica.

Tomás de Aquino deduce de sus premisas metafísicas un conjunto de ideas sobre el gobierno de la sociedad que, en cuanto importa a la teoría, informa toda la legislación y la administración de la época. No en el sentido que el derecho español o colonial emane directamente de la filosofía tomista, pues sus orígenes con frecuencia son anteriores al siglo XIII, pero tanto esta filosofía como el derecho, exponentes de un mismo estado mental, coinciden en sus fundamentos y en aquélla se encuentran abstraídos los principios que rigen en éste. Nos interesan ante todo el concepto del estado y la definición de la ley.

Para la manera de ver del cristianismo primitivo, el Estado era una institución subalterna reducida a satisfacer intereses efímeros. El hombre debía sentirse, en primer lugar, ciudadano de la *Civitas Dei*, en la cual habían de realizarse sus fines últimos. La teoría no se mantuvo con el rigor de los primeros tiempos, pero durante la Edad Media se ensayó siempre la subordinación de las instituciones políticas a la Iglesia y cuando el crecimiento de la autoridad en los estados modernos privó a esta doctrina de su valor práctico, el neoescolasticismo afirmó por lo menos la subordinación de los intereses transitorios a los eternos.

Como Aristóteles, Santo Tomás enseña que el hombre vive en sociedades —*naturaliter homo socialista*—, pero la ley natural que a ello le obliga, es *participatio legis æternæ in rationali creatura*. — En el mismo orden de ideas la ley es: *ordinatio rationis ad bonum comune ab eo qui curam comunitatis habet promulgata*. Es una disposición racional que a los fines del bien público establece la autoridad competente. Es decir, la ley ha de derivar de los principios eternos de la razón, ha de servir intereses generales y no el provecho particular de individuos o de gremios y ha de emanar del poder legítimo. La razón eterna, empero, se halla expresada en el dogma y en la ciencia teológica y filosófica y no existe autoridad que pueda alterar sus valores inmutables.

«Así como en Dios, autor supremo y creador del universo —dice fray Celestino González, en su exposición de la doctrina tomista— preexisten *ab æterno* las ideas tipos de todos los seres creados, preexisten también desde la eternidad en su inteligencia infinita el orden y dirección suprema de todas las acciones y movimientos de estos mismos seres creados. *Ratio divinæ sapientiæ; secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*». De ahí, en primer lugar, la limitación de todo poder, el del Estado como el de sus representantes, no cabe dentro de este sistema un poder absoluto sin más ley que su propia voluntad. El poder bastante osado para substituir sus falaces opiniones o intereses a los principios eternos de la moral y del derecho es un poder tiránico, la resistencia a sus mandatos es lícita, sin reparar en

la legitimidad de su origen y así se trate del despotismo de uno solo o de la muchedumbre.

Concebido, por otra parte, este sistema en los días de la lucha entre el pontificado y el imperio, se explica también por este motivo su escasa inclinación al absolutismo de la autoridad civil. Tomás de Aquino examina las distintas formas de gobierno, y si bien no oculta su preferencia por la monarquía templada, tampoco condena la aristocracia o la democracia. El régimen para él, en realidad, es secundario e importante tan sólo el desempeño de su cometido político. En esta materia nos sorprende la sumisión tan característica de los escolásticos ante la autoridad consagrada. Tomás de Aquino reproduce la clasificación de las tres formas de gobierno de Aristóteles sin advertir su inaplicabilidad al feudalismo contemporáneo y a los conflictos entre el poder temporal y el espiritual, porque ni discute la opinión del maestro, ni fija la atención en los hechos, tan desacordes con su raciocinio teórico.

La ley deriva de principios inmutables y debiera de ser inmutable ella misma. No se le escapa a Tomás de Aquino esta vez que semejante conclusión claudica, porque la razón humana es imperfecta y sus juicios sólo alcanzan a participar en mayor o menor grado de las ideas absolutas. Esta imperfección relativa también se refleja en la ley, que desde luego es susceptible de ser mejorada. Es forzoso admitir cierta mutabilidad, no en su concepto fundamental, sino en la aplicación determinada por circunstancias accidentales. Pero, asimismo, es evidente que en el fondo de esta teoría prevalece una tendencia a mantener el derecho establecido y admitir su variabilidad sólo como una concesión a la contingencia humana. El deseo de innovar las cosas —y de consiguiente la idea de progreso— está reñido con un sistema que se conserva siempre consciente de su origen metafísico y en la prescripción más fútil ve un reflejo de la verdad eterna. En la lectura de los autores españoles se observa con frecuencia el sentido despectivo de la palabra *novedad*. Viene a ser sinónimo de rebeldía, herejía, extravagancia, y aún sorprende que la academia no registre explícitamente estas acepciones.

Sin duda la vieja concepción aristotélica de lo potencial, destinado a actualizarse en una serie de entelequias ascendentes desde la materia informe hasta la forma inmaterial, encierra el germen de una doctrina evolucionista y progresiva, pero a semejante conclusión no llegó la escolástica, hipnotizada con la posesión definitiva de la verdad absoluta. A esta manera de ver contribuye también el concepto escolástico del organismo social, que no se le ocurre considerar como un proceso de desarrollo indefinido, sino como un conjunto estable de relaciones fijas, llamado a perdurar sin mudanza en el transcurso de las edades. Es la convicción arraigada de todos los racionalistas que pretenden estabilizar la organización colectiva en una forma ideal.

El sistema de Santo Tomás es, en efecto, ante todo intelectual: *Intellectus movit voluntatem*. Es una inteligencia suprema la que rige el universo y la razón humana trasunto de aquélla, conoce y reproduce las normas absolutas: *Lex naturæ nihil aliud est, nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum*. En esta concepción, sin duda, influyen elementos de orden étnico: porque si se ha de señalar *grosso modo* la diferencia entre las dos razas dominantes en la Europa occidental, hay que convenir que los pueblos latinos se caracterizan por su superioridad intelectual y los germánicos por el predominio de la voluntad. Es así que el único pensador medioeval que puede rivalizar con Tomás de Aquino —Duns Scott— concibe la primera causa no como una inteligencia sino como una voluntad absoluta. *Intellectus dependet a volitione*. Pero a pesar de la constancia con que los franciscanos siempre mantuvieron la tradición del escotismo, éste no llegó a prevalecer, y así como el catolicismo responde a la índole religiosa de los pueblos latinos, la de Santo Tomás fué la filosofía católica por excelencia. Con ella predominó la orientación racionalista. El análisis llevado a este extremo permite vislumbrar las causas íntimas que en el ambiente español y colonial descalifican heroicamente el desarrollo de la personalidad y la formación de caracteres individuales. En el sistema tomista, la voluntad —aun la voluntad de Dios— se subordina a la razón; sus preceptos son generales e ineludibles y rigen nuestra conducta con imperio absoluto; en cambio, lo individual no es sino un accidente, una excepción, una circunstancia casual y particular, una tendencia a subvertir las normas universales. ¿Cómo fomentar el desarrollo del carácter, de la autonomía personal, del criterio propio, si éstos, precisamente, son las fuentes del libre examen, esto es, de la perversión ética y religiosa? ¿Se había de preferir lo contingente a lo absoluto?

Se ha dicho alguna vez que el catolicismo exige de sus adherentes el sacrificio del intelecto. Hay alguna verdad en ello si nos referimos al hombre moderno, pero al de la Edad Media la Iglesia no le exigía el sacrificio del intelecto sino el de la voluntad. El tomismo se halla dentro de esta corriente —la razón la supone de su parte— y nos explicamos fácilmente por qué le adoptó con tanto fervor la orden para cuyos miembros es el primer deber el sacrificio del albedrío propio. En un sistema institucional regido por semejantes principios se estrecha la esfera de acción del hombre y no hay lugar para la libertad del súbdito, que ha de consentir en la reglamentación casuística de su vida, ni para el soberano que no puede apartarse del rigorismo doctrinario. Se comprende también, por contraste, la lógica que a un pueblo celoso de los fueros de la individualidad le obliga a desarrollar una filosofía nominalista y empírica desde Guillermo de Occam y Francisco Bacon hasta Stuart Mill y Herbert Spencer.

El racionalismo, por fuerza, ha de llegar siempre a las mismas

conclusiones aun cuando se emancipe del dogmatismo religioso o invoque, en lugar de la razón divina, la ley natural, la razón de estado, la voluntad general o la justicia social. Siempre se supone dueño de normas universales, siempre subordina el individuo a la colectividad, siempre ahoga la expansión personal para encuadrarla dentro de la orientación común. Es decir, siempre es intolerante.

Quien posee la verdad y la distingue del error no puede menos que propagar la una y combatir el otro. Desde semejante punto de vista, toda divergencia singular ha de parecer una ofensa a la verdad suprema y legítimo todo medio de suprimirla, porque, ¿cómo ha de disculparse la tolerancia del error que dentro de un sistema intelectualista se identifica con el mal y con el pecado? Al fin, la intolerancia sólo es molesta para el adversario.

Algún progreso, sin embargo, se ha de confesar: la hoguera ha sido reemplazada por la guillotina, y ésta por la coerción violenta. Antes de ayer se quemó a las gentes en nombre de la caridad cristiana, ayer se les decapitó para iniciar la libertad y la fraternidad humanas, y hoy, por medios explosivos, se predica la solidaridad social. También en nuestra historia se destaca el rastro rojo de la intolerancia doctrinaria.

La filosofía escolástica de Tomás de Aquino, en su orientación racionalista, no constituye, por consiguiente, una excepción: ella es, dentro de su época y de su medio, la expresión de una característica fundamental del espíritu humano, que puede disfrazarse bajo distintas denominaciones, pero que es necesaria e inextinguible. Cambiar de dogmatismo no es emanciparse de él.

Por otra parte, la abnegación suficiente para servir las grandes causas, la disciplina indispensable para la acción eficaz, el propósito de sobreponerse a las sugerencias del egoísmo, exigen la subordinación del individuo, la fusión de los esfuerzos aislados y el predominio de un pensamiento común sobre las aspiraciones encontradas.

Por efímeros que sean también los ideales colectivos, sólo ellos logran conmover la inercia de las masas y de continuo es menester que la religión, la filosofía o la ciencia, encuentren una fórmula que oriente los impulsos instintivos de las multitudes. Cuando las ideas descienden luego de su región abstracta y se hacen carne y se revisten con las pasiones humanas y desencadenan el fragor de la lucha, se transforman en fuente de energía y de vida, pese a las víctimas.

Sin duda con esto llegamos a una antinomia, pero la antinomia se halla siempre cuando avanzamos un raciocinio hasta sus últimas consecuencias, porque es en el orden lógico el reflejo del conflicto de las energías inconciliables que en el mundo físico y moral determinan el eterno y efímero devenir. En realidad la antinomia jamás se resuelve en una síntesis racional y sólo puede decidirse por un acto de nuestra voluntad o por la resignación del creyente que confía encontrar en el seno de lo inescrutable la *coincidentia oppositorum*.

La exigencia de conciliar el interés del individuo con el de la colectividad no soluciona el problema, porque es una frase sin contenido concreto, y si acaso lo tuviera sería una tentativa más para detener el incoercible proceso social. El individualismo y el socialismo son ambos necesarios y su relación recíproca la establece de una manera relativa y fugaz el momento histórico y la sucesión de los partidos que Saint-Simon llamó orgánicos y críticos, aquéllos con tendencia a la estabilidad y éstos agitados por impulsos innovadores.

El tomismo fué en su tiempo una fuerza activa y volvió a serlo en el siglo de la Contrarreforma; otra vez en nuestros días intenta resurgir obediente al conjuro de León XIII en su encíclica *Aeterni patris*. No quita ni agrega nada a la eficacia de su misión histórica, el juicio póstumo que nos complazca formular.

Su enseñanza en la universidad de Córdoba constituye en el primer período de nuestra historia un elemento dominante en el desarrollo de la civilización colonial. Si se recuerda que el clero ocupaba en la sociabilidad de la colonia un puesto excepcional y, consejero nato en todas las vicisitudes de la vida, su radio de acción trascendía las paredes del claustro, se colige fácilmente la importancia de su mayor o menor cultura. Representaba, en efecto, la capa intelectual de aquella sociedad y es así como, por intermedio del sacerdocio, la enseñanza universitaria venía a afectar todos los múltiples conductos, se infiltraba en el espíritu público. No solamente los jesuítas: todas las órdenes religiosas en sus respectivos conventos se dedicaban a una enseñanza elemental, y aun en escuelas sostenidas por autoridades locales o la iniciativa privada proporcionaban a la niñez los rudimentos más indispensables del saber.

«En la época que precedió a la revolución de mayo, no es posible siquiera suponer la existencia de una idea directriz de carácter científico en la enseñanza argentina, fuera ella la superior o la primaria». Con estas palabras empieza la excelente obra que poseemos sobre la historia de la instrucción en la república, y ellas reflejan exactamente la impresión de gran parte de nuestros intelectuales. Supeditados a preconceptos muy modernos, pero muy arraigados, divagan en un mundo imaginario y no atinan a emplear un método positivo en la investigación de los hechos. Clavaran los ojos en la realidad, no tomaran por cosa baladí al catolicismo y la filosofía religiosa, y alcanzarían a distinguir su rastro indeleble en el alma nacional.

Sin duda, quienes ocupan una posición de combate en la contienda del día han de juzgar las cosas al través de sus convicciones, pero no es menester que se engañen a sí mismos.

Las graves deficiencias del método y de la orientación aparecieron más tarde, cuando el impulso inicial de la Contrarreforma empieza a extinguirse y en la madre patria, después del apogeo de la vida intelectual en el siglo XVI, sobreviene un período de estanca-

miento y de decadencia que no podía dejar de reflejarse en las colonias. La enseñanza, entonces, vuelve a caer en las sutilezas silogísticas y en un formulismo abstracto y se complace, en discutir problemas inútiles e insolubles.

Lo más grave, sin embargo, lo constituye el divorcio de esta enseñanza con los progresos realizados en las ciencias exactas y naturales. En primer lugar se halla reñida con la interpretación del universo como un sistema sometido a leyes, que conocemos por la experiencia y la observación y no por deducciones especulativas ni por afirmaciones autoritarias. Partía aún del concepto geocéntrico, y en la explicación de los fenómenos prefería no la más acorde con los hechos, sino la más conciliable con el texto de la Escritura. De ahí que fingiera ignorar la existencia de Copérnico, Galileo o Newton, para buscar la solución de los problemas cósmicos y físicos en Aristóteles o en una especulación pura desprovista de bases empíricas. Acudía en todos los casos al socorrido recurso de las formas substanciales y operaba con las abstracciones como si fueran entidades de existencia real. Lo refiere el deán Funes en términos expresivos: «la metafísica presentaba fantasmas que pasaban por entes verdaderos. La física llena de formalidades, accidentes, quiddidades, formas y cualidades ocultas, explicaba por este medio los fenómenos más misteriosos de la naturaleza». «Como los caballeros andantes —dice el célebre Condillac— corrían de torneo en torneo peleando por hermosuras que no habían visto, así los escolásticos pasaban de escuela en escuela disputando sobre cosas que no entendían».

Esta orientación no era forzosa, como lo ha demostrado el neotomismo contemporáneo, pero ella había nacido de la posición polémica de la Contrarreforma, que veía en los progresos de las ciencias —como en toda innovación— un peligro para la autoridad de la Iglesia. La posición era insostenible; mantenida con vivacidad y energía en el siglo XVI, en el subsiguiente sus defensores hubieron de rendirse. Desalojados los viejos conceptos en el consenso científico por otros —no menos trascendentales pero al parecer más adecuados—, la enseñanza escolástica perdió los bríos que la alentaron en su renovación y si esta decadencia no pudo evitarse en los centros europeos, qué no sería en la pequeña aldea mediterránea, donde no obraba ningún estímulo capaz de levantar el nivel de la controversia y de la especulación.

Se explica así el juicio del deán Funes. Pero, en realidad, este fraile cordobés que se permite citar a Condillac ya era un hombre de otra época, que aplicaba la medida de su tiempo a los hechos del pasado. La enseñanza universitaria aparece rutinaria y petrificada cuando en un ambiente nuevo persiste en sus viejos métodos y desconoce las fuerzas vivas que se aprestan a imprimir otro rumbo al espíritu humano. Tampoco las nociones empíricas actuales pueden sistematizarse como ciencia sin el auxilio de conceptos racionales, que con el nombre de

hipótesis dan la explicación provisoria de los fenómenos y se abandonan cuando nuevos hechos demuestran su insuficiencia. El vulgo las toma, sin embargo, por conocimientos definitivos, y cree ingenuamente en la existencia de los átomos, del éter, de la generación espontánea, como otros creyeron antes en los epiciclos, en el flogisto o en el horror al vacío, sin sospechar que estos conceptos son creaciones mentales y carecen de equivalente empírico. Y así algunas veces celebramos la vis cómica del médico de Molière, que atribuía al opio una virtud dormitiva, porque ahora ya sabemos con exactitud que lo que en realidad posee es una acción hipnótica.

Pero, en fin, en el conflicto entre una doctrina y un hecho el empirismo sacrifica la primera —el rápido paso de las teorías científicas lo demuestra —en tanto que las escuelas dogmáticas pretenden desconocer la fuerza de los hechos para salvar ante todo —como Robespierre— los principios que consideran expresión de una verdad absoluta.

Nadie ha juzgado la escolástica decadente con más acierto y autoridad que Menéndez y Pelayo, cuya ortodoxia no se ha de discutir. Sus palabras se refieren al período anterior al siglo XVI, pero son igualmente aplicables a la escolástica del siglo XVIII. En virtud de su interés se ha de perdonar la extensión de la cita: «Si esta fuera ocasión acomodada para ello, quizá no sería imposible discernir los muy complejos elementos que entraban en la dirección científica de Melchor Cano y mostrar que la reforma que él inicia en la escuela, con la poderosa palanca del espíritu crítico, luz de los tiempos modernos, ahondaba más de lo que sus sucesores imaginaron y venía a poner de manifiesto el vicio principal de la escolástica decadente, el que explica su esterilidad desde el siglo XIV y la necesidad de infundirle sangre nueva, no ya sólo acaudalándola con conocimientos positivos y experimentales, sino dándole nueva propedéutica y remontándose al análisis de nuestros medios de conocer. Ese vicio capital e irremediable, mientras no viniese a vivificar la escolástica el poderoso aliento de los Victorias y de los Cano, consistía en la petrificación, en la repetición de la fórmula impuesta: consistía en que la escolástica, después de haber llegado a la cumbre en la suma teología, se había dormido sobre sus laureles y vivía de su propia sustancia, infiel al principio de indagación racional, al cual debía su fuerza, y rémora ya para todo legítimo adelanto, y no de otra manera que si hubiera fijado para siempre las columnas de Hércules del pensamiento humano, y como si hubiera encontrado fórmulas que agotasen toda la virtualidad inagotable del conocer y del ser, vivía en una ruidosa ociosidad, cerrados los ojos al espectáculo del mundo y sacando de sí propia los hilos con que tejía su interminable y monótona tela. No estaba el defecto de la escolástica en lo que enseñaba mal, sino en lo que dejaba de enseñar; no en sus doctrinas propias, sino en poner cotos al pensamiento, para que nunca sospechase que podía haber nada más allá; no en llevar al error, sino en matar al germen

de la curiosidad y con él muchos errores y muchas verdades. No concebían estos escolásticos degenerados la ciencia como labor que debe empeñar individualmente la fuerza de cada hombre en mejorarla y rectificarla cada día, gozándose tanto, por lo menos, en el ejercicio racional por sí, como en el resultado de la investigación, sino que la miraban como algo definitivo y perfecto ya adquirido por el esfuerzo de nuestros mayores, o más bien, como un campo cerrado dentro del cual podían entregarse a juegos pueriles. Y mientras se tapiaba así la escuela, estableciéndose por primera vez el funesto divorcio entre la especulación y la acción, el mundo experimentaba la crisis más decisiva, completábase la noción del planeta, el arte renacía, las ciencias naturales levantaban la cabeza, la crítica encendía su antorcha y voces confusas y tumultuosas arremecían a las puertas de la antigua Sorbona» (1).

Donde se manifiesta de una manera ingrata la distancia entre la cultura contemporánea y la concepción escolástica, es en las mismas obras de los jesuitas. Realizaron éstos un trabajo inapreciable: fueron los primeros exploradores y cronistas de nuestro territorio, y sin los datos geográficos, etnológicos e históricos que nos han legado, careceríamos del material más importante para reconstituir nuestro pasado y estudiar nuestros orígenes. Si exceptuamos a Schmidel y a Rui Díaz, es a miembros de la orden que debemos los informes más abundantes sobre esta primera época de nuestra historia. Pastor, Techo, Lozano y Guevara fueron los historiadores de la Compañía y conjuntamente de la conquista y de la colonización. Lozano y Machioni exploraron el Chaco, Falkner la Patagonia, Montenegro catalogó las plantas medicinales, Ruiz de Montoya estudió el guaraní, y un número crecido de colaboradores anónimos contribuyó con sus dotes a estos trabajos de investigación y observación.

Pero las producciones tan meritorias de los padres carecen, en general, de carácter científico por falta de sistematización y luego se hallan plagadas de referencias fabulosas, de patrañas burdas y de supersticiones inconcebibles. La creencia en los hechizos y en el comercio con el demonio es corriente. Las vetas de metales en el Famatina han sido encantadas de modo que no se las puede explotar por los españoles; el oso hormiguero mata a su presa aferrándose a las quijadas, así sea un tigre; el anta se practica sangrías; el quirquincho mata al ciervo; hay culebras que tragan a un hombre y violan mujeres, y otras, después de servir de pasto a las aves y quedar reducidas a esqueleto, resucitan.

Sea lícito amenizar estas páginas con una transcripción y véase cómo el padre Lozano se vuelve exuberante. Se refiere al guayacá del

(1) *Historia de las ideas estéticas*, tomo. II, página 181.

Chaco. «La producción de este árbol es uno de los raros prodigios de la naturaleza, porque en sus flores se crían ciertas mariposas que podemos llamar con propiedad su fruto, pues no da otro; crecen hasta cierto tamaño, en el cual, sintiendo con natural instinto que se acerca su fin, por no degenerar tan presto, convierten en vegetal su vida sensitiva, volviéndose en árbol la substancia de la mariposa, porque al tiempo señalado se aferran a la tierra introduciendo por ella sus piececillos que, con facilidad, se convierten en raíces y por las espaldas entre la juntura de las alas, empieza a brotar el retoño, como otro cualquiera de su propia semilla. Va creciendo y de raíz tan débil va formándose un árbol robusto y muy alto, cosa verdaderamente digna de admiración para alabar al autor de la naturaleza, que de una mariposa inútil que lleva el aire, sabe levantar un árbol tan duro, fuerte y provechoso. Pero si hay semillas de que procede un viviente, como es la del gusano de seda, no es ya mucho sea un viviente semilla de otro menos perfecto como es el guayacán respecto del animalillo de que se produce.»

Al reeditar una vez más semejante leyenda el autor, en su deseo de referir prodigios, no sospecha siquiera cuánto ofende la intelectualidad de sus contemporáneos.

El siglo XVIII no podía tolerar tamaños guayacanes ni en las espesuras frondosas del Chaco Gualamba. El autor se halla aún en los tiempos de Plinio, ignorante de todo el desenvolvimiento de la botánica desde Cesalpino hasta Linneo, que ya en 1736 había publicado sus *Fundamenta Botánica*, donde, con el número 134, se registra el clásico aforismo *omne vivum ex ovo*. Es cierto que la primera versión española de los Fundamentos no se publicó hasta 1788 por Gómez Ortega, pero el breve texto latino era conocido en todas las escuelas. Y aun si se admite el desconocimiento posible de los trabajos especiales de Linneo, ya el estado general de las ciencias biológicas obligaba en un caso como éste a la circunscripción más escéptica y a una comprobación experimental.

Sirva este ejemplo, que podría multiplicarse, para caracterizar los resabios que aún sobrevivían en aquellas mentes. Esta falta de criterio halla su razón en la fe y la doctrina que arraigada desde la niñez en los espíritus, difundida desde el púlpito y desde la cátedra, inducía a considerar el milagro, el misterio y la maravilla como algo tan frecuente, que acababa por ser común y familiar. Al fin, toda la enseñanza escolástica se propone vincular lo visible a lo invisible, las cosas a sus ideas trascendentes y esta tendencia, exagerada por sugerencias místicas, adquiere suficiente imperio para amoldar todas las impresiones y ocurrencias a las categorías preestablecidas en el entendimiento. Estos hombres, instrumentos despersonalizados de un concepto abstracto, a cada paso experimentan —en su conciencia o en su ambiente— la acción de agentes sobrenaturales y las invenciones más extravagantes

no les parecen impropias de la omnipotencia divina. Quizás a fuerza de señalar a sus neófitos de continuo esta intervención del más allá, concluyen por verla ellos mismos en toda ocasión.

Pero ya no se podía consentir en supersticiones dignas tan sólo de la épica sandez del arcediano Barco Centenera, genio maléfico que meció la cuna de la versificación argentina y la dotó de un caudal inagotable de ripios.

En efecto, la misión de la gloriosa Compañía tocaba a su fin y por razones que el monarca dijo reservar en su ánimo, fué expulsada de los dominios españoles en cumplimiento del decreto de 27 de febrero de 1767.



II

LA FILOSOFIA MODERNA

¡Suaviter in modo! No era éste el lema heráldico del caballero Bucareli y al ejecutar su cometido en las provincias del Río de la Plata, se desempeñó con aspereza. Así repercutió con violencia en nuestras comarcas este episodio de la contienda secular entre concepciones filosóficas opuestas, al iniciarse de nuevo un cambio de orientación intelectual. Porque es empequeñecer el asunto atribuir el extrañamiento de los jesuitas y la supresión consecutiva de la orden, a errores ocasionales de algunos padres, al odio de un ministro portugués, a intrigas de corte o a causas más fútiles. Un hecho universal no ha de depender de circunstancias locales, aun cuando en cada país encuentre distintos pretextos para realizarse.

En verdad había sobrevenido un cambio en los espíritus, en el mundo de las ideas, y los representantes más genuinos del pasado hubieron de ceder ante el predominio de nuevos y audaces reformadores.

Ellos, en su hora, habían renovado el escolasticismo dogmático para detener las ideas derivadas del Renacimiento, pero no lograron aniquilar sus gérmenes; a la vera de los institutos oficiales, en oposición a las influencias dominantes, en lucha con los poderes seculares y religiosos, crecieron lentamente en el siglo XVII y llegan a su apogeo a mediados del XVIII con el nombre de filosofía moderna.

El Renacimiento había vuelto a dar vida uno tras otro a todos los sistemas filosóficos de la Antigüedad, desde el olvidado Platonismo, que halló un hogar en la academia fundada por Cosme de Médicis, hasta la doctrina de Epicuro, renovada por Gassendi, en tanto que los aristotélicos se dividían en varias escuelas y con estoicos y eclécticos reñían sus agrias disputas. La múltiple variedad de este movimiento se acrecentó con las especulaciones propias de la filosofía italiana, que, mezcla de erudición clásica y de intuición poética, se inicia con Telesio para culminar en Giordano Bruno, sin contar a los que, en el resto de Europa, contribuían como Nicolás de Cusa y Luis Vives, con obras originales. Agréguese a todo esto las agitaciones y las dudas que sembraban en los espíritus las controversias teológicas, ocasionadas por la reforma religiosa; y al considerar que ninguna de tan numerosas y divergentes tendencias logró imponerse de una manera definitiva, se comprenderá cómo el fin de esta fecundidad excesiva hubo de ser una verdadera anarquía intelectual.

En presencia de ella surge la reacción regresiva, que con el nombre de Contrarreforma hemos estudiado en el capítulo anterior, cuyo neoes-

colasticismo prevaleció como orientación dirigente durante dos siglos. Solamente algunos espíritus aislados y reacios buscaron la solución de los problemas filosóficos por otros rumbos.

En primer lugar, los escépticos. El escepticismo nace cada vez que un exceso de la especulación filosófica se disuelve en soluciones contradictorias e inconciliables, ante las cuales el espíritu adopta la actitud prudente del asno de Buridán. Representan esta tendencia en el siglo XVI, entre otros, los nombres de Michel de Montaigne y Francisco Sánchez y se transparenta en las obras de algunos juristas, que, como Jean Bodin, insinúan las ventajas de la tolerancia, la relatividad de los credos religiosos y la emancipación del estado de los conceptos dogmáticos. Pero la influencia de los escépticos fué escasa y pasajera; esta posición negativa, cuya fuerza reside en la crítica, no ofrece al prurito de sistematización filosófica la satisfacción que forzosamente exige la mentalidad humana.

Sin embargo, ante el cúmulo de distintos sistemas, ¿con cuál quedarse? En semejante situación, que varias veces se ha repetido en el transcurso de la historia, se impone como una necesidad abordar el problema lógico y dilucidar los caracteres de la certeza, para distinguir el error de la verdad. La filosofía moderna, desde luego, se inicia con dos obras sobre el método, que analizan el viejo problema y lo resuelven de opuestas maneras, para dar lugar a dos corrientes filosóficas. Estas se disputan el predominio durante el siglo XVII, hasta que en el siguiente prevalece una sin aniquilar completamente a su rival. Unidos, empero, o separados, el racionalismo y el empirismo, acaban por desalojar al dogmatismo escolástico.

El *Discurso sobre el método* de Descartes encuentra los criterios de la certidumbre en los conceptos claros y distintos, cuyo tipo es el axioma matemático. Por su evidencia se imponen a nuestra mente, se substraen a toda duda, no toleran contradicción y constituyen la verdad necesaria. Estos conceptos fácilmente se distinguen de las nociones empíricas, siempre contingentes, y, desde luego, debe atribuírseles un origen distinto y suponérseles, por lo menos, en potencia, preexistentes, como un reflejo de la verdad trascendente. Queda así habilitada la razón humana para resolver con sus propios recursos, con nociones *a priori*, todos los problemas, establecer por su propia autoridad las normas de las conductas y someter a su criterio todo lo existente.

A pesar de su orientación metafísica, a los ojos de la Iglesia no podía menos de ser sospechosa una doctrina que renovaba el libre examen y prescindía de la revelación y de los dogmas para atenerse únicamente a la razón emancipada de toda autoridad extraña. Y, en efecto, pronto se vió hacia dónde conducía el racionalismo cartesiano. En la esfera de la especulación no tardó en desembocar con Malebranche y sobre todo con Benito Spinoza en el panteísmo, en tanto que los espíritus más pusilánimes se conformaban con un teísmo y toda

la dialéctica desesperada de Leibniz no lograba salvar las antinomias del dualismo.

En el dominio de las ciencias morales y políticas, el racionalismo debía conducir a una apreciación abstracta e intelectualista de las relaciones humanas, para subordinarlas a principios generales con prescindencia de los hechos empíricos y de los factores alógicos del proceso social. De ahí una tendencia manifiesta a reemplazar la evolución espontánea de las cosas, por los dictados de la reflexión y las conclusiones doctrinarias del raciocinio, a desconocer la ley inmanente de los hechos, para imponerles el concepto ideal elaborado en la mente, sin sospechar cuántas veces nuestra razón no es sino el abogado de nuestros deseos, de nuestras pasiones y de nuestros intereses.

Distinta solución había de hallar para el problema inicial el genio inglés. El *Novum Organum*, de Bacon, señala, como fuente única de nuestros conocimientos verdaderos, la observación y la experiencia recogidas por los sentidos y califica de estéril la dialéctica apriorística. Nace la orientación empírica con el propósito de alcanzar las verdades finales por el método de la inducción apoyado en la observación de los hechos reales. Constituye así la otra faz de la evolución intelectual en la Edad Moderna. Aplicada a la solución de los problemas trascendentales, obedece, sin embargo, al principio de la razón suficiente, refiere el efecto a la causa y, sin apercibirse de ello, salva los límites de la comprobación empírica, para afirmar la existencia de causas inteligibles.

Pronto también descubre el factor subjetivo, que perturba la percepción sencilla de los datos sensibles, abandona el realismo ingenuo y con Locke ensaya el análisis psicológico del entendimiento humano, con Berkeley se extravía en la paradoja de un idealismo de origen empírico y por fin termina en la investigación escéptica de Hume, que, a su tiempo, debía despertar a Kant del sueño dogmático.

Estas últimas ramificaciones de la filosofía inglesa no interesan por ahora a nuestro objeto: nos interesa, en cambio, su influencia sobre las ciencias naturales y morales. En los dos siglos de su desarrollo, esta filosofía que quería trepar por la escala inductiva, se demora con preferencia en los primeros peldaños, enseña a apartar la atención de las remotas cuestiones metafísicas, columbra el valor relativo de todas nuestras nociones, explora con realismo práctico el mundo externo y el interno y crea una cosmología y una psicología.

En su parte especulativa prefiere reducirse a un deísmo inocuo, con un Dios que aún sobrevive en el gran arquitecto de las logias, concebido más bien como un ordenador que como un creador, sin intervención en el proceso natural, que se rige por sus propias leyes. Un Dios que reina pero no gobierna.

El empirismo satisface la arraigada pero escueta necesidad metafísica del alma inglesa, mas pone su atención más interesada en los fe-

nómenos del ambiente físico y social. Desde sus comienzos, desde que nace en la mente de Bacon, se propone descubrir hechos nuevos, útiles al hombre, que hagan más grata su existencia, amplíen el radio de su acción y sometan la tierra a su dominio. Con el mismo criterio analiza las relaciones éticas y sociales en el deseo de que la vida colectiva ofrezca mayor bienestar al individuo.

Al efecto, Locke sistematiza con conceptos abstractos los principios de la revolución inglesa, pues, en realidad, su filosofía marcha claudicante detrás de los hechos, como que una doctrina empírica sólo puede ofrecernos los frutos de la experiencia sin adelantarse a ella, so pena de incurrir en divagaciones hipotéticas, error que no siempre consigue evitar.

Estas doctrinas constituyen el fondo del liberalismo como se ha perpetuado hasta nuestros días, es decir, como una tendencia a emancipar al hombre de las trabas íntimas y externas que pesan sobre su conciencia o cohiben su actividad, hasta obtener para la autonomía individual la esfera de expansión más dilatada, donde pueda ejercitarse sin lesionar un derecho ajeno. Con el andar del tiempo se sintetizan en la fórmula: *Laissez faire, laissez passer*, y proclaman como objetivo final el máximo de libertad y el mínimo de gobierno. Según el sentido en que se manifieste con preferencia, el liberalismo será religioso, intelectual, político o económico y, según los obstáculos que encuentre, implicará una oposición o una rebelión contra la autoridad tradicional del dogma, de la enseñanza o del privilegio, esto es, contra la Iglesia, el Estado o los gremios. En esta lucha concreta sus exigencias —libertad de conciencia, de imprenta, de trabajar, de transitar y de traficar— las cataloga como derechos del hombre y las realiza en la medida relativa que el medio tolera, en instituciones que restringen el absolutismo y el dogmatismo, o, con más eficacia, en ideas que se arraigan en la conciencia colectiva.

Como el corolario último y forzoso de doctrinas destinadas a mantener los fueros de la personalidad y de una filosofía limitada a verdades relativas, debía surgir muy luego el concepto de la tolerancia. Momento solemne, sin duda, en la historia de la humanidad, aquél en que la tolerancia fué elevada a principio filosófico, aunque fuera *a posteriori*, ya que antes que Locke publicara su célebre tratado, Guillermo Penn había llevado a la práctica, en su colonia trasatlántica, la más difícil de todas: la tolerancia religiosa. En el espíritu de Locke, estas conclusiones no se presentan como resultado de una evolución histórica, sino como la expresión de un derecho natural, que reside *ab initio* en el hombre. Nacen, en efecto, los hombres libres, iguales y sin más ley que la natural, obligados a vivir en colectividades. De ahí deriva el derecho de conservación del individuo y de la sociedad y el carácter convencional de las instituciones políticas, creadas para tutelar los intereses comunes y resguardar los individuales, que la voluntad de

la mayoría puede crear, a condición de no invadir derechos inalienables. Un medio práctico para evitarlo, es dividir los poderes públicos, establecer entre ellos un contralor mutuo y suprimir la intervención del Estado en las cuestiones religiosas. La salud pública, empero, debe ser el principio fundamental de todo gobierno, que en caso contrario provoca la resistencia legítima de los gobernados, dueños de hacer uso del derecho de la revolución.

Al nacer el siglo XVIII, encuentra, pues, listo el caudal de ideas que en su transcurso debían adquirir trascendencia universal e informar el proceso histórico. Antes, empero, de analizar las proyecciones de la filosofía moderna conviene recordar movimientos que flanquean y apoyan su evolución. En primer lugar el desarrollo de las ciencias exactas y naturales, que modifican la noción del cosmos, desalojan el concepto geocéntrico, descubren las normas constantes de los fenómenos naturales y suministran a la filosofía contemporánea el material de sus generalizaciones. La exploración geográfica, el conocimiento de civilizaciones extrañas, el contacto con pueblos de índole distinta obligan a comparar y a reflexionar si el grupo étnico al cual pertenecemos por el hecho casual del nacimiento, posee realmente el privilegio de la verdad. Los métodos de investigación científica de las ciencias físicas pasan también luego a las morales y las nociones éticas y jurídicas vienen a ser el objeto de un examen más detenido. Sobre estas bases Bentham, por fin, formula su sistema de moral utilitaria que no tiene por objeto cumplir normas absolutas preexistentes, sino buscar el mayor bienestar posible para el mayor número posible. De ahí a la crítica de las relaciones económicas sólo hay un paso.

Nos resta tomar en cuenta un movimiento religioso, que importa una subversión intestina dentro del catolicismo y también contribuye a socavar los fundamentos de la autoridad dogmática. Es el jansenismo, secta puramente teológica, fundada en una interpretación de San Agustín que, difundida por Arnauld en Francia, conquista la adhesión de muchos espíritus creyentes, a pesar de haber sido condenada por la Iglesia. El jansenismo nunca se propagó en las masas católicas: solamente en las clases ilustradas halló prosélitos y puso de su lado gran parte de la alta burocracia. Las *Cartas provinciales* de Pascal, polémica hiriente contra la moral de los jesuitas, son el documento más notable de este conflicto interno de la Iglesia. El espíritu del jansenismo sobrevivió a la demolición de Port Royal, y en su hora, aliado con las reminiscencias autonómicas de la iglesia galicana, y con el regalismo español, alcanzó el desquite y contribuyó a la supresión de la Compañía de Jesús. Su influencia fué tanto más eficaz, cuanto aparentemente no se complicaba con las tendencias de la filosofía moderna, pero tenía con ésta, como punto de contacto, una mayor acentuación de los derechos de la personalidad.

Todos estos factores del movimiento intelectual, el racionalismo

y el empirismo filosófico, el progreso de las ciencias positivas y la disidencia religiosa, adquieren su expresión más intensa en el seno de la intelectualidad francesa, centro y foco de donde irradiaron.

La Contrarreforma culmina en Francia con la revocación del edicto de Nantes en 1685; apenas tres años después, triunfa la revolución inglesa, y sus efectos, por múltiples conductos, empiezan a invadir al país vecino. El siglo XVII termina, para dar lugar al siglo de la Enciclopedia.

En el mismo año, en 1726, dos hombres muy distintos por su carácter y tendencias, pero igualmente célebres en la historia del pensamiento humano, abandonan el suelo natal y, antes de retornar, dedican varios años de permanencia en Inglaterra a estudiar sus instituciones y su obra filosófica. Ambos regresan convertidos en apóstoles de la nueva orientación política e intelectual y ponen a su servicio la acción del genio y del verbo francés.

Montesquieu y Voltaire, cada uno a su manera, difundieron —no en su patria, en Europa— lo que más tarde el reverendo Feijóo debía llamar «concepto inglés en pluma francesa». La acción del pensamiento insular la compendia un autor francés (1) en estas palabras: «Ningún filósofo ejerció mayor influencia que Locke en el siglo XVIII. En metafísica su ensayo sobre el entendimiento humano inspiró a Condillac; en religión, su tratado del cristianismo racional y sus cartas sobre la tolerancia, fueron el evangelio de los librepensadores; en pedagogía, su libro sobre la educación de los niños sirvió de precedente al *Emilio*; y en cuanto a su ensayo sobre el gobierno civil, inspiró a Montesquieu y a Rousseau».

A Montesquieu preocupa la organización del Estado, a fin de moderar el absolutismo no siempre ilustrado del poder político. En las instituciones inglesas, sobre todo en la división de los tres poderes, cree haber encontrado la panacea. Aborda su problema desde un punto de vista teórico y quizás haya exagerado lo que creyó el principio fundamental del gobierno inglés, pero con espíritu reposado no se detiene en la crítica de hechos aislados. A su juicio, no son los hombres, sino el sistema el que reclama una reforma para mejorar lo existente y tutelar los intereses reales de la colectividad.

Ignora esto Voltaire, cuya crítica acerada persigue en primer lugar el despotismo dogmático y los abusos jurídicos y administrativos, que atribuye todos a la superstición religiosa. En el fondo despreciaba a la plebe y creía, con una ingenuidad digna de su *Candide*, que nos hallaríamos en el mejor de los mundos si los filósofos ocuparan el lugar de los frailes, aunque este trueque fuera obra del absolutismo, al cual no reprocha más que su alianza con el clero. En su faz doctrinaria, Voltaire, en todo tiempo, se reconoció discípulo de Locke y de Newton.

(1) FOUILLÉE. *Historia de la filosofía*.

No fué casual que el espíritu francés del siglo XVIII se asimilara estas ideas y se encargase de su desenvolvimiento y difusión. Ya el escepticismo, que por último tuvo en Bayle un representante distinguido, había aflojado el arraigo de las viejas tradiciones; el jansenismo había conmovido la disciplina de la Iglesia; la sátira de Molière había fustigado la hipocresía y la presunción; una refinada sociabilidad había dado a las clases superiores el sentimiento de una tolerancia profundamente humana y, por fin, la pléyade de los grandes escritores del siglo anterior había forjado el instrumento incomparable, que luego fué el idioma de la cultura internacional.

Tampoco es difícil darse cuenta hasta qué grado se hallaba dispuesto el ambiente intelectual a seguir nuevos rumbos, si preguntamos por los adversarios de la filosofía moderna. La iglesia francesa, que en el siglo XVIII cuenta con tan ilustres representantes, que luego en la primera mitad del siglo XIX vuelve a disponer de inteligencias vigorosas, frente a la Enciclopedia, no cuenta con ninguna personalidad capaz de oponerse a la invasión de las doctrinas subversivas. Voltaire, el gran polemista, en realidad no tuvo con quién polemizar. Concedió los honores de la controversia y elevó a la dignidad de adversarios a espíritus subalternos, sin valimiento propio. ¿Quién recordaría hoy a Freron, la Baumelle, Simon Le Franc, de Pompignac, etcétera, si sus nombres no vivieran con una inmortalidad fraudulenta en los erizados panfletos volterianos? Pudo, por la fuerza de la inercia, mantenerse en pie el armazón del viejo régimen hasta el estallido revolucionario; la mentalidad francesa se hallaba íntegra en el campo opuesto.

Es cierto que el movimiento filosófico francés no fué precisamente creador ni fecundo en ideas nuevas, que su importancia reside en su poder expansivo; pero este juicio muy generalizado es preciso restringirlo. En primer lugar, conviene exceptuar la vigorosa originalidad de Rousseau, y luego no cabe desconocer que todo el movimiento en su conjunto adquirió claridad, precisión y desarrollo lógico en la mente francesa, como que, si bien las ideas primarias fueron extrañas, no habían de pasar por el espíritu de un gran pueblo sin modificarse ni adaptarse.

Las conclusiones que la filosofía inglesa halló *a posteriori* por inducción, como verdades relativas y provisionales, sujetas en su valor empírico a la revisión de los hechos, en el espíritu francés se convierten en principios absolutos, cuyas consecuencias fluían con inflexible rigor lógico. La tendencia racionalista —genuinamente francesa como antes fué helénica— tenía, como el cartesianismo, necesidad imprescindible de axiomas fundamentales *a priori*, y de esta suerte, al dogmatismo católico, por obra de la filosofía francesa, reemplazó el dogmatismo liberal, como aquél, absoluto, inmutable e igualmente intolerante. Era éste, sin duda, el único proceder eficaz, pues, según el profundo pensamiento de Comte nada se ha destruído sino se ha reemplazado.

Este rasgo propio de la filosofía francesa también explica por qué inmediatamente revistió un carácter agresivo y militante, mientras que la filosofía inglesa respetó la esfera religiosa y toleró en las instituciones políticas todo un fárrago de vetustas ficciones, corruptelas y anomalías.

El sesgo doctrinario y racionalista del espíritu francés es tan ingénito, que a veces sorprende su presencia donde menos se le espera. Al hablar de Locke, a cuya obra, por otra parte, hace justicia, dice Taine: *Locke tâtonne, hésite, n'a guère que des conjectures, des doutes, des commencements d'opinion, que tour à tour il avance et retire, sans en voir les suites lointaines et surtout sans rien pousser à bout.* La observación caracteriza al criticado y al crítico, que, en este caso, es el intérprete del sentir francés. El empirismo, por cierto, no llega a conclusiones netas: se conserva siempre problemático y no satisface la necesidad cartesiana de principios claros y definidos. Es que la realidad es así: fragmentaria, inconexa y contradictoria; sólo el concepto es rotundo y absoluto, sin otro defecto que carecer de existencia fuera de la mente humana. ¡*Hélas!* *au bout*, al fin, sólo se halla la antinomia o el sofisma, el abismo o el hoyo en que hemos de caer, según nos complazca más un desenlace patético o vulgar.

En la declaración de los derechos no hay ningún pensamiento nuevo y aun la redacción misma quizás esté calcada sobre documentos anteriores. Semejantes antecedentes se han invocado para negar la prioridad al memorable acto de la asamblea constituyente, pero es menester no olvidar que la revolución puso en las entrelíneas de su declaración algo que no había tenido antes. No proclamó los derechos de los súbditos de su majestad, de los buenos vecinos y habitantes de esta comarca, ni siquiera los de los franceses —proclamó los derechos del hombre— así, sencillamente, como si legislara para la humanidad sin distinciones de tiempo y de lugar, de razas o de cultura. Error ingenuo si lo apreciamos un siglo después, bajo constelaciones distintas, pero, sin embargo, inspiración fecunda y genial que conmovió a las gentes de un extremo a otro del planeta y cuyas últimas vibraciones aún no se han extinguido, porque obró como un dogma que enardece la fe y la energía de los creyentes. Otro tanto ocurre con el segundo término del lema revolucionario. La exigencia de la igualdad nació en presencia de los privilegios abusivos de las clases gobernantes, pero luego se desvinculó como un concepto abstracto de sus orígenes, y realizado como principio jurídico se trasladó sucesivamente al orden político, social y económico, sin parar mientes en los límites que le opone la naturaleza misma.

No podemos seguir a la filosofía francesa en las múltiples formas de su riquísimo desarrollo, que hasta cierto punto anticipan las distintas fases de la revolución. Mencionaremos las más salientes.

La *Enciclopedia*, esa suma profana, precedida por el admirable

prólogo de D'Alambert, que es un programa de investigación científica y positiva inspirado en las ideas de Bacon, intenta por primera vez exponer el conjunto del saber humano con prescindencia de todo interés teológico, sin miras trascendentales, concretado a satisfacer las necesidades de esta vida terrestre, libre de la obsesión del más allá.

Condillac, el único autor de un sistema propio, exagera el empirismo de Locke, pues niega la experiencia interna y deriva toda nuestra actividad psíquica de las percepciones externas, que recogemos por nuestros sentidos, de modo que las ideas no resultan ser sino sensaciones transformadas. Nuestro espíritu es, según el sensualismo, una entidad pasiva, que como una masa maleable se modela bajo la acción de las impresiones extrañas y, desde luego, es lógico suponer que basta escribir una doctrina en su tabla rasa, para que, sin más trámite, ejerza sus efectos. En su afán por negar las ideas innatas, este sistema olvida todos los elementos de la individualidad, los atavismos heredados, las predisposiciones congénitas u orgánicas y las modalidades del carácter propio, para construir un hombre abstracto, que jamás ha hollado los senderos de la vida, presa fácil de todos los ensayos constitucionales y legislativos.

El abate Condillac, que nunca desvistió sus hábitos, supo conciliar su filosofía y su credo sin incurrir en conclusiones extremas; no así sus continuadores, conocidos con el nombre de Ideólogos, que desarrollaron con preferencia una psicología materialista; Cabanis, uno de los últimos representantes de la escuela, acaba por afirmar que el pensamiento no es más que una secreción cerebral. Todas estas diversas tendencias dentro de la filosofía francesa son intelectualistas: *la raison* no es solamente la suprema autoridad, sino la única. Rousseau recordó al siglo racionalista los fueros del sentimiento, que actúa en el espíritu humano con derecho propio y opone sus impulsos y sus efectos a las disquisiciones lógicas de la inteligencia. Allí donde ésta ante los últimos problemas calla o vacila, el sentimiento natural nos guía con acierto y nos revela en el espectáculo cósmico como en las emociones del propio corazón la existencia de valores eternos. El alma maculada de Rousseau, atormentada por todas las concupiscencias de la carne, pero impregnada de fervor religioso, en el seno de una sociedad refinada y frívola, clama por el retorno a los preceptos de la naturaleza y de la conciencia moral.

Con ello inicia, frente a la Enciclopedia, una orientación pre-romántica, cuyas últimas consecuencias debían madurar mucho más tarde sin producir un efecto inmediato, porque al fin Rousseau mismo, hijo de su siglo, sentía como los otros pensaban. «El hombre es libre», afirma, no por cierto como un corolario de la experiencia que lo desmentiría, pues él mismo se apresura a agregar «y en todas partes se halla encadenado». No es tampoco éste un concepto ingénito, que existe *a priori* en nuestra mente como los axiomas cartesianos: es la expresión

de un sentimiento incoercible del alma, que se rebela y protesta contra todas las limitaciones; el sentimiento de la personalidad que estalla y requiere un ancho campo de acción.

En el hombre primitivo no contaminado por la civilización, sujeto solamente a los impulsos espontáneos de su espíritu, finge encontrar todas las virtudes, cuya ausencia deplora en sus contemporáneos. Con la misma lógica abriga la esperanza de hallar en el pueblo las condiciones para gobernar el Estado, ausentes en las gentes habituadas a subordinar los intereses colectivos a su interés particular o de clase.

Esta es, por lo menos, según la leyenda consentida, la doctrina del *Contrato social* y casi no vale la pena de rectificarla, porque, efectivamente, en ese sentido se ha empleado su influencia histórica. Los libros canónicos valen por su exégesis; se les interpreta, y el jacobinismo trató al «evangelio de la revolución» más o menos como otros sectarios el suyo.

En realidad, el alma de Juan Jacobo no era tan simple. Por cierto, su obra respira un profundo sentimiento de justicia social y si con tino se eligen, a modo de versículos, frases aisladas o trucas, se encuentran en ellas todos los radicalismos democráticos. «Ningún hombre posee autoridad sobre su semejante». «El derecho de tener esclavos es nulo, no solamente porque es ilegítimo, sino también porque es absurdo». «Decidir que el hijo de un esclavo nace esclavo, es decidir que no nace hombre».

«Violado el pacto social, cada uno vuelve a sus primeros derechos y recobra su libertad natural». «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder, bajo la suprema dirección de la voluntad general». «Quien quiera que rehuse obedecer la voluntad general, será obligado por la fuerza, es decir, se le obliga a ser libre». «El Estado, con relación a sus miembros, es dueño de todos sus bienes». «En lugar de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental substituye, por el contrario, una igualdad moral y legítima a las desigualdades físicas, que la naturaleza ha puesto acaso entre los hombres». «Digo, pues, que la soberanía, que no es otra cosa que el ejercicio de la voluntad general, no puede jamás enajenarse y que el soberano que no es sino un ser colectivo, no puede estar representado sino por sí mismo». «La soberanía es indivisible». «Todo gobierno legítimo es republicano».

Pero todos estos pasajes se complementan con otros que los modifican o atenúan y les dan su justo valor. Un capítulo está destinado a examinar si la voluntad general puede equivocarse, otro a establecer los límites del poder soberano. En efecto, no podía esperarse que una personalidad tan vigorosa como la de Rousseau, rebelde hasta a los hábitos sociales, admitiera la aniquilación del individuo ante la colectividad.

No se engaña tampoco sobre el valor de sus principios. «No ha

existido jamás verdadera democracia y no existirá tampoco en adelante». «Está contra el orden natural que el mayor número gobierne y que el menor número sea gobernado».

La necesidad de adaptar las formas de gobierno a las distintas circunstancias tampoco se le escapa. Es que en el fondo sólo atribuye a la voluntad general del pueblo soberano un poder constituyente y le niega la facultad de resolver los casos concretos. Esta misión está reservada a los magistrados. «Toda función que se refiere a un objeto individual no corresponde al poder legislativo».

En cuanto a la llamada religión civil, atribuye al Estado el derecho de mantener por la fuerza el imperio de ciertos principios universales, lo que se cita a menudo como un atentado a la libertad de conciencia; hay que aclarar, también, su intención. Cabe, naturalmente, una divergencia sobre los dogmas especiales, que Rousseau enumera como indispensables a la subsistencia de la sociedad, pero no es discutible que ésta no puede amparar con su tolerancia principios que la afectan en las mismas bases de su existencia. El principio de la tolerancia también es de origen empírico y, desde luego, relativo; para ser absoluto, la soberanía tendría que residir, no en la colectividad, sino en el yo individual, como lo enseña Max Stirner.

De todos los grandes escritores del siglo XVIII, Rousseau es el único que aún nos dice algo, el único cuyo caudal no está agotado. Los publicistas de la época sólo conservan para nosotros un interés literario o histórico; este genio adusto todavía enseña y, antes de abandonar este tema, sea lícito elegir del último capítulo del *Contrato Social* un ejemplo de cómo nace una idea de paso, accesoria y casi desapercibida, que más tarde deslumbra por su novedad. Dice Rousseau, al hablar del cristianismo: «Pero yo me engaño al hablar de una república cristiana; estas dos palabras se excluyen. El cristianismo no predica sino servidumbre y sujeción; su espíritu es demasiado favorable a la tiranía, para que ésta no aproveche de ello. Los verdaderos cristianos están llamados a ser esclavos: ellos lo saben y no lo extrañan; esta breve vida a sus ojos carece de valor». Este pensamiento Nietzsche lo ha amplificado y le ha dado una trascendencia inesperada, pero no lo expresa con más claridad. Sin embargo, al hablar de aquel otro solitario, le incluye entre sus «imposibles» y dice: «Rousseau o el retorno a la naturaleza *in impuris naturalibus!*» Los herederos intelectuales suelen ser tan ingratos como los otros.

La influencia de Rousseau en nuestra revolución está a la vista. Mariano Moreno se apresuró a publicar una traducción española del *Contrato social* y, en el prólogo que le antepone, pondera la trascendencia que le atribuye: «La revolución que restituye al pueblo sus derechos, sería de efectos pasajeros si los sublimes principios del derecho público continuaran misteriosamente reservados a diez o doce literatos, que, sin riesgo de su vida, no han podido hacerlos salir de

sus estudios privados. Si los pueblos no se ilustran, si no vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que debe, nuevas ilusiones sucederán a las antiguas y será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos sin destruir la tiranía. Rousseau, este hombre inmortal, que formó la admiración de su siglo y será el asombro de todas las edades, fué, quizás, el primero que, disipando completamente las tinieblas con que el despotismo envolvía sus usurpaciones, puso en clara luz los derechos de los pueblos, y, enseñándoles el verdadero origen de sus obligaciones, demostró las que correlativamente contraían los depositarios del gobierno. Los pueblos aprendieron a buscar en el pacto social la raíz y único origen de la obediencia, no reconociendo a sus jefes como emisarios de la divinidad. Todas las clases, todas las edades, todas las condiciones participaron del gran beneficio, que trajo a la tierra este libro inmortal, que ha debido producir a su autor el justo título de legislador de las naciones». En toda la literatura revolucionaria se tropieza, por otra parte, con las huellas de esta influencia; el pacto social, la voluntad general, la salud pública, la soberanía inalienable, la reasunción de la soberanía por violación del pacto fundamental, son giros corrientes, que usan hasta los predicadores en el púlpito.

Rara vez, sin embargo, se pronuncia el nombre del «ciudadano de Ginebra», circunloquio que ya pasa por atrevido y se suele reemplazar con la simple referencia a un «célebre escritor». El mismo Moreno optó por hacer una edición castrada, pues, «como el autor tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas, suprimo el capítulo y principales pasajes donde ha tratado de ellas». No tardan, tampoco, en aparecer las alusiones «a las máximas de la impiedad, a las blasfemias del libertinaje, a la seducción de los dictámenes corrompidos y subversivos».

Una faz importante del movimiento filosófico moderno refléjase en el desarrollo de doctrinas económicas, que tienden a fomentar el bienestar material, reconocen y afirman las condiciones de la existencia y se proponen satisfacerlas en la medida más amplia. En realidad, también en este caso el cambio de rumbos de la teoría obedece al estímulo de las exigencias reales, que obligan al estado absoluto a acrecentar sus rentas. El gobierno dispendioso de Luis XIV indujo a Colbert a inventar nuevos recursos económicos, por un sistema de riguroso proteccionismo, que al tiempo que excluía los artículos extranjeros del mercado, favorecía la exportación de manufacturas regionales, para dar lugar a la entrada de numerario. Fué la época del mercantilismo, que confundía aún la riqueza con sus símbolos y cifraba su ambición en una balanza comercial favorable.

Esta tendencia ya responde a consideraciones utilitarias; pero luego nace la escuela liberal de los fisiócratas, que, al aceptarlas, quiere, además, eliminar la intromisión continua del Estado y suprimir los obs-

táculos del intercambio. Los fisiócratas, por otra parte, conceden importancia secundaria a las industrias y señalan en la explotación directa del suelo, en la agricultura y sus faenas accesorias, la verdadera fuente de la riqueza, por ser la única creadora de valores, en tanto que las fábricas sólo transforman y modifican las materias primas que aquélla suministra. La doctrina fisiócrata, concordante con los principios fundamentales de la filosofía inglesa, que aplicó a las cuestiones de orden económico, tuvo su teorizador en Quesnay, al cual siguió, con restricciones prácticas, Turgot, uno y otro precursores de Adam Smith, que se desliga de conceptos unilaterales y da su forma definitiva a la doctrina del libre cambio. Al extenderla a todas las manifestaciones de la actividad humana y al tráfico internacional, cupo a esta escuela, fuera de otros, el gran mérito de llamar la atención sobre la suerte de las poblaciones rurales, las clases más laboriosas y más desheredadas de la sociedad. Las teorías económicas seducían como máximas susceptibles de una aplicación inmediata, destinadas a curar males demasiado evidentes y se creía poderlas aislar y hacer caso omiso del sistema a que responden.

Es así que la filosofía moderna traspuso los Pirineos. No por las postas; por las vías tortuosas del contrabando, bajo múltiples disfraces logró insinuarse, en cuanto lo permitía la densidad del medio. Debíó renunciar a toda imposición doctrinaria, para ejercer una influencia práctica en las diversas ramas de la administración pública y no fueron filósofos, sino hombres de gobierno, «viles ministros de la impiedad francesa» (1), quienes la introdujeron a la España, postrada por un desastre político y económico.

Solamente el regalismo —la vieja doctrina jurídica española sobre la autoridad del Estado en materia eclesiástica— halló nuevos y decididos teorizadores, alentados en secreto por las inspiraciones filosóficas que no podían confesar. Aun cuando los adversarios se complacían en tildarlos de jansenistas, esta insinuación ha sido solamente un arma de combate y ninguno de los regalistas fué heterodoxo.

Los apremios de la hacienda pública, al fijar la atención en los problemas económicos, favorecieron el auge de nuevas doctrinas; de una manera indirecta la enunciación de ideas generales adversas a la tradición. En el transcurso del siglo XVIII lentamente se acumularon los efectos de estas filtraciones intelectuales y se verifica una evolución apreciable en las clases dirigentes.

El cambio de dinastía, por sí, había dado lugar a la invasión de influencias extrañas. Una serie de ministros extranjeros, entre los cuales hay que incluir al mismo Patiño, nacido en Milán, inician en el reinado de los primeros Borbones la restauración de las fuerzas económicas y del prestigio político. Empieza en esta época la actuación de algunos

(1) MENÉNDEZ Y PELAYO.

escritores, empeñados en desvanecer viejos prejuicios y en divulgar los progresos de las ciencias naturales y exactas. En el reinado de Carlos III ya los extranjeros se reemplazan por un grupo de estadistas españoles, que se apropian las ideas del movimiento intelectual francés y no retroceden ante reformas y medidas avanzadas. Sus nombres pertenecen a la historia política de España, pero como promotores de una nueva orientación mental debemos mencionar también aquí al regalista Rodas, a Aranda, amigo de Voltaire, a Floridablanca y a José Nicolás Azara. Pero todavía en esta época subsistían barreras que no podía franquear impunemente un español, como lo prueba el caso de Olavide, condenado por la inquisición en 1781.

A la evolución que estudiamos concurre en parte el renaciente movimiento literario y sobre todo publicistas, que dominan la cultura contemporánea, como Campomanes y Jovellanos. Más tarde el estallido de la revolución francesa da lugar a temores y sugiere dudas sobre el acierto de la marcha política, tanto más cuanto aparecieron voceros decididos de las tendencias modernas, que no hacían misterio de su adhesión a la Enciclopedia y a todas sus consecuencias sociales y religiosas. Tales fueron Marchena, Cabarrús y otros, que en parte pertenecen al siglo XIX. Por fin las cortes de Cádiz reproducen las doctrinas que un cuarto de siglo antes había promulgado la asamblea de Versalles.

En el terreno propiamente filosófico, el pensamiento español del siglo XVIII carece de originalidad; ningún pensador de talla contribuye a darle vigor y todo se reduce a una polémica, con frecuencia pedantesca, entre defensores necios del pasado y partidarios vergonzantes de lo nuevo. Al finalizar el siglo aún no se puede escribir un tratado de farmacia sin analizar en una extensa polémica todas las quiddidades de los simples y de los compuestos y no se puede publicar sin las licencias eclesiásticas (1).

Si después de releer una vez más los ensayos de Michel de Montaigne, pasamos a la lectura obligada de los discursos y cartas de Benito Gerónimo Feijóo y Montenegro, se descubre con sorpresa la distancia que puede mediar entre países vecinos. Sin embargo, cuán noble y simpática resulta la obra de este fraile en su *Teatro crítico universal* o discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes, y en sus *Cartas eruditas y curiosas* impugnando, o reduciendo a dudosas, varias opiniones comunes.

Su «acendrada ortodoxia» (2) nos la abona juez competente y su fe, sin duda, resistiría a la influencia volteriana, con la misma eficacia que su estilo. Pero una ráfaga de las nuevas corrientes llegó hasta la celda del buen benedictino: no existe fábula ni superstición vulgar de

(1) PALACIOS. *Palestra farmacéutica*. Madrid, 1792.

(2) MENÉNDEZ Y PELAYO.

la cual no se ocupe para desvanecerla, así se trate de los batuecos, del uso de la mágica, de los duendes o de los incubos, de los vampiros y brucolacos. La necesidad de distraer tiempo en semejante empresa denuncia la condición de los lectores y explica la razón de las largas y prolijas disertaciones, destinadas a divulgar el sistema de Copérnico o las teorías de Newton, no sin las salvedades del caso. De vez en cuando, empero, el padre Feijóo abandona su meritoria tarea pedagógica y dice cosas muy atrevidas. Así, por ejemplo, cuando analiza el argumento de autoridad. «Es imponderable el daño que padeció la filosofía, por estar tantos siglos oprimida debajo del yugo de la autoridad. Era ésta, en el modo que usaba de ella, una tirana cruel, que a la razón humana tenía vendados los ojos y atadas las manos, porque le prohibía el uso del discurso o de la experiencia. Cerca de dos mil años estuvieron, los que llamaban filósofos, estrujándose los sesos, no sobre el examen de la naturaleza, sino sobre la averiguación de la mente de Aristóteles».

El criterio utilitario de las escuelas empíricas conquista al autor español, que consiente en aceptar sus consecuencias prácticas, como un medio de modificar y mejorar las condiciones de la vida nacional. Cita a Bacon y a Locke, conoce sin citarlos a los franceses contemporáneos y alguna vez se levanta hasta la idea directora de las opiniones que prohija. En el notable discurso sobre «El gran magisterio de la experiencia» protesta, a la vez, contra la escolástica y contra el racionalismo cartesiano; es el espíritu de la Enciclopedia, que se posesiona del fraile hasta el inmediato exorcismo: «Lo primero que a la consideración se ofrece, es el poco o ningún progreso que en el examen de las cosas naturales hizo la razón, desasistida por la experiencia, por el largo espacio de tantos siglos. Tan ignorada es hoy la naturaleza en las aulas de las escuelas como lo fué en la academia de Platón y en el Liceo de Aristóteles. ¿Qué secreto se ha averiguado? ¿Qué porción, ni aún pequeñísima, de sus dilatados países ha descubierto? ¿Qué utilidad produjeron en el mundo las prolijas especulaciones de tantos excelentes ingenios, como cultivaron la filosofía por la vía del raciocinio? ¿Qué arte ni mecánica liberal, de tantas como son necesarias al servicio del hombre, y al bien público, le debe, no digo ya la invención, mas ni aún el menor adelantamiento? Tratan los escolásticos latamente de las cualidades, a quienes colocan en predicamento aparte, siguiendo a Aristóteles, sin que por este camino se haya descubierto cualidad alguna, ni en los mixtos ni en los elementos. Si acaso se acertó, no es porque la filosofía las haya penetrado, sino porque nos las manifestaron nuestros sentidos: éstos son los órganos por donde se condujeron a nuestro espíritu todas las verdades naturales que alcanzamos. Aun en las facultades matemáticas, que pretenden fiarlo todo a teóricas demostraciones, no se pudiera dar un paso, sin llevar delante la luz de la experiencia». ¡Welcome, Bacon en España!

No obstante ser tan numerosos y variados los temas que aborda el publicista español, rara vez su crítica se detiene en las instituciones religiosas o civiles. Esquiva la ocasión de aplicar su criterio filosófico a la sociedad o al Estado, y, al hacer prosélitos para sus ideas, supone que a su ejemplo se inclinarán respetuosos ante los poderes establecidos. Las dedicatorias de sus volúmenes a los altos personajes de la época son modelos clásicos de estilo cortesano y chabacano.

No le eran desconocidas las opiniones económicas de los fisiócratas ni se le ocultó la importancia que podían revestir. En su discurso sobre «Honra y provecho de la agricultura», que es un elogio académico y superficial de las faenas rurales, las pondera como la más importante función social y de paso emite una idea realmente novedosa, pues aconseja la creación de una junta en la corte, compuesta de labradores acomodados e inteligentes, extraídos de todas las provincias, para deliberar e informar sobre los asuntos de su competencia, como una especie de parlamento agrícola (1739). Esta idea, si bien en otra forma, debía prosperar más tarde al constituirse las sociedades económicas, de las cuales fué el primer ejemplo la Vascongada, fundada por el conde de Peñaflorida en 1746. Luego se instalaron en diversas regiones peninsulares y, aparte de su misión propia, se convirtieron en centros donde se discutían y dilucidaban las doctrinas modernas.

Pero las verdaderas proyecciones del problema agrícola Feijóo no las divisa. De manera muy distinta trata el mismo tema Jovellanos en su *Informe sobre la ley agraria* (1), redactado a nombre de la sociedad económica de Madrid. Con criterio de estadista encara su asunto, lo eleva y convierte en el centro de los más altos intereses humanos: «La agricultura, como toda actividad humana, necesita ante todo la libertad. Por eso su fomento no debe intentarse por una legislación positiva, que constriña la voluntad del labrador, a quien bastante aconseja y estimula su propio interés, legítimo, por otra parte, porque es un error imaginar un antagonismo entre el interés individual y el común: que la suerte del cultivo fué siempre más o menos próspera, según que las leyes agrarias animaban o desalentaban el interés de sus agentes».

«Lo que importa precisamente es eliminar los obstáculos que estorban el juego natural de los intereses, que las causas del atraso están por la mayor parte en las leyes mismas y que, por consiguiente, no debía tratar de multiplicarlas sino de disminuirlas; no tanto de establecer nuevas, como de derogar las antiguas». Jovellanos enumera y analiza los obstáculos: son políticos, morales y físicos, porque sólo pueden provenir de las leyes, de las opiniones o de la naturaleza.

Los obstáculos políticos radican en el fárrago de ordenanzas y reglamentos, generales o locales, que imposibilitan la explotación de

(1) Véanse las *Obras de Don Gaspar Melchor de Jovellanos*. Nueva edición. Tomo I. Madrid, 1845. (Nota de los editores).

los predios, prescriben la naturaleza de los cultivos, estrechan el comercio de los productos. Jovellanos reclama la división de los latifundios acaparados por los mayorazgos y la mano muerta, así haya que proceder a la desamortización de los bienes eclesiásticos, el derecho de cercar las propiedades y sembrar lo que mejor cuadre, la libertad de convenir y tratar para propietarios, arrendatarios y comerciantes, la supresión de las gabelas «que sorprenden los productos de la tierra desde el momento en que nacen, los persiguen y muerden en toda su circulación, sin perderlos jamás de vista, ni soltar su presa hasta el último instante del consumo». Por fin, solicita la abolición de todas las trabas opuestas a la libre circulación de los frutos, no tan sólo en el tráfico interno, sino también en el cambio internacional, pues «las razones en que acaba de fundarse la necesidad del libre comercio interior y de nuestros frutos, concluyen también en favor de su comercio exterior y prueban que la libre exportación debe ser protegida por las leyes, como un derecho de la propiedad y del trabajo y como un estímulo del interés individual».

Examina luego Jovellanos los obstáculos de carácter moral y empieza por señalar la urgencia de levantar el nivel intelectual de las clases productoras, por una difusión más amplia de la instrucción, no sin reformar también la índole de los estudios superiores, a fin de remover «el valladar que separa a los hombres que estudian y los que trabajan». Para ello es necesario dar preferencia a los conocimientos fundados en la experiencia y abandonar «la añeja y absurda filosofía», porque «los escolásticos y los pragmáticos, los casuístas y los malos profesores de las facultades intelectuales, envolvieron en su corrupción los principios, el aprecio y hasta la memoria de las ciencias útiles». Ni siquiera las universidades existentes pueden servir de base a esta nueva orientación «mientras sean lo que son, y lo que han sido hasta aquí; mientras estén dominadas por el espíritu escolástico, jamás prevalecerán en ellas las ciencias experimentales».

Todo este informe transparenta el espíritu de mesurada reforma, propio de este varón prudente e íntegro, que se ha emancipado de prejuicios vetustos sin incurrir en los extremos revolucionarios y que, una vez más, intenta realizar las innovaciones imprescindibles, sin herir los prejuicios nacionales. De ahí, sin embargo, el carácter liberal, pero puramente negativo, de las medidas que propone, si se exceptúa la orientación que desea dar a los estudios superiores, como si esto fuera posible sin afectar los viejos conceptos dogmáticos y políticos. Ni la intolerancia religiosa, ni el absolutismo de la corona son objeto de su crítica.

Los ataques recios a la escolástica desviada de las ciencias positivas, Jovellanos no los complementa con la filosofía que debiera reemplazarla, pues, para no amenguar la eficacia de la crítica, se abstiene de revelar el origen exótico de sus ideas, a pesar de conocerlo bien. No

menta a Locke ni a sus continuadores franceses, aunque debe convenirse que las doctrinas de los fisiócratas, que con tanto celo abraza, si no mayor originalidad, adquieren nuevo vigor en la adaptación que de ellas hace al medio español.

Es de lamentar, puesto que España no podía substraerse a la influencia filosófica del siglo XVIII, que no lograra darle una forma propia y amoldarla al genio nacional, como hizo Francia con las ideas importadas de Inglaterra. El movimiento progresivo de la península hubo de fundarse en principios generales que, nunca bien asimilados y difundidos, repugnantes en el fondo a las masas, hacían las veces de un cuerpo extraño y sin cesar provocan la resistencia de las fuerzas nacionales. Pero ni el mismo Jovellanos, sin duda el mejor preparado entre sus contemporáneos, se atrevió a tarea tan ardua, que pudo haberse apoyado, sin embargo, en nobles antecedentes históricos, genuinamente españoles.

La misma indecisión que en el informe sobre la agricultura se advierte en el admirable elogio de Carlos III, leído también en la Sociedad Económica de Madrid, prueba a la vez de las ideas avanzadas del autor y de la cautela con que las emite. Después de enumerar las reformas liberales de aquel reinado, considera a las sociedades económicas «dechados de instituciones políticas» y apenas roza con una alusión los conflictos del Estado con la Iglesia, pues prefiere detenerse inmediatamente en su tema predilecto, los intereses económicos, «cuyos progresos se deben enteramente a la filosofía de la presente edad», como si ésta no tuviera algún otro empleo.

Vivió lo suficiente Jovellanos para alcanzar gentes que, como su amigo Cabarrús, no usaban de tantos circunloquios, pero que, desprovistos de toda facultad creadora, no atinaron a otra cosa que traducir al español las frases jacobinas y se perdieron en la claudicación extravíada de los afrancesados o en las anticipaciones retóricas de las cortes de Cádiz. Así contribuyeron a difundir en el mundo del habla castellana las doctrinas modernas, pero su falta de originalidad fué un motivo más que determinó, después de la emancipación política, nuestra emancipación intelectual de la madre patria y dió lugar al predominio directo de otras influencias.

Jovellanos, en cambio, fué maestro de muchos; un argentino no le puede leer sin recordar a Rivadavia y aquel grupo solemne de prohombres tan dispuestos a las reformas más audaces, como apegados a los formulismos más rancios. El doctor Vicente Fidel López, nuestro último regalista, se complace en señalar el paralelismo entre el reinado de Carlos III y los primeros gobiernos patrios; hasta en nuestro himno nacional vibra un reflejo del espíritu de Jovellanos y fué suyo el pensamiento de asociar la mujer a las tareas de orden público, que se realizó entre nosotros con la creación de la Sociedad de Beneficencia.

El sitio prominente que, en la productividad intelectual de la

época, ocupan en España las obras sobre economía política se explica, no tan sólo por el interés práctico del tema, sino también porque las cuestiones políticas, religiosas o filosóficas quedaban excluidas de la controversia pública. Otro tanto ocurría entre nosotros, donde y por las mismas causas, en los postreros tiempos del régimen colonial, los asuntos de índole económica inspiran un interés creciente. Las nuevas teorías sobre el origen de la riqueza y sobre la libre circulación de las mercaderías fueron de esta manera también en el Río de la Plata el vehículo más eficaz de las ideas liberales y era difícil evitar que una vez aceptadas en el orden económico no invadieran otro. Las enseñanzas de los tratadistas no podían hallar mejor acogida que en este pueblo sofocado aún, a pesar de las reformas de Carlos III, por un cúmulo de vejámenes restrictivos. Compárese con lo dicho por Jovellanos este pasaje, tomado de la Representación de los labradores, que en 1793 elevan vecinos de Buenos Aires al rey: «Es notorio a todos que los frutos que produce el cultivo de la tierra son las verdaderas riquezas de un país y que en ésta consiste la subsistencia, el aumento y el poder de los pueblos y del soberano». Es el dogma fisiócrata, que luego se amplía con estas consideraciones: «Mas al fin que no se crea que deliramos; reflexiónese sobre lo que ya se ha dicho que el deseo de la ganancia es el estímulo más vivo para animar los hombres al trabajo, para fomentar la industria y para conseguir las empresas más arduas. Este deseo, que es el que suministra los abastos y procura la abundancia, no debe amortiguarse con restricciones, sino aliviarse con libertades, que sean compatibles con la justicia y con la pública utilidad. Halle el negociante su utilidad en el comercio de los granos, no se obligue por fuerza a nadie a comprar y vender, no se repare en que se venda dentro o fuera de la provincia, no se prohíba la entrada ni la salida, déjese que suba o baje el precio a proporción de las causas que producen esta variación, destiérrense gabelas e impuestos, haya libertad de amasijo: en una palabra, que sea el comercio del trigo tan libre como el de cualquier otro género».

El licenciado Belgrano termina su carrera y regresa «cuando las ideas de economía política cundían en España con furor» (1) y se imagina que como secretario del Consulado podrá llevar a la práctica sus propósitos. Halló obstáculos y sinsabores; sólo dos de los miembros del consulado —Escalada y Tomás Fernández— le acompañaron a estrellarse contra las miras estrechas y las suspicacias no infundadas de los peninsulares y hubo de limitarse a la propaganda oral y escrita; en 1796 publicó la traducción de dos opúsculos fisiócratas. Al estudiar esta faz de la actuación pública de su héroe, el general Mitre percibió la importancia del factor económico en la génesis de nuestra

(1) BELGRANO. *Autobiografía*.

revolución y dióle lugar preferente en la introducción de la *Historia de Belgrano*.

Organo del liberalismo económico fué desde principios del siglo el *Semanario de agricultura, industria y comercio*, que desde 1802 hasta 1807 editó Hipólito Vieytes con la colaboración de Cerviño, y muy pronto le valió un serio apercibimiento del ilustre Cabildo, por haber defendido la libre exportación de granos. En su primer número ya afirma que «la riqueza de un país se halla necesariamente vinculada a la abundancia de los frutos más proporcionados a su situación. Es excusado exponer la preeminencia moral, política y física de la agricultura sobre las demás profesiones». Opina que las preocupaciones del pasado «han hecho más daño que las secas y los huracanes» y desea que los ciudadanos estudien «sobre todo al sublime Adam Smith, para que destierren de una vez una porción de preocupaciones funestísimas a la felicidad del país, más pingüe, más abundante del universo».

Con la representación del apoderado de los hacendados del Río de la Plata termina en 1809 esta larga campaña; su dialéctica incisiva derriba las últimas barreras y el puerto de Buenos Aires queda abierto al comercio extranjero. La libre extracción de harinas y de granos la resuelve por fin la Asamblea constituyente en 1813 y toca a Vieytes la satisfacción de refrendar el decreto.

Semejante desenlace fué posible porque el ambiente colonial de tiempo atrás experimentaba una lenta transformación, trabajado por las mismas fuerzas que aspiraban a prevalecer en la madre patria. España misma advirtió que sus extensos y ricos dominios le rendían un provecho escaso. Las noticias secretas de Jorge Juan y Antonio Ulloa, elevadas al gobierno de Fernando VI, señalan los vicios y fraudes de una administración rutinaria, no ignorados, por otra parte, aunque nunca fueron expuestos en su conjunto con tanta seriedad y franqueza. El informe reservado no salió a luz hasta 1826 y, desde luego, no ejerció influencia directa sobre la opinión general, pero el estado de cosas que denuncia estaba a la vista de los colonos y no se ocultaba a los funcionarios de la metrópoli. Los hombres que en España se proponían reparar los errores del pasado, no podían desconocer que las reformas debían extenderse también a las posesiones ultramarinas; y el liberalismo utilitario, bajo los auspicios del despotismo ilustrado, intentó y realizó en parte esta tarea, si bien con éxito relativo, pues más deseos despertó que los que satisfizo.

El cambio de las máximas de gobierno aprovechó en primer lugar a los países del Río de la Plata, precisamente por haber padecido más bajo el régimen de las restricciones. La atención de la metrópoli acabó por detenerse en las vastas regiones que acechaba la codicia portuguesa y explotaba el tráfico clandestino; Buenos Aires pudo hacer valer

por fin las ventajas de su posición geográfica (1); de 1778 a 1810 duplicó su población urbana y convirtiéndose en un centro cuyo dominio económico y comercial llegaba hasta las puertas de Lima.

A la expulsión de los jesuitas, motivo de general emoción, siguieron luego el repetido conflicto bélico con Portugal, la creación del virreinato y por fin el libre intercambio con los puertos de la península y con los mercados del interior. Eran, con el criterio de los tiempos, medidas casi revolucionarias. Bucareli, Cevallos, Vértiz, Azara y tantos otros removieron el ambiente colonial, no refractario, por cierto, a la asimilación de nuevas ideas.

Es sabido cuán excepcionalmente fecunda fué la actuación de Vértiz. De sus iniciativas la que más nos interesa es la erección del colegio de San Carlos, que debía completar una universidad o la traslación de la de Córdoba. Para realizar este proyecto el virrey ya pudo contar con el apoyo de un grupo de criollos ilustrados, precursores del naciente movimiento intelectual y literario.

Dos documentos del mayor interés se produjeron con este motivo y son los informes del Cabildo eclesiástico y del Cabildo secular sobre la institución de estudios superiores en Buenos Aires. El dictamen del Cabildo eclesiástico se supone redactado por el canónigo don Baltasar Maciel, que algunas veces, aunque sólo de paso, entre las consideraciones sobre la utilidad de los estudios y los detalles de su organización avanza algún concepto más fundamental. Encuentra justa la expulsión de los jesuitas, cuyos bienes secuestrados han de servir de base económica para el nuevo instituto, hace una alusión maligna a la doctrina moral del probabilismo, a pesar de lo cual considera inmejorable el régimen, que «constantemente ha producido tan buenos frutos en el convictorio de Córdoba», y patrón del colegio a fundarse «puede ser el angélico doctor Santo Tomás, porque, siendo la doctrina de este maestro de las escuelas la que quiere nuestro soberano que se enseñe y siga en sus dominios, se cultivará en los jóvenes por este medio la devoción y lograrán las luces necesarias para su perfecta inteligencia». Pero al hablar de las dos cátedras de filosofía, que juzga necesarias en la futura universidad, opina «que los profesores no tendrán obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar por los principios de Cartesio o de Gasendo o de Newton o algunos de los otros sistemáticos o, arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir sólo a la luz de la experiencia, por las observaciones y experimentos en que tan útilmente trabajan las academias modernas». En la teología eclesiástica y dogmática, agrega luego, «se seguirá exacta-

(1) «Por ser los puertos de Buenos Aires y Montevideo las precisas gargantas y paso para el giro del comercio marítimo con todas las provincias de aquel Virreinato, etc.». (*Ordenanzas de Intendentes*).

mente la doctrina de San Agustín y de Santo Tomás, según la inteligencia de los discípulos, procurando huir en cuanto sea posible, de aquellas cuestiones puramente abstractas y especulativas, que poco o nada sirven para establecer los dogmas de nuestra fe y verdades de nuestra religión». Es notable también el criterio positivo, según el cual debe darse preferencia sobre el estudio del derecho romano, de interés puramente teórico, al del derecho español vigente, «pues si éste es el que tanto se recomienda a los jueces en nuestras leyes y el que deben seguir los tribunales, ¿por qué no ha de ser éste el primer objeto de la enseñanza pública y el que se proponga a los jóvenes como el principal blanco a que se deben dirigir todos sus conatos?» Propone, de consiguiente, una cátedra de derecho de partidas, otra de la recopilación de Castilla «y otra tercera de nuestro municipal derecho de Indias», con un emolumento mayor que las otras, «por ser ésta la que mira al que en estas partes es el principal objeto de esta ciencia y la que necesita de mayor trabajo, a vista de no haberse hasta ahora publicado comentario alguno de dichas leyes». Si este pensamiento —continúa— «fuese del agrado de V. E., no dudamos de su aprobación y nos prometemos que esta universidad tendrá la gloria de ser la primera que se propuso la enseñanza del que es el verdadero derecho nuestro».

El informe del cabildo secular es concordante con el eclesiástico y no ha sido evacuado sin conocimiento previo de éste, pero presta mayor atención a las cuestiones económicas e insiste en los motivos locales, dada la distancia que media hasta las universidades más próximas. Traza con este motivo un cuadro lamentable de la Universidad de Córdoba, «hoy casi arruinada por la inconsulta subrogación de los catedráticos, la indotación de las cátedras, agregándose a esto que, sorprendidos los colegiales con la no prevista expatriación de aquéllos, dejaron intempestivamente el convictorio y hasta el presente no se ha reintegrado el número de los que antes frecuentaban las aulas, tanto que no llegan a treinta, disminución considerable donde estudiaban más de doscientos jóvenes, que si no concurrían más lo motivaba, sin duda, el ardiente y seco clima, infertilidad de su terreno y falta aún de agua para refrigeración de los cuerpos en el estío. De suerte que patente la estéril y contagiosa situación de la referida ciudad, minoración de los alumnos, deplorable estado de las cátedras, parcial aliciente de los opositores y destituida de aquella sociedad y brillantez que despierta los ánimos en las concurrencias, pues es cortísimo su vecindario, es de concepto inútil su permanencia». ¿No asoma ya en este alegato pro domo el antagonismo entre porteños y arribeños?

Pero el honorable cabildo aún se atreve a mayores; y critica también el espíritu mismo de la enseñanza, «pues aquella universidad, cuando mucho, sólo será oportuna su conservación para los patricios que no pueden trasladarse a otras más benéficas y capaces de instruirlos en ventajosas ciencias, a que el mejor gusto arrebatara las inclinaciones,

desengañadas tal vez de invertir los primeros años en la penetración fastidiosa de dichas artes, sin otro galardón ni fruto que retirarse a sus casas cargados de especulaciones infructíferas para el socorro de sus familias y manutención». Más adelante habla de la filosofía «o amor de la sabiduría, que es el estudio de la naturaleza, tanto más esencial, cuanto es proficua su penetración, particularmente si se busca ésta a la luz de la experiencia y bajo las reformas que el moderno gusto ha últimamente introducido en las escuelas».

¿Sospecharían los señores capitulares cuán graves conceptos emitirían al dejarse guiar «por el sabio pulso del ilustre Feijóo»? En cuanto a la enseñanza del derecho coinciden con Maciel y, por último, solicitan también cátedras de medicina y de ciencias exactas, «siendo constante que no hay ciencias o arte de cuantas contribuyen honor y comodidad a la vida humana, que no deben primordialmente sus aumentos a los auxilios de las matemáticas».

A pesar de tanto empeño, tan legítimo y fundado, y a pesar de la autorización acordada por la metrópoli, la universidad bonaerense no fué erigida en el período colonial. Solicitado por reiterados reclamos, el gobierno central se dirigió en varias ocasiones a los virreyes para conocer las razones de la demora, pero diecinueve años después aún no le había llegado una contestación, como se desprende de la real cédula, dirigida a fines de 1789 al virrey Avilés, que tampoco tuvo consecuencias prácticas.

¿Residía el obstáculo en trabajos reaccionarios, que deseaban evitar la difusión de ideas peligrosas, o acaso en el interés de quienes detentaban los bienes de los jesuitas, destinados a la nueva fundación?

La creación del colegio de San Carlos fué el único resultado de estas gestiones y a menudo se le ha atribuído una influencia eficaz en la educación de los hombres dirigentes de la revolución de Mayo. Este mérito es discutible; el colegio, dirigido por clérigos, sin duda fué un gimnasio para la juventud de la época, que allí se habituó a ejercitar sus dotes intelectuales, pero no fué un *alma mater*, capaz de señalar su rumbo a las nuevas generaciones. También en este caso, las influencias directoras de la época se impusieron por vías extraviadas, a despecho y no bajo los auspicios de la enseñanza oficial, que, reñida con las exigencias del momento histórico, solamente lograba inspirar aversión a los métodos y dogmatismos escolásticos. Asimismo provocaba rebeldías inextinguibles por el excesivo rigor de su disciplina y es un hecho sugerente que los ex alumnos del colegio, en la asamblea del año trece, se apresuraran a prohibir por una ley los castigos corporales en las escuelas. En un solo sentido ejerció una influencia real: cultivó con éxito la enseñanza del latín y dió lugar a una tradición clásica, cuyas huellas se hallan a cada paso en la literatura revolucionaria, y aún en época más distante, cuando subían a la escena dramas como

Dido y Argia y el autor empleaba sus ocios en traducir la *Eneida* (1). Sobrevive rodeado de respeto el nombre del presbítero Pedro Fernández, que tuvo a su cargo la cátedra de latinidad y mereció el afecto de discípulos ilustres como Vicente López y Bernardino Rivadavia.

En todo lo demás el colegio obedecía a tendencias retrógradas. Tenemos al respecto el testimonio de Manuel Moreno (2), que lo emite en 1812, bastante joven aún para recordar impresiones frescas. Se expresa con displicencia sobre aquel establecimiento, reducido «a formar de los alumnos unos teólogos intolerantes, que gastan su tiempo en agitar y defender cuestiones abstractas sobre la divinidad, los ángeles, etcétera, y consumen su vida en averiguar las opiniones de autores antiguos, que han establecido sistemas extravagantes y arbitrarios sobre puntos que nadie es capaz de conocer. Este principio de extravío de ideas para la juventud estudiosa podría ser compensado por las ventajas de instruirse en los ramos de la lógica, física natural y experimental, ética y metafísica, que se enseña a los alumnos por el espacio de tres años, antes de pasar a la teología, que, como lo más necesario y lo que deben sacar más fresco en sus cabezas, se deja para lo último. Pero es doloroso añadir que en estos ramos se advierte todavía el escolasticismo en todo su vigor y que aún se defienden con calor las tesis que han sido abandonadas en Europa hace cincuenta años, o se ignoran los descubrimientos hechos por los modernos en esta parte tan provechosa de los conocimientos humanos». El desahogo caracteriza el régimen del colegio, pero también cuanto ya se podía decir en letra de molde, inmediatamente después de Mayo, sin duda por haberlo pensado mucho antes.

Cuando, veinticuatro años más tarde, Manuel Moreno reeditó la biografía de su hermano, en el prefacio de las arengas y escritos suprimió este pasaje sobre el colegio San Carlos, indicio también de haber cambiado los tiempos y con ellos los hombres.

Pero, aparte del juicio apasionado de Moreno, conocemos directamente la naturaleza de los estudios filosóficos en el colegio real, por las lecciones de lógica dictadas por el doctor Chorroarín en el año 1783, cuando, antes de asumir el rectorado, desempeñaba la cátedra de filosofía (3). El pequeño tratado se inicia con consideraciones generales

(1) Las obras que cita en este párrafo el doctor KORN son de JUAN CRUZ VARELA. *Dido y Argia* fueron publicados en Buenos Aires por primera vez en los años 1823 y 1824, respectivamente. Posteriormente se han hecho varias ediciones, la última, que sepamos, por RICARDO ROJAS, quien las incluyó en el tomo 6 de su Biblioteca Argentina (Buenos Aires, 1915) bajo el título de *Tragedias*. En cuanto a la traducción de la *Eneida*, de VIRGILIO, ha aparecido una parte en el tomo XIX de la *Revista de Buenos Aires* (1869) y la otra en la *Revista del Río de la Plata*, tomo IX, pág. 403 a 409, Buenos Aires, 1874. (Nota de los editores).

(2) *Vida del doctor Moreno*.

(3) Tomo II de la *Biblioteca «Centenaria» de la Universidad de La Plata. La enseñanza de la filosofía en la época colonial*. Versión castellana con una introducción del doctor JUAN CHIABRA, Buenos Aires, 1911.

sobre la filosofía y su importancia, de un infantilismo sorprendente; y con poco método y menos criterio pasa luego a la exposición de la lógica preceptista, con sus sutilezas ingenuas, sus formalismos estériles, sus distingos y verbalismos inocuos. «La lógica, que es el arte de usar bien de la razón, se deduce de las consideraciones que hicieron los hombres acerca de las cuatro principales operaciones de la mente, que son la aprehensión o idea, el juicio, el discurso y el método». Véase lo que es un silogismo: «Si hubiera de demostrarse, por ejemplo, que el alma es inmortal, esto no puede hacerse por una proposición; el alma es inmortal, porque consta de dos términos. Se ha de buscar, pues, otro con el cual se comparen estos dos, a saber: alma, inmortal. Sea, por ejemplo, este término espíritu, y así dirá: todo espíritu es inmortal, pero el alma es espíritu, luego el alma es inmortal». El estudio sobre las falacias se complace en las disquisiciones más absurdas.

En cambio, en la cuarta parte, referente al método, el autor procura elevarse a consideraciones menos pedestres, pues experimenta la necesidad de tratar de la verdad y de lo verdadero. Sus conclusiones, que no es necesario detallar, se circunscriben a las afirmaciones ineludibles de la escolástica; de vez en cuando, empero, nos asalta la sospecha que intenta defenderse de insinuaciones que giran en torno de su cátedra. El filósofo se ve obligado a refutar a los escépticos desde Pirrón hasta Pedro Bayle, «un escéptico peligrosísimo de este siglo», y se le ocurre que también son escépticos Hobbes y Spinoza. Luego la emprende con la duda cartesiana, lo que no obsta a que se apropie uno que otro argumento de Descartes, así sobre la verdad de las proposiciones evidentes o cuando funda en la veracidad forzosa de Dios la realidad del universo sensible.

Por último, analiza el testimonio de los sentidos como criterio de alguna verdad y toma ocasión para condenar a quienes enseñan que nada hay en el intelecto que no haya estado en los sentidos, «pues se engaña Protágoras pensando que el hombre es la medida de las cosas y, por lo mismo, han de ser rechazados los que en tiempo próximo, emulando a Protágoras, quisieran medir todas las cosas con el espíritu privado y las fuerzas de su propia razón y no admitir por cierto, aunque fuere revelado por Dios, nada que ellos no viesen con nitidez y claridad, entre los cuales se encuentra Locke».

Pero aún hay más; el mismo silogismo, que se emplea sin cesar en esta polémica, necesita defensa, como que «no faltan hoy quienes rechacen el uso de los silogismos y los condenan a eterno destierro; cuentan los preceptos de la lógica entre las ineptias y las vaciedades de la escolástica y en presencia de los modos y de las figuras se llenan de horror, como ante encantamiento de magos. Estos esparcen sus burlas, como si el uso del silogismo solamente tuviera lugar entre los necios y los pedantes, y pretenden ridiculizar con un gesto de desprecio a todos los escolásticos bajo el nombre común de ergotistas».

El autor, en general, no cita sino los textos escolares de los jesuítas; alguna vez menciona autoridades de más fuste, como Malebranche o Wolf y aún alude de paso al «gran Newton», pero jamás se da por notificado de la existencia de los franceses, ni de los innovadores españoles.

Semejante enseñanza no podía prosperar, pero sí debemos suponer que la digna personalidad del doctor Chorroarín, quien en el Cabildo abierto acompañó con su voto a los patriotas y se interesó en la formación de la biblioteca pública, en los largos años de su rectorado ejercería con su palabra y su ejemplo una influencia mejor inspirada que la que se desprende de estos apuntes de clase, expresión convencional de doctrinas anacrónicas, y así lo atestigua el respeto que rodeó hasta su muerte la personalidad del anciano maestro.

La naturaleza deficiente de los estudios del colegio real indujo repetidas veces a fundar escuelas privadas con una enseñanza más positiva. Fracasan, hasta que en 1799 los empeños infatigables de Belgrano lograron que el Consulado crease la escuela náutica y de dibujo, que seguía una marcha próspera cuando por orden del gobierno español fué clausurada. La medida retrógrada causó justificada indignación y aún en su manifiesto de 1817 el Congreso recuerda el hecho, entre los cargos a la metrópoli que justifican la declaración de independencia.

La Universidad de Córdoba, después de la expulsión de los jesuítas, debió ser entregada al clero secular, pero Bucareli, en este punto, se apartó de sus instrucciones y prefirió pasar la dirección del instituto a los regulares de la orden de San Francisco. Con este motivo se inicia un pleito, que tramita durante cuarenta años, hasta encontrar su solución definitiva en el gobierno de Liniers. Con lugareña tenacidad el claustro de los graduados reclama el cumplimiento de la orden real, y los franciscanos, con habilidad melosa, digna de sus antecesores, siempre hallan medios de postergarlo.

Esta contienda apasionó a la sociedad cordobesa y a las autoridades locales, inclinadas con encono ya a uno u otro bando; dió lugar a extensos alegatos y controversias, con frecuencia acres, y es difícil discernir en esta reyerta los intereses legítimos de los personales. Los cargos se refieren a la disciplina relajada de los estudiantes, al otorgamiento complaciente de grados, a la malversación de fondos y aún a la inconducta de los frailes. Pero una divergencia doctrinaria rara vez se transparenta, y los contrincantes, si bien llegan a todos los extremos, no atacan la respectiva ortodoxia. Es posible, sin embargo, que algunos de los motivos más poderosos se silenciaron en el debate; así, sin duda, el antagonismo entre el clero secular de origen criollo, vinculado por intereses y sentimientos al terruño y a las familias de arraigo, y los conventuales, en su mayoría peninsulares. Si Bucareli eludió la entrega de la Universidad al clero educado en la escuela de los jesuítas, para no prolongar de una manera indirecta la dominación

de éstos, los sucesores posiblemente temieron la formación de un centro autóctono con tendencias innovadoras. En cuanto a la doctrina, las divergencias girarían en torno de cuestiones teológicas de menor cuantía; el clero mantenía la tradición de sus maestros y con ella el despego secular, que desde los tiempos de Melchor Cano separó la orden seráfica y la de Jesús y que en estas regiones, con motivo de los disturbios paraguayos, se exhibió tan a las claras. Los frailes o sus voceros en los contraataques suelen recordar a la letra antigua de las laxitudes, opuestas a la pureza de la sana doctrina, las extravagancias del probabilismo y el peligro, que no tan sólo para la religión, sino también para el Estado, representaría la enseñanza de los seculares. En último caso —dice el arcediano González Pavón—, «si la universidad, por voluntad del rey, ha de pasar a eclesiásticos seculares, sería preciso que S. M. envíe a lo menos dos clérigos a España, hombres de buen juicio, de bastante literatura y tomasistas de profesión, uno para cancelario y rector de la universidad y el otro de rector del colegio de Monserrat, debiendo excluirse de todas las cátedras a los que hubieren estudiado con los jesuitas». El Cabildo cordobés, ya seguro de la victoria, se expresa en estos términos: «Nadie, si no es aquel que haya renunciado todo sentimiento de patriotismo, puede mirar con indiferencia que los regulares de San Francisco, los más de ellos oriundos de otras provincias, ocupen estos puestos, entretanto que el clero originario de este obispado y de esta misma ciudad mendiga su subsistencia a expensas de su abatimiento».

La modificación de la fórmula del juramento de los graduandos, en la que se incluyó una cláusula referente a las regalías del soberano y al tiranicidio, es también un reflejo de los cargos que se hacían a los jesuitas e indirectamente a sus alumnos. En la primera época de esta larga contienda fué el doctor Moyano, discípulo inmediato de los jesuitas, quien dirigió al clero cordobés; en la segunda mitad del pleito, después de regresar el doctor Gregorio Funes, graduado en la Universidad de Alcalá, fué éste quien lo tomó a su cargo. Teólogo «con ribetes jansenistas» (1), su talento se apoyaba en una sólida preparación y, si había ampliado su horizonte intelectual y desprendídose de prejuicios, no había renunciado a las pasiones e intereses de sus comprovincianos, cuya causa debía conducir al triunfo, veinte años después. Funes redactó el memorial que en enero de 1785 elevó al virrey el claustro de graduados, que es la expresión de agravios más completa, más vigorosa y hábil producida en este pleito. Con excepción, empero, de un párrafo sobre la decadencia de los estudios clásicos, no registra este escrito ninguna apreciación sobre el fondo de la enseñanza; un sentimiento de prudente discreción indujo al deán a no tocar este tema, poco apreciado en la literatura oficial, y limitase a un panegírico de

(1) MENÉNDEZ Y PELAYO.

la actuación de los jesuítas, para hacer resaltar el contraste entre el pasado glorioso de la universidad y su decadencia actual.

No carecemos, sin embargo, de medio para determinar la posición filosófica del autor, consignada con claridad en el plan de estudios, que a pedido de la universidad redactó en 1813 (1) y que, por otra parte, coincide con las opiniones del *Ensayo histórico* y con su propia actitud, cuando en 1808, al fin, fué llamado a desempeñar el rectorado por elección unánime del claustro.

El deán Funes, que ya antes se había apresurado a crear una cátedra de matemáticas, pondera la necesidad de la aritmética y de la geometría para el estudio de la física, que conviene distinguir de las disciplinas teóricas y encarar con criterio práctico y experimental, «pues los microscopios, los barómetros y los termómetros son instrumentos más a propósito que los silogismos para descubrir la verdad». Con esto se refiere al hecho de figurar la física todavía como una parte de la filosofía, de acuerdo con la tradición que se consideraba aristotélica. Poseemos un ejemplo clásico de este sistema de enseñanza, aplicado a las ciencias físicas, en las lecciones de fray Elías del Carmen (2), que refuta a Newton con silogismos. Si en esta materia el deán se inclinaba a una concepción completamente moderna, «la metafísica, sin embargo, a su juicio, no debe gran cosa al desarrollo de las ciencias experimentales y debe conservar la base que le dió Santo Tomás, porque las escuelas de los escolásticos son un campo cerrado, donde se puede caminar con pie seguro».

Descartes, Malebranche, Locke y Leibniz, la filosofía moderna, en su rama racionalista como en la empírica, se han apartado con espíritu de novedad de los métodos consagrados para llegar a conclusiones extraviadas y antojadizas. «Conviene aprovecharse de lo bueno que nos dejaron los antiguos escolásticos y de las luces de la moderna edad, para presentar nuestras tesis, sin esa sujeción tiránica a las máximas rancias, misteriosas e inútiles del peripato, pero tampoco sin adhesión a partido alguno y en aquel ergotismo mitigado, que sabe conciliar la forma silogística con el estilo didáctico y aún oratorio». No escatima su crítica mordaz a las disquisiciones y sutilezas de la vieja escuela y aun se atreve a decir «que la adhesión al peripato indujo al mismo Tomás de Aquino a tratar muchas cuestiones inútiles, en estilo falto de fuerza y de elegancia, pero la teología dogmática ha sido en todos los tiempos la verdadera ciencia, y frente a la incredulidad creciente debemos de evitar que se apague la antorcha de la revelación que guía al hombre mortal por los caminos que Dios ha dispuesto conducirle. Es de recelar que, afirmada nuestra independen-

(1) *Plan de estudios para la Universidad Mayor de Córdoba, que ha trabajado el doctor Gregorio Funes por comisión del ilustre claustro.* Córdoba, 1832. Cito según GARRO, *Universidad de Córdoba*, por no tener el original a mano.

(2) *La enseñanza de la Filosofía en la época colonial.*

cia y libertad, veamos venir sobre nosotros un torrente de esas falsas doctrinas que inundan a la Europa y que hagan mudar de faz nuestras provincias, si no nos apresuramos a ponerles un dique».

En su última obra (1), el deán, ya muy anciano, aún mantiene la orientación de sus años viriles; en la dedicatoria recuerda «a la sublime combinación del creador, que, destinando el hombre a la sociedad, quiso que no viese asegurada la existencia política sino por el influjo de la religión». Es una obra de polémica en que se propone refutar opiniones anticatólicas, pero que no le impide defender con calor la tolerancia religiosa y reiterar sus antiguas opiniones, favorables al patronato nacional de las nuevas repúblicas en la misma amplitud con que lo ejercieron los reyes católicos. Llega hasta reconocer la conveniencia de un patriarcado nacional, si bien juzga que el poder civil no puede instituirlo por su sola autoridad. El deán Funes, de consiguiente, es el tipo de un espíritu ilustrado, abierto a los impulsos progresivos de la época, que entiende conservar, como base de las reformas y cambios cuya necesidad reconoce, su arraigada convicción religiosa y escolástica, compatible, a su juicio, con un moderado liberalismo. No es difícil, pues, medir la distancia que debió separarle de la personalidad revolucionaria de Mariano Moreno, el partidario vehemente del pacto social y de las doctrinas más avanzadas, para quien la revolución de mayo habría sido un simple motín, si no hubiera implicado un cambio de régimen y de orientación mental.

Desde este punto de vista las primeras disensiones intestinas, la caída del secretario de la junta, el atropello a la sociedad patriótica y hasta la asonada vergonzante del 5 y 6 de abril, se convierten en la exteriorización de un choque de ideas, que radicaban en concepciones filosóficas irremediablemente contrarias.

Así se explica que, quince días después de haberse embarcado Moreno, el Cabildo, en su sesión del 5 de febrero de 1811, rescinda la obligación contraída de adquirir 200 ejemplares del *Contrato Social*.

El mismo Manuel Moreno, en la biografía de su hermano, considera necesario defenderlo del cargo de jacobino y, aunque no cree deber olvidar una proyectada traducción del *Joven Anacarsis*, no menciona para nada la edición del *Contrato social*. Es evidente que se trataba de un hecho escabroso, difícil de defender en público. Y es necesario recordar el estilo reticente del deán, para apreciar en todo su valor esta frase del *Bosquejo de la revolución* (2): «En el tránsito repentino

(1) *Examen crítico de los discursos sobre una Constitución religiosa*. Buenos Aires, 1825.

(2) Se trata del *Bosquejo de la Revolución Argentina, continuado hasta la batalla de Maipo por el Deán Funes*. A petición del señor Rodney, uno de los comisionados que el gobierno de los Estados Unidos de Norte América envió a Buenos Aires en 1818. ANTONIO ZINNY lo ha publicado traducido del inglés en su *Monobibliografía del Dr. D. Gregorio Funes*. Buenos Aires, 1868. (Nota de los editores).

de nuestra revolución, el sentimiento demasiado vivo de nuestra servidumbre sin límites nos llevó al ejercicio demasiado violento de una libertad sin freno».

El doctor Gregorio Funes jamás flaqueó en su adhesión decidida a la causa de la independencia, pero siempre tendió a moderar la acción revolucionaria. En la historia de nuestro desarrollo intelectual ocupará un sitio prominente; la edición completa de sus obras y de su correspondencia se impone como un antecedente necesario y será testimonio de la imperturbable consecuencia de este espíritu, que bajo formas suaves y flexibles conserva, al través de todas las peripecias, la integridad de sus convicciones fundamentales. No eligió la causa del éxito y por eso en el criterio de la posteridad se desvanece ante la personalidad de su gran adversario. Si, comparada con los hombres de mayo, la actitud del sexagenario parece poco impulsiva, fué fecunda frente a las influencias que en el período prerrevolucionario se empeñaban en desviar y detener los anhelos de la vida nacional.

Estas influencias, en efecto, abundan y en ocasiones llegan hasta contrariar las intenciones menos mezquinas del gobierno central. Ya en 1765 el arzobispo de Charcas expone al rey la conveniencia de crear, como en el puerto de Cartagena, un tribunal de inquisición en la ciudad de Buenos Aires, para que sirva «al inquirir la mala semilla que contra la fe católica pueden sembrar los que de diferentes naciones comercian en aquel puerto, impidiendo el que no contagie lo sano de estas partes». La iniciativa no prosperó ante el consejo de Indias, que ya no se inclinaba a ampliar el radio de acción del santo oficio.

La Asamblea constituyente del 24 de marzo de 1813 declaró extinguida la autoridad del tribunal de la inquisición en el territorio de las Provincias Unidas y encarga a los ordinarios eclesiásticos «de velar sobre la pureza de la creencia por medios que se conformen al espíritu de Jesucristo, guardando el orden y respetando el derecho de los ciudadanos». Si se recuerda la violenta resistencia que la resolución análoga halló en las cortes de Cádiz y en toda España, sorprende la llaneza con que la sancionó nuestra asamblea, segura del consenso general.

Las resistencias clericales que hubo de soportar Vértiz y que convertían en cuestión de Estado el proyecto de una casa de comedias o la invitación de un baile de disfraz, prescindiendo de los conflictos más serios sobre el ejercicio del vicepatronato, son un síntoma de la previsión con que los representantes del pasado defendían sus posiciones. Apenas nace el proyecto de la universidad porteña, el obispo de Buenos Aires se apresura a declararla perjudicial e inútil, e, insinuada la traslación de la de Córdoba, el metropolitano Abat Illana solicita la intervención del rey para evitarla. En el conflicto universitario entre el clero secular y los franciscanos, los obispos que se sucedieron en la sede de Córdoba, con la única excepción de Moscoso, que

era americano, estuvieron todos de parte de los conventuales. Cuando, por fin, estalla el movimiento emancipador, Lue, en Buenos Aires, Orellana, en Córdoba, todos los diocesanos del virreinato, se constituyen en agentes activos de la causa española.

El representante más conspicuo de estos esfuerzos reaccionarios fué San Alberto, prelado español de mayor ilustración que la común, que en 1780 ocupó la silla de Córdoba y en 1785 la de Charcas. En una serie de cartas pastorales, muy leídas en aquel tiempo, su celo infatigable exhorta a los feligreses a cumplir los preceptos religiosos, pero su obra más notable es *Instrucciones sobre las obligaciones más principales que un vasallo debe a su rey y señor*, y que se conocen con el nombre de catecismo de San Alberto. Escritas después de la sublevación de Tupac Amaru, fueron editadas repetidas veces, mereciendo citarse la reimpresión hecha en Lima, en los últimos años de la dominación española, y la que, por orden de Solano López, se hizo en la Asunción en 1862. Contiene pasajes tan edificantes como éste: «Un rey, dentro de su reino, no reconoce en lo civil y temporal otro superior que a Dios, ni otra dependencia o sujeción que la que tiene a la primera majestad. Ellos son como otros dioses en la tierra y participan en cierto modo de la independencia divina. Sin esta superioridad o potestad absoluta, no podrían, tal vez, obrar lo bueno y reprimir a los malos. El rey no está sujeto ni su autoridad depende del pueblo mismo sobre quien reina y manda, y decir lo contrario sería afirmar que la cabeza está sujeta a los pies, el sol a las estrellas, y la suprema inteligencia motriz a los cielos inferiores que mueve y gobierna. La cárcel, el destierro, el presidio, los azotes o la confiscación, el fuego, el cadalso, el cuchillo y la muerte son penas justamente establecidas contra el vasallo inobediente, díscolo, tumultuario, sedicioso, infiel y traidor a su soberano. El vasallo deberá denunciar toda conjuración que llegue a su conocimiento: aun cuando los conjurados fueran amigos, parientes, hermanos o padres, hay obligación a delatarlos, etcétera». Grave debía ser el estado de los ánimos cuando la pasión política acudía a semejantes medios, y antecedentes de esta naturaleza explican, por ejemplo, las palabras con que la Asamblea constituyente contesta el 25 de mayo de 1813 a las congratulaciones del cabildo eclesiástico, que en la redacción de Monteagudo dicen: «Desde el 25 de mayo el clero de esta provincia no se vió en la necesidad de subir a la cátedra del Espíritu Santo para enseñarnos a ser esclavos. Ya no resuena en aquel lugar el Evangelio acomodado a los intereses de los tiranos, sino en toda su pureza; desde él se nos hace conocer todo lo que debemos a Dios por la libertad de que nos dotó al crearnos, y se nos repite que así como todos somos iguales ante el Ser supremo, también lo somos ante la ley. Preocupaciones envejecidas han hecho que los ministros del altar tuviesen necesidad de desplegar su celo por persuadir la justicia y santidad de nuestra causa».

El antagonismo entre el clero criollo y el español, ya advertido por Raynal y que la metrópoli tuvo el poco tino de fomentar, esterilizó el empeño de los obispos. De nuestro clero, aun los ancianos que habían encanecido en la tradición escolástica, como Chorroarín o fray Cayetano Rodríguez, se incorporan al movimiento revolucionario. Desde el primer momento los vemos actuar en las juntas y en las asambleas; representantes distinguidos de la cultura contemporánea aportaban a la revolución sus luces y el prestigio de su carácter sacerdotal. Con criterio regalista reconocieron el patronato nacional que se atribuían las autoridades sediciosas, y en la Asamblea constituyente (1) sancionaron con su voto la ley que establece la independencia de las autoridades eclesiásticas de todos los prelados extraños, al mismo tiempo que ordena a los obispos reasuman la plenitud de sus primitivas facultades, mientras dure la incomunicación con la Santa Sede.

Las disposiciones draconianas de las leyes de Indias sobre la introducción de libros no se modificaron en el período que estudiamos, pero de hecho debió haber una tolerancia creciente. Ello no importa decir que los impresos abundaran. Aun los textos comunes para la enseñanza eran escasos y había que dictar los cursos: al proyectar, en 1783, la reforma de los estatutos de la Universidad de Córdoba, el obispo San Alberto encomienda al rector «que apure cuantos arbitrios y medios se le proporcionen para hacer traer los cursos de artes impresos, pues estamos viendo que los que concluyen la teología, que habiendo escrito por siete años continuos, llegan a su pasantía casi todos con dolores de espalda y pulmón, y algunos quedan imposibilitados para seguir».

Había, sin embargo, quienes, al amparo de una alta posición social, formaron colecciones de relativa importancia; el contrabando de libros debió ser lucrativo.

El virrey Avilés (2) juzgó necesario conminar por un bando público, bajo amenaza de graves castigos, a cuantos se procuraran lecturas prohibidas, pues estaba «informado de haberse introducido papeles extranjeros con relaciones odiosas de insurrecciones, revoluciones y trastornos de los gobiernos establecidos y admitidos, y con hechos falsos e injuriosos a la nación española y a su sabio y justo gobierno, lo que exige en el día una especial vigilancia, para excusar todo motivo y ocasión de engaño y seducción». También Manuel Moreno refiere que el Alto Perú era mercado para las obras «que han pasado de cuando en cuando por entre las severas prohibiciones del despotismo inquisitorial, ya por el mayor aprecio que de ellas se hace, ya por el más subido precio a que se venden, ya, en fin, porque el espionaje es menos severo, siendo los encargados de estorbar la circulación de semejantes obras los mismos que las solicitan y colocan con preferencia

(1) 16 de junio de 1813.

(2) 6 de agosto de 1799.

en sus estantes». Agrega que el gusto de la literatura francesa es el dominante.

Según Gutiérrez, la biblioteca de Maciel, en su tiempo la mejor surtida de Buenos Aires, contaba 1.099 volúmenes sobre teología, historia, literatura y derecho en general, y algunos sobre geografía y ciencias físicas, en griego, latín, italiano, portugués y francés a más de los españoles. Estaban representados Bayle y Voltaire; Bayle seguramente por el diccionario en cuatro volúmenes, precursor de la Enciclopedia y fuente inagotable de informaciones eruditas. Ignoramos qué obra de Voltaire llegaría hasta las manos del canónigo, pero el nombre del gran publicista no permite suponer nada ortodoxo.

Fué en Charcas, en la biblioteca del canónigo Terrabas, donde Mariano Moreno trabó relación con los autores modernos. A pesar de su situación mediterránea, Charcas, sede del arzobispo, de una audiencia y una universidad, «cuyo claustro ilustran trescientos cincuenta doctores», debió ser un centro de comercio intelectual, y, fuera de los actos oficiales, las habituales disputas no siempre se encuadrarían en los moldes escolásticos. Moreno, Agrelo y Monteagudo se formaron en aquel medio, de cuyos trastelones se puede evocar la figura apasionada de aquel fraile Medina, que con versículos bíblicos anunciaba el próximo cataclismo, sin sospechar que sería una de sus víctimas.

El autor de la *Vida* cita entre las obras que Moreno conoció en Charcas, al jansenista D'Aguesseau, a Montesquieu y a Raynal, y en el prefacio de las *Arengas y discursos* agrega a Bacon, Filangieri y Jovellanos. Por suerte los mamotretos encontraron quien los supiera leer, un espíritu capaz de convertir en caudal propio las ideas asimiladas, que en hora oportuna venían a servir sus espontáneas ansias de libertad y de cultura: las suyas y las de su pueblo.

«Las primeras reflexiones acerca de la soberanía popular le fueron sugeridas por un pasaje de la *Historia filosófica de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas*». Es ésta la célebre obra de Raynal, perseguida no solamente en los dominios españoles, sino prohibida también en Francia, donde fué quemada por manos del verdugo. Se publicó en 1774, sin nombre de autor y en La Haya, como supuesto lugar de impresión. Carece, desde nuestro punto de vista actual, como todas las obras del siglo XVIII, de criterio histórico, es anecdótica y declamatoria, pero de fácil lectura. Fué para nuestros padres el vehículo del espíritu volteriano: todos los males de la humanidad —y especialmente los de España y de sus colonias— provienen del fanatismo y de la superstición. El sentimiento hispanófono, tan difundido después de la independencia, se ha alimentado con los argumentos de Raynal: los españoles son una raza fanática e ignorante, que considera deprimente el trabajo manual y dedica sus hombres a la guerra, a los conventos y a la mendicidad; a sus colonias las tiraniza con medidas fiscales erróneas y con una administración corrompida. Felizmente,

«en esas montañas se regenera en secreto una raza legítima, que un día y quizás pronto, reclamará sus bienes, sus derechos y su libertad de las manos ávidas y crueles del usurpador del nuevo mundo. El odio entre españoles y criollos dará lugar a la revolución, y todos los males se remediarán por el desarrollo de la agricultura, la libertad de comercio, la libertad de conciencia y la tolerancia, y sobre todo, con la supresión del Santo Oficio, *ce tribunal effroyable*. El comercio dejará de ser un monopolio, la religión dejará de ser una superstición, el gobierno dejará de ser una tiranía». En siete gruesos volúmenes el autor inculca sin cesar, y a propósito de cualquier ocurrencia, estas ideas.

Con gran sentimiento de sus padres y de sus maestros, tales lecturas desviaron a Mariano Moreno de su vocación al sacerdocio; abandonó la teología por el derecho, al mismo tiempo que renunciaba al celibato, lo que permite sospechar que alguna parte tuviera en esta resolución María Guadalupe, la hermosa charqueña, a quien nuestros poetas aún no han hecho justicia, pues suelen no recordar que la mujer ejerce alguna influencia en el destino de los hombres y de los pueblos. Halaga, por lo menos, pensar que la filosofía comparte con el amor la gloria de haber salvado al gran tribuno para la causa revolucionaria. En su espíritu toda idea volvíase pasión y sentimiento.

Apenas en el gobierno, dispuso la creación de la Biblioteca pública. Tenemos noticias (1) de algunas de las donaciones que contribuyeron a surtirla y podemos inferir de ellas cuán escasas debían ser aún las obras modernas; predominan los tratados de derecho y de teología y algunos autores antiguos. La filosofía moderna no está representada sino por la *Lógica* de Condillac y un trabajo sobre economía política del mismo autor. Poca inclinación habría a desprenderse de las obras de interés actual o poco ánimo aún para exhibirlas.

Las cosas cambian rápidamente después del año diez; basta para comprobarlo la pequeña colección de libros de Monteagudo, que fué inventariada con motivo de su ostracismo en 1815 (2). Son dos docenas de obras, pero entre ellas: *El Espíritu de la Enciclopedia*, cuatro volúmenes en francés; Bentham, tres volúmenes de legislación civil y penal; Burke, sobre la revolución francesa, las revoluciones romanas, influencia de una gran revolución, progresos del entendimiento humano, etcétera.

La imprenta de los jesuitas, que de Córdoba trasladó a Buenos Aires el virrey Vértiz y que se llamó «la real imprenta de los niños expósitos», se empleó en publicar formularios, bandos, trisagios, septenarios y novenas; luego las frecuentes pastorales de San Alberto empiezan a darle mayor trabajo, y poco a poco la producción se vuelve más abundante y algo más nutrida. Los poetas también acaban por

(1) *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires* (4 tomos. Años 1879-80-81 y 82). Memorias de su director, don MANUEL RICARDO TRELLES.

(2) FRIGEIRO. *Don Bernardo Monteagudo*.

inmortalizarse en tipos de imprenta, bien convencidos que alguien recogería estos incunables argentinos; sin contar un septenario versificado del fecundo obispo de Córdoba, la poesía impresa se estrena con unos cantos fúnebres a la tierna memoria del excelentísimo señor don Pedro Melo. *El Telégrafo mercantil* tuvo el buen gusto de honrar su primer número con la *Oda al Paraná*, de Labardén (1), y continuó con el malo de ofrecer hospitalidad a todos los adesios, incluso las letrillas de su propio director —Narciso Fellobio Cantón, el filósofo indiferente—, lo que sin duda contribuyó a su temprana muerte. El buen sentido y la sensatez de Vieytes se revelan en el hecho de no haber admitido versos en su *Semanario*, pero la época de las invasiones inglesas volvió a dar lugar a un desborde poético en hojas sueltas, serie de epopeyas que, a pesar de su candorosa simplicidad, denuncian una honda conmoción de los espíritus y el despertar de un pueblo consciente de sus fuerzas.

El Telégrafo mercantil, rural, político, económico e historiógrafo del Río de la Plata lo fundó el coronel Francisco Antonio Cabello después de haber ensayado empresas análogas en Lima. Era un periodista de raza; su decidida vocación era mayor que su saber y sus aptitudes. En un proemio insoportable por lo enfático, anuncia la llegada de «aquél espíritu filosófico que analiza al hombre, lo inflama y lo saca de su soporación» y hará que «para siempre cesen aquellas voces bárbaras del escolasticismo.» Desmedrada andaría la escolástica cuando semejantes adversarios se le atrevían. *El Telégrafo* vivió desde abril de 1801 hasta octubre de 1802; registra, entre otros, trabajos de Belgrano, Funes, Cerviño y del naturalista Tadeo Haenke, que estudiaba la flora del Alto Perú; feneció de muerte violenta y merece ser recordado como punto de partida del intenso desarrollo de nuestra prensa periódica.

Lo reemplazó con ventaja el *Semanario*, de Vieytes, que ya hemos mencionado. De 1807 en adelante, no hubo periódico que apareciera regularmente; las noticias europeas se divulgaban continuamente en hojas sueltas, que reproducían las de la prensa española o portuguesa, y la *Gaceta del gobierno*, que mandó publicar el virrey Cisneros, tampoco contiene originales. Efímera fué la vida de la *Estrella del Sur*, que en inglés y español salía a luz en Montevideo durante la ocupación británica, pero siempre alcanzó a alarmar a la Audiencia de Buenos Aires, que equiparó su divulgación o lectura a la traición de estado para contrarrestar así la acción de «los enemigos de nuestra santa religión, del rey y del bien del género humano, que escogieron entre todas sus armas, como la más fuerte para el logro de sus malvados designios, la de una imprenta, por medio de la cual les fuera fácil difundir, entre

(1) Este primer número apareció el 1º de abril de 1801. El último el 17 de octubre de 1802. (Nota de los editores).

los habitantes de América, especies las más perniciosas y seductivas».

Los raídos tipos de la imprenta real por fin alcanzaron su destino más glorioso, cuando la *Gaceta de Buenos Aires* pudo elegir de lema la frase de Tácito: *Rara temporum felicitate ubi sentire quæ velis et quæ sentias, dicere licet*.

La Revolución de Mayo se encuentra, desde luego, con un largo e intenso trabajo precursor, que había difundido las concepciones de la filosofía moderna, sin desalojar por cierto el fondo acumulado de ideas y sentimientos tradicionales. La mayoría de los elementos dirigentes no aceptan las nuevas doctrinas sino con muchas reservas mentales; persistía sobre todo la modalidad forjada por la acción secular del dogmatismo escolástico, como un molde al cual habían de adaptarse. Apenas si la generación aun joven, nacida después de la expulsión de los jesuitas, se había penetrado algo más del espíritu de los tiempos.

En el juicio de la posteridad la idea de la independencia política y la de la orientación democrática, que prevaleció en nuestra evolución nacional, se asocian ambas y se suponen indisolubles. Sin duda alguna, lo fueron en la mente de Moreno, pero no en la de sus contemporáneos. La idea de la independencia surge en toda época cuando los intereses de una colonia divergen de los de la metrópoli. Que la nuestra se realizara bajo auspicios democráticos es una consecuencia del momento histórico, supeditado a las ideas filosóficas del siglo XVIII.

Y en tanto que la idea de la independencia se impone inmediatamente en el espíritu de los criollos, abundan las tentativas para detener la expansión ilimitada de los principios revolucionarios. Es fácil seguir en la historia de la revolución las alternativas de estos principios, que en la primera junta y en la asamblea del año 13 culminan, en tanto que, en el intervalo entre una y otra, y muy luego en el congreso de Tucumán, no sólo tropiezan con los resabios del pasado, sino con nuevas influencias regresivas, que responden a las corrientes restauradoras y legitimistas triunfantes en Europa, después de las guerras napoleónicas. El estudio de esta evolución será motivo del capítulo siguiente, donde intentaremos analizar las últimas manifestaciones, ya atenuadas, de la influencia del siglo XVIII, en la esfera de acción de Rivadavia, en las cátedras de filosofía de Lafinur y de Fernández de Agüero, hasta que se extinguen, por fin, con las últimas lecciones del doctor Diego Alcorta, en la casi desierta Universidad de Buenos Aires. Dejemos, sin embargo, constancia del único caso de una colonia española que once años después de su emancipación pudo registrar como una conquista práctica la libertad de cultos.

Un remanente intangible de este proceso intelectual queda en el espíritu del pueblo argentino: el ideal democrático. En adelante se le puede agraviar de hecho con los atropellos más burdos; jamás se le discute en teoría. A semejante extremo no llegaron ni aquellos que, como Frías y Estrada, lamentan la influencia de la filosofía moderna

y que, asimismo, sin violencia, amoldan sus convicciones personales al que nuestros publicistas, con mayor propiedad de la que sospechan, han llamado el credo democrático.

No por credo, infecundo. Así, a la caída del imperio romano los invasores adoptan con fervor la fe reinante, sin convertir de súbito los viejos hábitos e instintos al nuevo evangelio, factor eminente, sin embargo, en el desarrollo ulterior.

Circunstancias de índole local favorecen en nuestro caso el rápido arraigo de la orientación democrática en las multitudes, pero no es viable la tentativa de atribuirles una acción eficiente en este rasgo fundamental de nuestra historia. En efecto, se trata de un hecho que no se circunscribe a nuestro territorio, que, por el contrario, es común a toda la América española, aun a las regiones menos dispuestas para una organización democrática, donde el contraste entre el verbalismo institucional y el régimen efectivo no podía ocultarse un momento, como bien lo expone Monteagudo en su admirable memoria sobre los *Principios políticos* y como bien lo vieron las cabezas más eminentes de la revolución. Es, pues, evidente que aquí interviene un factor de carácter universal, capaz de ejercer una influencia decisiva sobre colectividades separadas por condiciones geográficas y étnicas y vinculadas solamente por la misma concepción intelectual, como miembros, siquiera afines, de una cultura análoga. Y es evidente, también, que se trata de un estado mental, adquirido por asimilación, que no nace de las cosas, sino que pretende someterlas a su albedrío. De ahí la serie interminable de las constituciones escritas, perpetuas ficciones, que nunca se aproximan a la verdad. De ahí los ditirambos con que acólitos ilusos celebran su culto, sin advertir cuándo salvan los límites de lo sublime. En la extensión de América española reina la democracia y reina sola, exclama algún poeta incapaz de distinguir lo real de lo ideal, y otros lo repiten.

En nuestra propia evolución, la democracia ha sido idea directora en la mente de nuestros estadistas, frase en los labios de nuestros políticos, ha sido la fe de nuestras clases ilustradas y la superstición de nuestras masas; una realidad no fué jamás. La hemos cortejado durante un siglo sin decepcionarnos y quizás celebremos las nupcias cuando se hayan marchitado sus encantos.

III

EL ROMANTICISMO

La filosofía moderna, en la forma que le dió la mentalidad francesa en el siglo XVIII, alcanza a informar el movimiento revolucionario de mayo, cuando en los países de su origen ya tramontaba. La influencia que le cupo ejercer entre nosotros, en realidad, fué póstuma.

Los grandes representantes de la Enciclopedia y de las tendencias afines fallecieron en vísperas de la revolución y su herencia recayó en espíritus de segundo orden, en un grupo de talentos honorables, conocidos con el nombre de ideólogos, suficientemente desprovistos de originalidad para convertir la doctrina revolucionaria en enseñanza oficial, tan luego cuando un cambio de orientación directora se imponía con vigor inesperado.

En efecto: en los comienzos del nuevo siglo se inicia una reacción; las ideas del siglo XVIII se desvanecen con rapidez, y como lo dice Taine, al referirse a ellas, *vers 1810 la dernière ondulation s'arrêtait.*

Pero el mundo de habla española vivía rezagado en un cuarto de siglo. En tanto que en las Cortes de Cádiz y en nuestra asamblea del año 13 se renovaban los días de la Constituyente, el pensamiento filosófico europeo ya se encaminaba a otros rumbos en consonancia con el estado de ánimo de pueblos, hartos de intelectualismo razonador y fatigados de sus consecuencias revolucionarias, que habían demolido hasta los fundamentos del edificio social, político y religioso.

Mme. de Staël vuelve a descubrir el sentimiento religioso como una exigencia humana que es preciso satisfacer, así sea en abstracto, sin culto ni rito; Chateaubriand revela a una generación descreída las bellezas ignoradas del cristianismo y el primer cónsul restablece, al mismo tiempo, la autoridad política y el culto católico.

La corriente contrarrevolucionaria, débil y tímida al iniciarse, crece, avanzando adquiere fuerzas y, por último, triunfa con la restauración legitimista en Francia, con la Santa Alianza en Europa, bien segura que los filósofos la habían de sistematizar y los poetas cantar, en el desborde renovado de la especulación metafísica y en la efervescencia del sentimentalismo romántico.

Si la última generación del siglo XVIII ante las corruptelas del viejo régimen había clamado por libertad, la primera del siglo XIX, cansada de la anarquía e inestabilidad, clama por la autoridad capaz de devolver el sosiego al mundo y al espíritu atribulado.

Si aquélla había sujeto al análisis racional y disolvente todos los dogmas y todas las afirmaciones, ésta experimenta el ansia de la verdad

absoluta, base de un orden incommovible, y desesperada ante la ineficacia de la razón, intenta resolver por otros medios los problemas que atormentan y espolean al hombre.

La reacción romántica es un fenómeno de carácter universal. No solamente porque abarca toda la extensión geográfica de la cultura del occidente, sino porque se manifiesta en todos los órdenes de la actividad humana; en la literatura, en el arte, en la ciencia, en la filosofía y en la política; hasta en la indumentaria. Sus primeros albores destellan en el movimiento literario que de una manera simultánea se inicia en los pueblos dirigentes de la cultura moderna con tres obras de larga y fecunda influencia sobre los contemporáneos y la posteridad inmediata: los cantos de Ossian, la *Nueva Heloisa* y el *Werther*. Fué la sacudida prerromántica. La misma Revolución no habría sido posible si las ideas no se hubieran convertido en pasión, impulso y dogma. En cincuenta años, a medida que se agota el imperio de la filosofía empíricorracionalista, la nueva orientación se apodera paulatinamente del dominio intelectual en toda la amplitud de sus intereses y se impone como definitiva en la primera mitad del siglo XIX también en las formas del régimen político.

Solamente el liberalismo dogmático, en su incurable superficialidad, puede presentarnos la Santa Alianza como una confabulación de monarcas absolutistas o de hombres de estado ineptos, sin darse cuenta que no es sino una exteriorización —y no la más grave— del movimiento reaccionario general que ha ligado los espíritus antes que los pueblos.

Tan es así que, si bien la Santa Alianza no pudo realizar su buen propósito de sofocar la rebelión de las colonias hispanoamericanas, su espíritu y sus tendencias nos invadieron. Podemos señalar casi la hora en que esta nueva influencia se incorpora al ambiente de la colonia recién emancipada, para oponerse a las doctrinas liberales y aliarse con el viejo dogmatismo escolástico de cepa española.

Fué en la memorable sesión del Congreso de Tucumán donde Belgrano, al regresar de su segundo viaje, anunció que «ha acaecido una mutación completa de ideas en la Europa, en lo relativo a la forma de gobierno.» Veinte años atrás, al retornar imbuído en las ideas de la Enciclopedia, nos había traído el credo de la libertad económica, ahora, su espíritu blando había cedido ante el naciente romanticismo, hasta proponernos no solamente un gobierno monárquico, sino la restauración de la legítima dinastía de los incas, como un remedo de las restauraciones legitimistas del Congreso de Viena.

Causas análogas a las europeas, por otra parte, determinan también en este escenario más modesto efectos semejantes: la subversión general del orden público, la desorganización y anarquía en todo el territorio, la sensación penosa de la inseguridad en todos los ánimos, debían a la vez favorecer cuanto tendía a restablecer el principio de

autoridad y sugerir la duda sobre la eficacia de las teorías revolucionarias extremas. Recordemos, asimismo, que la filosofía del siglo XVIII, aceptada más bien en sus postulados que en sus principios propios, no había logrado desarraigar aún los sentimientos tradicionales.

Cómo extrañar, pues, que aquel Congreso, «revolucionario por su origen y reaccionario en sus ideas», expresión de las fuerzas políticas que disolvieron la asamblea liberal del año 13, escuchara con interés y simpatía el anuncio de las nuevas teorías. A poco andar, Castro Barros podía alzar su voz, para pedir «que se tome alguna providencia a efecto de precaver los males que se originan necesariamente de dejar correr sin freno ciertas proposiciones avanzadas en materias religiosas, como asegurar en papeles públicos, *que la tolerancia no sólo civil, sino religiosa, es la base de la prosperidad de los Estados*, como la venta y uso público de las obras de Voltaire, Raynal y otros incrédulos, que atacan en ellas y ridiculizan nuestra santa religión, jurada solemnemente por la religión del Estado».

Sin embargo, el impulso retardado pero enérgico de los principios liberales se mantiene, a pesar del cambio de la influencia directora, y pugna por prolongarse, cuando en realidad ya pertenece al pasado. De ahí el carácter complejo y a veces contradictorio de este período, en el cual se desvanece la unidad de la vida colonial para dar lugar a una época de transición, solicitada por tendencias divergentes e indecisas.

Apreciado en su conjunto el proceso que comprende la segunda década de nuestra emancipación, es fácil ver cómo declinan los principios revolucionarios y liberales y resurgen las tendencias autoritarias y dogmáticas. Por cierto no sin lucha, pero tampoco sin incurrir, a menudo, en consorcios híbridos los más extraños.

Así, el colegio de la Unión del Sur, que vino a reemplazar al extinguido colegio de San Carlos, Pueyrredón, a quien honra esta iniciativa, lo confió a la dirección del doctor Achega, sacerdote de estrecho criterio dogmático, y al mismo tiempo, por primera vez en la historia de nuestra enseñanza, encomendó la cátedra de filosofía a un joven laico, que carecía de todo título universitario, a Crisóstomo Lafinur.

El colegio fué inaugurado el 16 de julio de 1818 con cuarenta y siete alumnos, en presencia de las altas autoridades del Estado; el rector pronunció el discurso del caso, pomposo y solemne, recordó a Roma y Atenas, se abstuvo de toda alusión a las ideas revolucionarias y con intencionada prolijidad previene a los oyentes que la constitución del nuevo colegio, en el capítulo V, artículo 7º, dice: «La vida cristiana virtuosa es la primera base en que debe descansar todo establecimiento de educación para la juventud; por tanto, el rector debe cuidar que sus alumnos cumplan con las obligaciones de cristianos y que se encaminen a la virtud por los medios que suministra nuestra santa religión. A este intento señalará los días y fiestas principales en que los colegiales deben confesar y comulgar en comunidad: cuidará igualmente

de hacerles cumplir con el precepto de la misa y dispondrá que en algunos días del año se les haga algunas pláticas morales, reprimiendo los vicios o abusos que se noten más frecuentes».

¡Y Lafinur, dentro de este ambiente, empieza a exponer la filosofía sensualista de Condillac y de los últimos ideólogos! Disponía del entusiasmo de sus veinte años, de la ingenua confianza del autodidacto, de su palabra fácil y persuasiva y del despejo nacional que habilita para todas las empresas sin prejuicios sobre la mayor o menor competencia. Es cierto que el joven puntano había pasado por las aulas de la Universidad de Córdoba, pero muy breve tiempo se detuvo en

Esos sagrados claustros do el decoro
Un asilo buscara, aquellos sitios
Al silencio librados y al reposo,
De eterna arquitectura fabricados,
Colosal monumento y testimonio
De la activa virtud de nuestros padres.

Resolvió pronto seguir «el polvo del carro de la diosa sangui-naria», e ingresar al ejército del norte y en éste a la academia de matemáticas, fundada por Belgrano para sus cadetes. A esta escuela castrense atribuía agradecido su desarrollo intelectual y allí cobró intenso afecto al hombre cuya memoria anima sus cantos mejor sentidos. ¿Pero, dónde este joven de pocos años, formado en el medio arribeño, había adquirido sus ideas filosóficas? Probablemente fué su maestro aquel extraño aventurero, el titulado General Daxon Larcoisse, agregado al ejército del Norte y encargado de la academia militar.

El 20 de septiembre de 1819 tuvo lugar en acto público el examen de la primera parte del curso filosófico, «que comprende la ciencia del hombre físico y moral y de sus medios de sentir y conocer», con arreglo al programa redactado por Lafinur. Fué un escándalo.

Imagínese el efecto de proposiciones como las siguientes: «la parte técnica del discurso que hasta ahora se ha llamado lógica, o más bien, estudio de las fórmulas, no es más que un arte de sacar consecuencias de principios desconocidos o no bien averiguados. Es inútil o viciosa la fórmula del silogismo para investigar la verdad. Todas nuestras ideas fueron adquiridas por impresiones ya externas de los objetos, ya internas de la acción y reacción de los órganos interiores los unos sobre los otros, o de los movimientos obrados en el seno mismo del sistema nervioso o centro cerebral. No hay en el alma ideas, principios innatos, ya teóricos, ya prácticos. Las ideas de derecho y deberes no son correlativos y correspondientes con sus semejantes. Los nervios son los órganos peculiares de la sensibilidad».

El doctor Villegas interrumpió el acto para calificar de materialistas las doctrinas del profesor y a éste casi le faltaron los pulmones para refutar un cargo tan insidioso.

En el *Americano* (1), el doctor Cosme Argerich, profesor de filosofía, comenta la «desagradable escena» en un sentido favorable a Lafinur, si bien le reprocha que «por no haberse explicado con toda claridad y extensión en una materia nueva para nuestras escuelas, fuertemente aferradas a sus antiguos sistemas, se daban por proposiciones que inducían al materialismo unas, recibidas en el día con el mayor aplomo por los sabios más religiosos». Con un buen dominio de la cuestión y su autoridad de médico afirma que no es posible negar la influencia recíproca de los procesos orgánicos y de los psíquicos, pero se apresura a agregar «que la razón humana, del mismo modo que la mar, tiene sus límites circunscritos, que nunca podrá pasar». Ha perfeccionado sus ideas con la lectura continua de Cabanís y de Destutt de Tracy, y ahora mismo estudia a Gall, autor que «merece ser proscrito en todos los países que respetan la religión», y concluye «que la filosofía sólo puede tratar aquellas cosas que entran por los sentidos y jamás podrá demostrar *a priori* la espiritualidad de las ideas, la existencia de los espíritus y de consiguiente, el alma racional. Pero si las luces que nos comunica son tan limitadas, ¿dónde acudir?». «A la ciencia sagrada, a la palabra de Dios», se contesta, y así se establece el acuerdo entre la religión y la filosofía.

Lafinur replica en el número siguiente del mismo periódico, en un escrito respetuoso a la vez que firme, tal vez lo mejor que de él conservamos. Con perfecta claridad expone su posición, que es en el fondo la misma del doctor Argerich, con alguna mayor insistencia sobre el valor de los conocimientos filosóficos y menor convicción de la trascendencia de las ciencias sagradas, a su juicio, también complemento necesario de aquéllos. Protesta de las notas de impiedad con que la ignorancia ha querido calificar sus opiniones y rechaza el cargo de falta de claridad y extensión, «pues es público que hablé más de lo regular para satisfacer un argumento».

Sin duda el punto de partida de su doctrina es el sensualismo de Condillac, no tanto en la forma rigurosa que le dió el maestro, sino en la que le dieron los vulgarizadores como Mably, muy leído aun en aquella época, o los últimos ideólogos, como Cabanís, que desarrolló el lado fisiológico del sistema, y Destutt de Tracy, que analiza sus consecuencias psicológicas e interpreta la sensación, la memoria, el juicio, la atención y aún la voluntad como manifestaciones de la sensibilidad. Lo importante era excluir toda sospecha de una idea ingénita o de una noción apriorística.

(1) Los hechos que relata y los documentos que cita el doctor KORN han sido tomados de los números 27 y 28, de 1º y 8 de octubre de 1819, del mencionado periódico. En cuanto a LAFINUR, puede consultarse el libro publicado en el año 1939 por el Instituto de filosofía de la Universidad de Buenos Aires, intitulado *Curso filosófico*. Trae un apéndice de documentos sobre el nombramiento, proceso y destierro de LAFINUR y las polémicas referentes a la *Introducción de la ideología argentina*. (Nota de los editores).

Lafinur, empero, lleva este sistema, que acepta en sus fundamentos, a conclusiones espiritualistas y no se da cuenta que destruye la teoría de la tabla rasa al probar «que el alma es de naturaleza enérgica y activa, de consiguiente inmaterial».

«Distinguimos —dice— en todos los sentidos, dos impresiones: una primitiva, que pertenece al órgano, y otra consecutiva, que pertenece al sensorio, la cual puede variar, mientras la primera subsiste la misma».

«Ciertos olores hacen huir a algunas personas de un sitio y atraen a otras, esto no es porque la afección de la pituitaria sea diferente, sino porque el alma une diversos sentimientos a una impresión idéntica». Con énfasis afirma su concepción metafísica: «¿A qué examinar, como lo hacemos, el mérito de nuestras virtudes, la libertad de nuestras acciones y el fundamento de nuestras esperanzas en Dios y de sus inefables atributos? ¿Podría tenerse por sospechoso, porque induce desconfianzas en nuestro país, un sistema que reposa sobre la base de que la materia no puede producir la inteligencia?»

Además de este artículo poseemos de Lafinur fragmentos del curso de filosofía, publicado por Juan María Gutiérrez, que confirman la impresión de esta polémica. El sistema sensualista de Lafinur se halla tan racionalizado, que algunas veces se percibe la influencia de Descartes y le vemos encaminarse al eclecticismo.

Olvida la base empírica de sus doctrinas y es «con los socorros del raciocinio que se propone averiguar la fuente de nuestras ideas, de nuestras afecciones y de nuestros conocimientos».

Luego aplica «la análisis» a las operaciones del espíritu, reduce nuestros conocimientos a ideas simples, «que precisamente se adquieren y pertenecieron a algún sentido». «La propiedad de sentir es una propiedad pasiva por la cual el ser sensitivo se siente él mismo, y por la cual él está asegurado de la existencia, cuando es afectado de sensaciones. Un hombre destituido de todo órgano y todo sentido, sería precisado a estar en entredicho con la naturaleza».

Esto, sin duda, es Condillac; las ideas, aun las más altas y abstractas, son sensaciones transformadas: «hasta ahora hemos tenido falsísimas noticias sobre este punto y es la lógica escolástica la que nos la ha sugerido. El juzgar no es otra cosa que probar las sensaciones diferentes». «Pero el señor Condillac, penetrando lo más que pudo en este asunto, se remonta hasta el examen de los juicios y parte a investigar su certidumbre de un principio que para nosotros no es el más perfecto y exacto; esto es de las ideas comparadas. Nosotros entendemos que jamás podríamos tener un juicio seguro observando el método predicho».

Y caemos en Descartes: «es preciso arribar a un primer hecho del cual estemos seguros y que sea la base de la certidumbre y el fundamento de los demás. Si este hecho no se encuentra, si este primer

juicio no aparece, la ciencia no está elementada, ella no tiene base de dónde partir, ella no es más que un arte de sacar consecuencias de un principio desconocido o no bien averiguado».

Es el afán de la verdad absoluta: «Este es el primer juicio que podemos hacer con seguridad: nosotros estamos seguros de que sentimos. Tuvo razón Descartes cuando dijo: yo pienso, luego existo. Esta sublime concepción ha colocado toda ciencia humana sobre su verdadera base primitiva y fundamental».

No obstante este giro metafísico dado a la ideología, Lafinur continuó sospechoso para los creyentes. En vano formuló para su segundo curso un programa ortodoxo, que comprendía la demostración con razones filosóficas de la divinidad de la religión cristiana y le agregó todavía «un discurso que pronunciará el profesor en impugnación al de Juan Jacobo Rousseau, que pretende que las ciencias han corrompido las costumbres y empeorado al hombre». El mismo fray Castañeda, que en aquella época empezaba su ruidosa carrera periodística y ya dirigía sus suaves invectivas contra los «pseudósofos», en su *Despertador teofilantrópico* (1), aprobó este programa, que tiene ciertos visos de palinodia. Fué, asimismo, el último; otro joven —Avelino Díaz— reemplazó a Lafinur en el colegio de la Unión y éste llevó su actividad a las provincias de Cuyo, donde aún le aguardaban nuevos sinsabores. No sin motivo dirigía Juan Cruz Varela a su amigo aquellas estrofas que aun hoy podemos repetir, con la intención cariñosa del autor, se entiende:

Oh Lafinur, tú pierdes
Sensiblemente el tiempo
Revolviendo los libros
De autores mil diversos,
Y en pos de inútil ciencia
Afanoso corriendo.
Porque, dime, querido,
¿Qué te importa, en efecto,
Que el hombre sólo piense
A fuer del sentimiento.
O que piense, movido
De principio diverso?

El interés religioso, arraigado y cultivado en la colonia española, retoña vivaz apenas se soluciona el gran problema de la independencia y vuelve a ocupar en los ánimos un sitio preferente. Como las controversias a que acabamos de referirnos lo prueba también un episodio, que no se desarrolla sobre la línea de la evolución directora y sólo constituye un incidente llamado a fenecer sin consecuencias. Es el caso

(1) . . . *místico-político, dedicado a las matronas argentinas, y por medio de ellas a todas las personas de su sexo que pueblan hoy la faz de la tierra y la poblarán en la sucesión de los siglos.* Buenos Ayres. Imps. Independiente | de los Expósitos | Alvarez. 1920/2. (Nota de los editores).

de una tentativa heterodoxa con el objeto de propagar un concepto anticatólico del cristianismo. Protagonista de esta reforma religiosa fué un miembro de familia patricia, don Francisco Ramos Mexía, temperamento profundamente místico, visionario hasta el punto de experimentar alucinaciones, lector asiduo de la Biblia y de obras religiosas, hombre de rigurosa integridad moral. Por el año 1816 abandonó la ciudad, para establecerse en el sur de la provincia, en los campos de Kaquelhuincul, que había adquirido por una doble compra, primero del fisco y luego de las tribus indígenas. Al mismo paraje fué confinado el padre Castañeda en ocasión de su primer destierro y allí se enteró con sorpresa de la obra realizada por el «gran heresiarca» y de la difusión adquirida por la «ley de Ramos».

Difícil es concretar con exactitud el credo de la nueva religión. Los libros y papeles de su fundador se perdieron en el cataclismo final, que fué el asalto e incendio de su estancia, al cual sobrevivió poco tiempo.

Según Saldías fué una especie de panteísmo oriental, lo que es de todo punto falso. Con mucho más acierto le califica de puritano, en el sentido protestante de la palabra, el señor Ricci, que ha editado dos de sus escritos: la carta del gobernador Marcos Balcarce y el *Evangelio de que responde ante la Nación el ciudadano Francisco Ramos Mexía*, ambos del año veinte.

Son bastante oscuros e incoherentes. Más claras pero fragmentarias son las acotaciones marginales, que con excepcional profusión dejó en un ejemplar de la obra el ex jesuíta Lacunza *La venida del Mesías* y que es una interpretación mística de textos sagrados.

A mi juicio, el pensamiento fundamental de Ramos Mexía es que la revolución política debe ser complementada por una revolución religiosa y que es en ésta y no en una supuesta soberanía del pueblo, donde hallará el remedio la anarquía y el desquicio social. «La soberanía no es del hombre, ni es del pueblo, sino que es de Dios». «Aun la misma promulgación de americanos y mucho más la de ciudadanos, lo es tan vacía cuanto lo es la patria misma, si el pueblo no conoce la ley». «Huesos áridos. *Audite Verbum Domini*. Si no hay Iglesia no habréis patria. Si no hay patria, perecerá toda carne».

La religión de este profeta, que cuando habla de sí mismo escribe Yo con mayúscula, no tiene ejemplos ni ritos; es un culto de conciencia que ante todo se manifiesta en el cumplimiento escrupuloso de las normas éticas. La polémica contra el culto externo es su obsesión, y de hecho llegó hasta disponer de paramentos religiosos para usos vulgares. «No hay más sacerdote verdadero que Jesucristo. Los demás son falsos: nadie los ha puesto». «¿Qué tienen que ver los cristianos con el rey de Roma?» «Los hijos de la verdadera Iglesia no necesitan de ningún templo material». «Pero no se ha descuidado en hacer adorar como a Dios las parábolas del pan y del vino».

En ocasiones, sin embargo, coincide con su adversario, fray Castañeda: «pero que digan lo que quieran los caballeros franceses y ginebrinos, no hay más que dos caminos que seguir, uno de orden y otro de desorden: el uno de edificar y el otro de arruinar».

El pensamiento de una Iglesia nacional, que, no solamente en esta tentativa abortada, asoma alguna vez, no estaba destinado a realizarse. Reanudemos el interrumpido relato.

Por fin, después de largas vicisitudes, el 12 de agosto de 1821, Rivadavia pudo inaugurar la Universidad de Buenos Aires. El nuevo instituto debía emancipar la intelectualidad argentina de las tradiciones coloniales y ser el intérprete del pensamiento europeo. Con la inclusión en su plan de las ciencias exactas y naturales y de las lenguas vivas se quería apartar a la juventud de los estudios puramente teóricos y darle a la enseñanza un sesgo más concorde con las necesidades de la incipiente vida nacional. Esta tarea no podía encomendarse solamente a los pocos elementos criollos disponibles; Rivadavia llamó a colaborar en su gran empresa civilizadora un grupo de personalidades extranjeras, que si bien no siempre colmaron las esperanzas concebidas, contribuyeron, sin embargo, de la manera más eficaz, a divulgar un criterio científico más amplio y libre. Así, al lado de Avelino Díaz y de Manuel Moreno, aparecen los nombres de Senillosa, Bonpland, Messotti, de Angelis, Mora y otros de menor volumen. *La abeja argentina* es, entre nosotros, un testimonio apreciable de aquel despertar a una nueva vida, que si fué efímera, no fué estéril. La íntima e indisoluble conexión del pensamiento nacional con las manifestaciones más avanzadas del europeo data de esta época que abrió nuestro espíritu a todos los impulsos progresivos. A la precaria obra política de Rivadavia, sobrevive imperecedera esta acción intelectual, pese a las inevitables regresiones con que, demasiado pronto, hemos de tropezar.

La cátedra de filosofía en la nueva universidad llamóse de Ideología y fué confiada al doctor Manuel Fernández Agüero, presbítero español, que ya antes de la revolución había dictado la misma materia en el Colegio San Carlos. El prolongado ocio impuesto por la interrupción de la enseñanza habíalo empleado en familiarizarse con la filosofía francesa, que, con mengua de sus viejas concepciones escolásticas, acabó por abrazar con el fervor de los neófitos.

En 1824 publicó la primera parte de sus *Principios de ideología elemental abstractiva y oratoria*. El libro, que era un resumen de las lecciones de clase, provocó enojo y la indignación del rector, doctor Sáenz, que por su propia autoridad mandó clausurar el aula y suspender en sus funciones al profesor. El gobierno anuló inmediatamente estas medidas y el doctor Agüero pudo continuar en su cátedra hasta el año 1828, en que juzgó oportuno retirarse.

En efecto, Fernández Agüero, curado de los filósofos dogmatizantes que por tanto tiempo habían imperado en nuestros liceos, reniega

de la jerga escolástica, que ha llegado hasta atormentar su memoria, pues su fruto se reducía a eternizar las disputas, sistematizar la mala fe en la investigación de la verdad y esclavizar la razón bajo el imperio de una teología intolerante, producto de siglos tenebrosos. «Ni la religión misma, so cuyo pretexto ha gemido en los calabozos, en los hierros y en las hogueras, debe escapar al severo examen de la razón».

Pero el viejo docente, a pesar de sus protestas, recae en sus hábitos inveterados. Expone en un primer curso la lógica formal con todas las sutilezas escolásticas y polemiza contra Destutt, que había desconocido la importancia de este estudio previo para la ideología. Luego, en su segundo curso, enseña los elementos de las teorías sensualistas de acuerdo con Destutt, pero si bien dice de la metafísica que no es una ciencia abstracta sino abstractiva, no desaprovecha la ocasión de dilucidar cuestiones ontológicas y sobre todo, teológicas, con un radicalismo sorprendente. Al hablar de la naturaleza del alma se transparente su credo materialista y en materia ética recomienda a los jóvenes la lectura asidua de la «moral universal del barón de Holvach».

A Jesús, cuya divinidad ha sido decretada arbitrariamente por el concilio de Nicea, le llama solamente el filósofo de Nazaret y le equipara a Sócrates y Confucio.

El cristianismo se halla convertido en un culto más parecido al de los gentiles que al encomendado por el divino maestro, ya sea mirado por su mera exterioridad, ya por su brillo, lujo y ostentación femenil y teatral.

«El poder papal es contrario al espíritu del evangelio», y desde la cátedra este heterodoxo apoya a su gobierno regalista, pues «deducimos en último resultado que el ejercicio del culto externo no es un deber religioso, sino civil y político, hasta cierto punto. Toca, por lo tanto, a la autoridad pública, al gobierno de cada país, modificarle, dirigirle al bien de los súbditos».

Todas estas herejías pudieron imprimirse en el Buenos Aires emancipado de la tutela española. Al fin, honra a la época que este fraile escapara con vida.

La medida gubernativa que con más violencia perturbó los ánimos fué el proyecto de reforma eclesiástica, que, con algunas atenuaciones, sancionó la legislatura el 20 de diciembre de 1821. Por esta ley se suprime el fuero personal del clero, se convierte el Seminario conciliar en un colegio del Estado, se organiza el cuerpo capitular o senado del clero, se cierran las casas de los regulares Betlemitas, las menores de las demás órdenes existentes y las que tengan menos de dieciséis religiosos, se prohíbe profesar antes de los 25 años, se desconoce la autoridad de los provinciales, se declara propiedad del Estado los bienes de las órdenes suprimidas y se encomienda al gobernador del obispado en sede vacante que, hasta tanto las circunstancias políticas permitan tratar libremente con la cabeza visible de la iglesia católica, use de sus

facultades extraordinarias y provea lo conveniente a la conservación de la disciplina en los conventos.

Una intensa y prolongada agitación, que desde la polémica periodística hubo de llegar hasta la resistencia y represión armada, procedió y siguió a la sanción de estas medidas con las cuales la autoridad civil se arroga el dominio directo sobre la iglesia nacional, de acuerdo con las doctrinas más extremas del regalismo español, arma jurídica puesta al servicio de las ideas revolucionarias.

Con infatigable valentía sostiene Juan Cruz Varela en la prensa la política de Rivadavia, y se esfuerza, no siempre con éxito, por mantener el debate a cierta altura. Se desempeña con talento y eficacia, pero en el fondo su posición es débil, porque tiene que rehuir las cuestiones doctrinarias y velar con reservas mentales su pensamiento íntimo. Consideraciones oportunistas le obligan a callar los verdaderos propósitos de la acción gubernativa, le impiden referirse a la fuente genuina de sus principios y colocar la controversia en el terreno filosófico.

Así ésta se achata y degenera o en una diatriba contra frailes y monjes o en un alegato fastidioso con citas de canonistas y legistas. Menos mal cuando se apela a la autoridad del viejo campeón del regalismo don Melchor de Cacanaz, pero los corifeos de la Enciclopedia no se mentan, por más que su espíritu acompañe sin cesar al periodista.

De vez en cuando, asimismo, su pluma lo traiciona. «Realizado el primer objeto de la revolución, la independencia —exclama— es necesario realizar el otro, que es destruir la organización colonial y corrompida de la España, substituyéndole otra acomodada, no sólo a las necesidades de los pueblos, sino también el espíritu preponderante en el siglo de nuestras libertades». «Vemos felizmente sacudida aquella indigna timidez que devoraba nuestros pechos; se escucha ya el clamor incesante de la filosofía; es, pues, necesario hablar ante el pueblo de un modo consecuente». No tarda, empero, en protestar contra las insinuaciones de los adversarios, que le suponen enemigo de la religión, cuando tan sólo combate los abusos de algunos clérigos, precisamente con el objeto de conservar aquélla en su pureza. «Abisma —dice— ver el descaro con que los hipócritas nos censuran de irreligiosos». «Los fanáticos tomando en boca la religión, se desatan como energúmenos y nos tratan de heresiarcas y filósofos». En prosa y en verso devuelve luego los ataques, «de aquéllos que subsisten sin dinero y se propagan sin mujeres».

En realidad, a fray Cayetano Rodríguez le sobraba razón cuando escribía que «las corruptelas y abusos del Estado eclesiástico que les asustan, al mismo tiempo les halagan, porque en ellos encuentran el pábulo al deseo, no de mejoramiento, sino de destrucción». «Tal es el clamor —agrega— de los zelosos, jansenistas, la secta más encapotada y peligrosa, que ha infestado el campo de la Iglesia».

La palabra mesurada de fray Cayetano era más de temer que las

vociferaciones de otros; y así se explica que la recoja el mismo Rivadavia, para contestarle con acritud desde los escaños ministeriales de la Sala de Representantes: «Corre en el público un papel dado a luz por un regular, que ha sido el primero en introducir la anarquía en el claustro, que no ha trepido en ocurrir al gobierno para anular un capítulo provincial, y que habiendo obtenido el triunfo, ha pasado tranquilo doce años, sin acordarse del papa, ni de la excomunión».

Animación dióle a la contienda el arrojado del padre Castañeda, temperamento de polemista malicioso, dueño de un estilo vivaz y personal, que aturde a los adversarios con la facundia inagotable de sus panfletos y periódicos agresivos, procaces sí, pero rebosantes de travesura y de humorismo espontáneo. Si no era grande el caudal de sus ideas, ajustadas al estrecho molde escolástico, y carecía de la postura solemne, que suple la deficiencia, disponía, en cambio, de una dialéctica acerada e hiriente y en su propaganda unía al desinterés del bohemio el fervor del apóstol. Su credo filosófico y político alguna vez también lo expone en renglones rimados, inferiores por cierto a la prosa, tan rica de giros extraños y felices, con que fustiga a «Los gobiernos arbitrarios, que no han llegado a ser hebdomadarios».

¿Hasta cuándo provincias desunidas
 Habéis de andar perdidas
 Siguiendo a Juan Santiago, el ginebrino?
 Buscad mejor destino
 En esos documentos
 Que se encuentran en ambos testamentos.
 Y para huir de males
 Renunciad a los pactos sociales
 Que no están, por lo visto,
 En la ley de Moisés, ni Jesucristo.

El gobierno liberal impuso silencio al molesto fraile y llevó adelante su obra. La necesidad de la reforma eclesiástica era tan evidente, el relajamiento de la disciplina en el clero regular y seglar, los desórdenes en los conventos que habían llegado hasta el crimen, la imponían de un modo ineludible y la controversia sobre la competencia de la autoridad civil en ausencia de otra más legítima, no podía apasionar los ánimos tanto más cuanto estas medidas se encuadraban dentro de una serie de análogas, destinadas a reformar y encarrilar toda la administración del Estado. El provisor del obispado don Mariano Medrano, que en una representación a la sala formuló reparos contra la ley en trámite, fué destituido inmediatamente y reemplazado por el deán Zavaleta. No existía, por otra parte, una fuerza política que hubiera podido asumir la defensa de la causa católica; los clérigos y directoriales que con el doctor Tagle por jefe y al grito de «¡Viva la religión, mueran los herejes!», realizaron, después de larga conspiración, el movimiento armado del 19 de marzo de 1823, fueron dominados fácilmente. Es interesante recordar, de paso, que el candidato a gobernador

de este motín clerical se supone haber sido don Cornelio Saavedra, hecho que arroja una luz retrospectiva sobre las disidencias de la Primera Junta.

La reacción religiosa no podía triunfar sino a la sombra de alguno de los partidos militantes; los restos desquiciados del partido directorial, empero, por su desprestigio y el unitario por su orientación liberal, no se prestaban a este objeto. En el horizonte asoma el único capaz de hacerlo y, efectivamente, alza contra la presidencia de Rivadavia su bandera con el lema: **Religión o muerte**. Fingido o sincero, este interés religioso a los caudillos no se les hubiera ocurrido invocarlo, si no hubiera respondido, como los otros postulados del credo federal, al instinto de las masas, tanto en el interior como en Buenos Aires.

Aquí el problema urgente es proveer de titular a la sede vacante desde la muerte del obispo en 1812. Para esto era necesario restablecer las relaciones con la Santa Sede; para ello, a su vez, era preciso resolver la cuestión del patronato nacional.

El congreso, en 1819, «en uso de la equipeya que impera en el orden presente», había dictado las medidas necesarias para el régimen de la Iglesia, hasta tanto se restablecieran las comunicaciones con la silla apostólica, con independencia de toda autoridad extraña; en el fondo no hacía sino confirmar disposiciones de la Asamblea del año 13.

Por su parte, la Santa Sede, inclinada a no herir los intereses de la metrópoli, absteníase cuidadosamente de tomar relación con los gobiernos revolucionarios. No podía prolongar, sin embargo, esta actitud, cuando ya de hecho se desvanecía la esperanza de restablecer el dominio español. En 1824 envió en misión especial al vicario apostólico, monseñor Juan Muzzi, y en su séquito a un joven sacerdote, que debía ser conocido más tarde con el nombre de Pío IX. Venía ante todo con el propósito de informarse del estado de la Iglesia en la América del Sur, pero, al mismo tiempo, con poderes suficientes para adoptar las providencias oportunas. Sin reanudar las relaciones oficiales con el gobierno, que ante todo exigía el reconocimiento de la independencia y del ejercicio del patronato, y no le permitió a monseñor Muzzi ni el desempeño de sus funciones religiosas, éste se preocupó de regularizar la situación de la diócesis y nombró, el 5 de febrero de 1825, delegado apostólico precisamente al doctor Mariano Medrano, el provisor destituido. Le concede todas las facultades de que goza el vicario capitular en sede vacante, no obstante cualquier cosa en contrario, aunque al mismo tiempo le exhorta «a que use muy cautelosamente y con prudencia de esta facultad».

Era un nombramiento clandestino, que no podía surtir sino efectos reservados; oficialmente el doctor Zavaleta continuaba al frente de la diócesis. Las perturbaciones ocasionadas por este cisma insidioso se conciben sin esfuerzo.

Luego se inicia, tras de telones, una campaña activa con el objeto

de restaurar la autoridad episcopal en la persona del doctor Mariano Medrano, que se complica con la lucha política de la época, a la espera del momento propicio. Los documentos oficiales que la transparentan no son sino incidentes ostensibles de este proceso oculto, cuya historia real requeriría un conocimiento íntimo de la crónica de los estrados.

El régimen presidencial y la aventura unitaria habían fracasado, cuando el gobierno del general Viamonte, a pesar de su carácter provisorio, se dirigió, después de la revolución de mayo por primera vez, al papa, y luego de mencionar los males que ocasiona la falta de diocesanos, de lamentar la interrupción de las comunicaciones y de protestar de su sumisión católica a la autoridad de la Santa Sede, solicita la designación de un obispo, si no con jurisdicción ordinaria, al menos, con título de *in partibus infidelium*, pero autorizado competentemente para reformar, reparar y revalidar lo que sea conveniente y no esté en contradicción con las leyes vigentes en este país. Al efecto, propone, en primer lugar, al deán Zavaleta y en segundo al doctor Medrano, a quien ya designa con el título, antes desconocido, de delegado apostólico.

La contestación de la curia encontró en el gobierno al general Rosas, en su primer período; es una cultísima insolencia diplomática. El papa expresa que, condolido de la situación de estos países, por iniciativa propia ha nombrado obispo al doctor Medrano con amplias facultades y se felicita de haber prevenido, por inspiración divina, los deseos manifestados posteriormente por el señor gobernador. En efecto: la bula de la institución del obispo de Aulón, título discernido al prelado, ha sido adrede antedatada con fecha 7 de octubre de 1829, porque la nota del general Viamonte, expedida en Buenos Aires, llevaba la de 8 del mismo mes. Se comprende y aprecia la ironía con que el fiscal del Estado, al comentar el caso, comprueba «que antes de la recomendación del gobierno, eran conocidos ya de Su Santidad los méritos del señor Medrano».

Por otro breve, y siempre por autoridad propia de la Sede apostólica, el obispo de Aulón queda encargado como vicario del gobierno de la diócesis, y en 1830 se presentó en solicitud del exequátur «para poder dar principio a las altas funciones de mi cargo».

A pesar de la oposición del fiscal doctor Agrelo, el gobierno provee de acuerdo, en un decreto redactado por el doctor Tomás M. de Anchorena, a la sazón ministro de gobierno, completamente ganado a la causa clerical. La doctrina del patronato, mantenida hasta entonces por todos los gobiernos que se habían sucedido desde el año 10, es desahuciada, pues considera «que esta provincia no puede regirse actualmente por las antiguas leyes españolas, sino por principios generales aplicados a circunstancias particulares, ya por la diferente posición política en que se halla esta diócesis, dividido como está su territorio entre cinco gobiernos soberanos e independientes, ya porque esta provincia no tiene

los títulos especiales, que favorecían a los reyes de España relativamente al patronazgo que ejercían en las Américas, y ya porque dicho patronazgo es inajenable, de modo que no puede salir ni en todo, ni en parte de la corona de España».

A pesar de esta capitulación lisa y llana el debate había de renovarse, con motivo de la promoción del doctor Medrano a obispo titular de Buenos Aires y nuevo nombramiento de obispo de Aulón en favor del doctor Escalada, sin previa presentación del gobierno y según el tenor de las bulas, por la sola y exclusiva autoridad del papa. Tocó la tramitación de este asunto al segundo gobierno del general Viamonte, que tenía por ministro al doctor García, coautor de la reforma eclesiástica. El doctor Agrelo pudo imaginar un momento que sus incisivas vistas fiscales determinarían la denegación del exequátur, pero aquel gobierno vacilante prefirió ocurrir al recurso de todos los poderes débiles y descargar su responsabilidad sobre una junta de notables.

A esta circunstancia debemos una serie de veintiséis dictámenes, firmados por los miembros más conspicuos del foro y del clero porteño, en general, trabajos de honesta medianía que repiten la trillada argumentación jurídica, sin aportar un pensamiento original, algunos difusos y poco precisos. Si bien con reticencias y salvedades, la mayoría, aun entre los clérigos, se inclina a la doctrina regalista que entiende como una expresión del sentimiento patrio, pero ninguno exterioriza motivos antirreligiosos y ninguno, tampoco, pretende que se desconozca la investidura de monseñor Medrano.

Una posición propia ocupa en su dictamen, claro y concluyente, el doctor Dalmacio Vélez Sársfield, al encarar el tema no tanto como un caso de derecho abstracto, sino como un problema político, que reclama una solución concreta. «Las creencias religiosas —dice—, los modos de dar culto a la divinidad, la salvación de las almas son objetos muy extraños del gobierno civil». «Este derecho del patronato no es cosa determinada ni esencial en la constitución de los gobiernos». No obstante, «la certeza de un principio, no es la suficiente regla de conducta para un gobierno». Opina que se debe celebrar un concordato y entretanto mantener con rigor el principio del patronato en defensa de los derechos públicos y por ser ésta la voluntad nacional, manifestada en los diversos congresos generales. Aborda luego el caso especial del doctor Medrano y aconseja recibirle como obispo titular, pues, sin duda, ha de respetar el patronato y obligarse por juramento. Los alardes de la Santa Sede son «puramente curiales». Todo este dictamen respira la libertad de espíritu de un criterio superior, pero aislado en un ambiente extraño.

La tesis opuesta es sostenida por una minoría, de la que forma parte el doctor Felipe Arana con un extenso trabajo, muy mesurado; niega la subsistencia del patronato, como que no puede derivarse de los derechos de la metrópoli ni es un corolario de la soberanía na-

cional, si bien debemos aspirar a obtenerlo por negociaciones con la Santa Sede. El doctor Tomás de Anchorena emite ideas análogas y las apoya con sólidas razones, pero con apasionamiento; es el único que emplea el tono de la polémica agresiva y devuelve anteriores ataques del que llama «fiscal desvergonzado y atrevido».

El gobierno, con las reservas necesarias, concedió el pase a las bulas del titular y retuvo la del doctor Escalada, que suplica de la resolución y así proporciona al doctor Agrelo la oportunidad de evacuar su último informe. El irreductible jacobino esgrime una vez más su dialéctica con la saña de quien presiente perdida su posición y abruma al reverendo prelado con las citas latinas más irreverentes. Fué en vano; el 13 de abril de 1835 asciende al gobierno con la suma del poder público el general Rosas y al día siguiente destituye al fiscal; un mes después otorga sin reserva alguna el pase a la bula del obispo de Aulón. El consorcio del absolutismo con la Iglesia se volvía a celebrar; la contrarrevolución queda realizada y a poco andar, como una sanción simbólica, sesenta y nueve años después de su expulsión, retornan al país los regulares jesuitas.

Estos antecedentes, sin embargo, no impidieron al general Rosas ejercer una superintendencia estrecha sobre las autoridades eclesiásticas, no sólo de la provincia sino de la República. Por decreto del año 37 establece la necesidad del exequátur para todas las bulas, breves y rescriptos pontificios, y al obispo de Cuyo, doctor Quiroga Sarmiento, le prescribe para su instalación un juramento de genuino corte federal, todo, es cierto, sin mencionar el patronato, pero en uso de las atribuciones del encargado de las relaciones exteriores. Ajeno, probablemente, el general Rosas a la cuestión doctrinaria, procedió como mejor convenía a sus intereses políticos, primero, y luego al prestigio de la autoridad nacional.

Una de las víctimas del nuevo régimen fué la universidad rivadaviana.

A fines de 1835 se circunscribe la educación de la juventud, que ha de ser *moral y religiosa*, a sólo los preparativos para los estudios de jurisprudencia y medicina. Con este motivo se suprime, con las cátedras de francés y de inglés, también la de física; los aparatos del gabinete, con otros muebles y utensilios, se mandaron entregar más tarde en calidad de *trastos* a la Compañía de Jesús, autorizada para instalar una semiuniversidad. Por fin, después del decreto de abril de 1838, que suprime toda subvención oficial y el sueldo de los profesores, las dos facultades superiores a duras penas consiguieron arrastrar una existencia lánguida. El departamento de estudios preparatorios casi se disuelve y la enseñanza secundaria pasa a los colegios religiosos o particulares.

En medio de esta desolación continúa el doctor Diego Alcorta imperturbable, dictando su curso de filosofía, como maestro, médico y

hombre, rodeado de un respeto que le hacía intangible a las acechanzas de la época aciaga. El curso de filosofía del doctor Alcorta ha sido objeto de un estudio magistral y no hay para qué intentarlo de nuevo con menor autoridad (1). Diremos lo más esencial.

Alcorta, que había escuchado a Lafinur, era, ante todo, discípulo de Condillac; lo completa con Cabanís, cuya tendencia fisiológica debía atraerle como médico y alienista. Se distingue de sus antecesores en la cátedra por su concepto mucho más claro de las ideas que profesa y por mayor consecuencia lógica, pues se abstiene de agregarles desarrollos incoherentes. Su exposición concisa evita las divagaciones y la polémica y ningún alarde sectario altera su ecuanimidad.

Sin reticencias afirma su posición: «la palabra filosofía no puede determinar otra cosa que el estudio del *entendimiento* humano y sus procederes. No se busquen, pues, en nuestro curso las cuestiones de una alta filosofía.»

«La naturaleza y sus misterios, la esencia de las cosas y las causas más ocultas son las cosas que se propone alcanzar una filosofía sublime y ambiciosa. Nosotros, poco inquietos por lo que no alcanzamos, pero ansiosos por lo que podemos comprender, proporcionaremos nuestras investigaciones a la debilidad de nuestra razón; y mucho habremos conseguido si preparamos bien la inteligencia a los conocimientos especiales con ideas claras y metódicas, y no la confundimos con palabras vacías y sin sentido».

Lo dice y lo cumple. En la estructura del cuerpo humano y sobre todo en los órganos de los sentidos señala las condiciones fisiológicas de la actividad psíquica, sin discutir ninguna cuestión ontológica. Las sensaciones son la fuente única de nuestro conocimiento y para nada le preocupan las consecuencias realistas o idealistas de este modo de ver. Desarrolla las fases del proceso psicológico, ajeno a todo propósito que no sea la observación práctica de un hecho natural.

Solamente al llegar al problema ético se levanta un momento a otras esferas, pues le interesa salvar los valores morales, aunque perezca el sistema: «Hay mérito y demérito en nuestras acciones. Este principio que nadie puede negar, cualesquiera que sean sus opiniones fisiológicas, supone la conciencia de la libertad moral en el hombre. Esta es, para nosotros, una verdad de sentimiento, de la que estamos seguros por experiencia propia y que, como un sentimiento simple, no puede ni necesita definirse». Se diría que la estatua de Condillac hubiera dado un brinco.

Pero en seguida no más vuelve a sus cabales. Estudia las influencias que determinan nuestras modalidades individuales y enumera la organización física —con el ambiente—, la educación, el hábito y el ejemplo. Si la ortodoxia de la escuela lo hubiese permitido, podía

(1) GROUSSAC.

haber mencionado también la personalidad propia, que con energía espontánea se impone al medio, no para recibir, sino para ejercer una influencia. Por mucho que las corrientes divergentes de la vida distanciaran a los alumnos de Alcorta, el recuerdo de su amable y armónica personalidad, que les había revelado un concepto más alto, más amplio de la vida, persistió en todos con igual cariño.

Vinculó en su enseñanza las tradiciones mejores del siglo XVIII con la evolución positiva que no había de alcanzar, pero hacia la cual encaminó a una generación llamada a probarnos que la intelectualidad argentina nunca retornaría a la estrechez colonial.

En el movimiento que estudiamos, tanto en el resurgir de los sentimientos religiosos, como en la persistencia de los principios filosóficos, sorprende no hallar hasta aquí rastro alguno de las nuevas orientaciones que predominan en el antiguo continente. Nuestros clericales aparentan ignorar que en la Francia revolucionaria ha renacido de modo imprevisto el catolicismo, servido por mentalidades robustas que, ajenas a la escolástica, defienden con nuevas armas la vieja causa. Alcorta, a su vez, no sospecha que desde la Sorbona, como un pontífice laico, Cousin vuelve por los fueros de la metafísica y del espiritualismo y con latitudinario eclecticismo toma los argumentos donde los halla, para revestirlos con su retórica persuasiva. Qué, si ni los poetas de la *Lira argentina* han escuchado el rumor de las nuevas melodías, que se desbordan en formas extrañas, impropias ya para cantar «las obras hidráulicas del excelentísimo gobierno». Pero al fin, el joven Echeverría, a quien todo le sea perdonado por intercesión de *La Cautiva*, regresa a la patria con el anuncio del nuevo evangelio. Este, si demora en llegar, en cambio fuertemente se arraiga.

El romanticismo fué un estado de ánimo universal; se inicia a mediados del siglo XVIII y se desvanece a mediados del siglo XIX, por cierto sin delimitaciones bruscas. La manera más fácil de caracterizarle es quizás por contraste con la época que le precede y con la que sigue. Con respecto al siglo XVIII constituye una reacción contra el intelectualismo puro de la Enciclopedia, una descalificación de la razón y del racionalismo, incapaces, a pesar de inauditos esfuerzos, de solucionar los últimos problemas y satisfacer las necesidades inextinguibles del alma humana. De las corrientes que prevalecen en la segunda mitad del siglo XIX se distingue por su desvío de los intereses materiales y de la civilización utilitaria.

Posee, asimismo, rasgos propios. Abriga, en primer lugar, un sentimiento de intensidad mística, que determina el retorno a las concepciones religiosas y dogmáticas y a especulaciones metafísicas. Luego ese sentimiento se traduce en el culto de la humanidad, de la nacionalidad, de la patria, de la casta o de la comunidad política y reviste las formas de una exaltación fanática. En la literatura se manifiesta en un lirismo, según el caso sentido o sentimental, siempre emocionado,

que tiende a hacer de los impulsos afectivos una ley superior a todos los convencionalismos históricos o sociales. Casi enfermiza se vuelve esta sensibilidad frente a los problemas de la vida y nadie como el romántico ha padecido el dolor de la existencia y el tedio de lo existente. De ahí surge, a la vez, el pesimismo que reniega del presente, y el amor a la utopía, que se complace en vagas añoranzas y reconstruye la edad clásica de una supuesta democracia ateniense iluminada por el arte y la sabiduría o, con preferencia, una edad media idealizada, creyente y caballeresca, unida por la fe católica y la autoridad del pontífice. La idealización se aplica aun a hechos recientes y circunda con su aureola la leyenda imperial o la hecatombe de los girondinos, o la revolución de Mayo.

No siempre, empero, la utopía es retrospectiva; alguna vez se ubica en el porvenir; entonces surgen las visiones de una humanidad más perfecta, de una patria más grande y más libre o de una organización social más justa. El mismo sentimiento inspira la compasión con la suerte de los desheredados, los miserables, los débiles, para quienes el régimen legal no representa sino opresión y explotación; se especializa con la suerte desdichada de la mujer, sueña con la reforma de instituciones seculares y, por fin, se abstrae en la contemplación del alma colectiva, estudia las tradiciones populares, investiga los orígenes y sospecha que la historia es un proceso continuo que liga el pasado al presente y los muertos a los vivos.

Pero este cuadro en realidad resulta de líneas demasiado nítidas. Todas estas tendencias no son para el romántico ideas claras ni propósitos concretos; hay que imaginarlas difundidas en un ambiente incierto, con sentimientos y presentimientos indecisos, a veces incoherentes, que se satisfacen con el arrebatado inspirado, la declamación retórica, la divagación doctrinaria, el gesto patético. Ninguna época imaginó mayores proyectos y empresas, ninguna realizó menos. Fué necesario que surgiera una generación menos soñadora, que templada en la adversidad, en el ostracismo, en la brega diaria, afrontara con criterio práctico y, sobre todo, con voluntad enérgica, la tarea del momento, para llevarla a término no en los dominios fantásticos de la imaginación, sino dentro de las realidades y posibilidades precarias y contingentes de la acción viable.

Sin duda al calor del sentimiento romántico se incubaron ideas fecundas, que más tarde tendieron a ser un hecho, pero también nació un semillero de frases, huecas unas, anticipaciones prematuras otras, que trabaron toda la acción del siglo XIX, y en parte aún pesan sobre nosotros, como una tara congénita.

No hemos de desconocer, sin embargo, que el romanticismo asumía caracteres de particular nobleza en sus altos representantes, que se imponían por el culto austero de sus ideales y seducían por el desdén hidalgo de los intereses pequeños y rastreros. Bastaría recordar los

últimos románticos, que aún hemos visto cruzar por nuestras calles: el poeta de larga cabellera y poblada barba, envuelto en su amplio gabán y con desmesurado calabrés; el prócer provector que aún cubría con el amado chambergo las ralas guedejas intonsuradas; el periodista gentil, que en su porte parecía un caballero andante y soñaba con una patria más grande que la que fué su cuna.

Pero en la gran mayoría, sobre todo en el período histórico que estudiamos, el alarde de grandes sentimientos solamente oculta la impotencia y la ineptitud. El romanticismo sin el sentido de la realidad, ofuscado por prejuicios subjetivos, desconoce los hechos o no advierte la desproporción entre los medios y el fin.

Es así como, a despecho de ideales elevados y de sacrificios cruentos, se destaca luego su fase cómica; las actitudes proféticas, los conciliábulos tenebrosos, los juramentos solemnes, la conspiración sigilosa, las exterioridades llamativas, las divisas, los distintivos y lo peor, las hipérboles falaces, que envilecen el idioma y así sirven para una proclama épica, como para una protesta de fino amor y respeto, hasta que se pierde toda noción del valor de las palabras. Y digamos que felizmente, porque eso nos exime de tomar, no al pie de la letra, siquiera en serio, la balumba de acusaciones y denuestos que suelen prodigarse los adversarios.

Conviene señalar también la causa de la intolerancia brutal que en todas partes caracteriza a la época. En un medio intelectual la divergencia de juicio se presenta como un error, que sólo permite dudar de las entendederas del contrario, pero cuando la divergencia radica en sentimientos y afectos opuestos, entonces el contrario es un perverso, un sujeto moralmente despreciable, a quien no ampara ninguna consideración humana. La intransigencia es una virtud romántica, y armada de la autoridad política se convierte en despotismo.

El romanticismo ha dejado su huella más profunda en la poesía y en la música de la época, medios más adecuados para expresar los estados de ánimo que las artes plásticas. Del dominio de las ciencias exactas y naturales queda excluído forzosamente, pero sobre las ciencias históricas y morales ha ejercido poderosa influencia, unas veces para desviarlas del estudio prosaico de los hechos y someterlas a pre-conceptos místicos, dogmáticos o doctrinarios, otras para infiltrarles un intenso sentimiento religioso, humanitario, nacional o social. El énfasis con que en el *Dogma socialista* de Echeverría se exponen las ideas sobre la organización política y que es un remedo de *Las palabras de un creyente*, es un caso típico, aunque extremo, de esta manera de encarar asuntos de orden público. Ni los representantes de las tendencias más avanzadas se substraen a esta influencia, como ocurre, por ejemplo, en la obra de Mazzini, tan impregnada de misticismo, y en general la de todos sus militantes. Son ejemplos Lamennais, Gioberti, Mickiewicz, Donoso Cortés, los sansimonianos, etcétera. La asociación de Mayo se

constituyó en solemne tenida con el juramento de la *Joven Italia* (1).

Intelectualizar el sentimiento romántico es el propósito de la filosofía de la época, que en toda la Europa occidental presenta un carácter de franca oposición a las ideas del siglo XVIII. Como siempre, la iniciativa parte de Inglaterra. Después de dos siglos de desarrollo lógico, la escuela empírica termina en el despiadado escepticismo de Hume, que demuestra la falacia de los conceptos más fundamentales y, de consiguiente, la imposibilidad de llegar al conocimiento de la verdad. Contra esta conclusión desoladora se levanta la escuela escocesa que, con criterio socrático, afirma la existencia de verdades de sentido común, que no necesitan ser demostradas por ser evidentes y constituir convicciones comunes a la especie humana. Aunque así abre de nuevo una puerta a los conceptos metafísicos, no hace mayor uso de ella y se dedica con preferencia a las investigaciones psicológicas. No se aparta, pues, mucho de la tradición filosófica inglesa y fácilmente se eslabona luego con las tendencias del agnosticismo moderno.

No así la filosofía alemana, que en su reacción contra el criticismo kantiano se extravía en la especulación metafísica más desesperada. A fines del siglo XVIII, al analizar las conclusiones del empirismo y del racionalismo, Kant establece la imposibilidad de todo conocimiento trascendente por ser incognoscible la esencia de las cosas. Pero la obra del «gran demoleedor» no es puramente negativa como la de Hume; no ignora la necesidad práctica de la metafísica, porque la experimenta en su propio espíritu y así deja a sus sucesores elementos que utilizaron, no para continuar su doctrina positiva sino para desvirtuarla. Su idealismo relativo se convierte en idealismo absoluto, su rigorismo ético en ley del universo, el proceso cósmico en un proceso psíquico y la naturaleza íntima del nóumeno queda revelada ante los ojos atónitos de los contemporáneos.

En una serie de sistemas, no concordantes, desarrolla el pensamiento alemán esta filosofía romántica, que desdeña la experiencia, desconfía de la razón y pretende apoyar sus intuiciones estéticas o intelectuales en los sentimientos espontáneos del alma.

El único del grupo que intenta ser lógico, el único, también, que ofrece una influencia que nos interesa, Hegel, naturalmente construye para su uso una lógica romántica. En efecto, niega nada menos que el axioma fundamental de la lógica aristotélica, que establece la rigidez inconciliable de los conceptos opuestos, y afirma que los dos términos de todo dilema coinciden en una síntesis superior, a favor de un proceso dialéctico que, por último, salva hasta la antinomia del ser y del no ser en la idea suprema, que no es sino el flujo perpetuo de la

(1) En realidad *Joven Europa*. Véase, con respecto a la Asociación de Mayo y sus antecedentes, la nueva edición crítica y documentada del *Dogma socialista*, realizada por la Universidad nacional de La Plata. (Nota de los editores).

actividad creadora, el devenir eterno, que se despeña al través de la conciencia humana y forja al mundo fenomenal.

Vuelve a aparecer aquí como principio filosófico el fecundo concepto de la evolución, no desconocido ni de los antiguos ni de los místicos, pero ignorado de la escolástica, y nuevo en la filosofía moderna, a pesar de que su aplicación práctica ya contaba con numerosos ejemplos. Laplace lo había empleado para explicar la génesis de nuestro sistema solar; Lamarck, para exponer su teoría sobre el desarrollo de las especies; pero precisamente la ciencia francesa se negó a aceptar este criterio y dió la razón a Cuvier, quien probablemente tenía a la vista los absurdos de una titulada filosofía natural, que hacía estragos en Alemania y con la cual no quería complicarse.

En cambio, la doctrina de Hegel vino a robustecer e intensificar las aplicaciones del principio de la evolución, que también en Alemania, pero con acierto, se habían hecho a las ciencias del espíritu.

Las investigaciones filológicas e históricas se emanciparon de la rutina secular. Los fenómenos políticos y sociales, contemplados desde un punto de vista genético, se encuadraron dentro del desarrollo progresivo de la humanidad y así surgió en las ciencias jurídicas la escuela histórica, con la tendencia de quitar al derecho su carácter abstracto y normativo y convertirlo en una expresión de la autoevolución de fuerzas vivas, cuya acción propia no es posible modificar arbitraria o artificialmente.

Fué Savigny, si no el fundador, el representante más ilustre de la escuela histórica, y su conocido opúsculo sobre la capacidad de legislar, llega a la conclusión que no debemos interrumpir el desarrollo natural del derecho con tentativas de codificarlo. La incorporación del concepto de la evolución al caudal de ideas del siglo pasado ha sido de importancia culminante y esta conquista perdurable del romanticismo le liga al desarrollo ulterior de la filosofía positiva. Por el vehículo de la literatura francesa estas teorías llegan hasta nosotros junto con las influencias literarias del romanticismo, y no tardaremos en comprobar su presencia.

En Francia la reacción contra el siglo de la Enciclopedia se bifurcó en un movimiento filosófico y otro religioso. La filosofía es la expresión de los espíritus que no podían refugiarse lisa y llanamente en el regazo de la fe y satisfacían sus anhelos en la renovada especulación metafísica.

Algunos de los hombres del siglo XVIII reflejan en sus propias opiniones esta mutación, como Maine de Birán, que empieza con la ideología y termina en plena metafísica; Royer-Collard y Jouffroy persisten en los estudios psicológicos, no sin referirse a la escuela escocesa y apartarse definitivamente de la tradición de Condillac. El jefe del eclecticismo espiritualista es, empero, Cousin; la escasa importancia que conserva para la posteridad no amengua la enorme influencia que en su tiempo ejerció en Francia y en los países sometidos a

la influencia del pensamiento francés, entre los cuales cuenta en adelante el nuestro.

Desprovista de originalidad, la filosofía de Cousin combina a Descartes con Platón, a Leibniz con Hegel, y arriba no a conclusiones precisamente, sino a impresiones, insinuaciones, sugerencias cuya vaguedad así comprende como excluye el panteísmo o el deísmo. Es el estudio de la historia de la filosofía su lado más fuerte y recoge y asocia con afán erudito la multiplicidad de las opiniones ajenas para suplir la ausencia de las propias. La estructura clara del idioma le simula una precisión aparente a estas divagaciones, que, ribeteadas con preceptos morales, seducen a los convencidos y se adaptan con su difluente plasticidad de modo admirable a los menesteres de la enseñanza oficial. En 1834 se intentó publicar en Buenos Aires una traducción del curso de filosofía de Cousin, pero no pasó de las dos primeras lecciones.

De otra talla son los intérpretes que encuentra el catolicismo francés, al renacer con un vigor que nadie hubiera sospechado en la época de Voltaire. El carácter romántico de este movimiento consiste en no ser un retorno a la escolástica, ni a la sistematización filosófica; es una afirmación directa de la fe revelada, según el caso con mayor o menor sentimentalismo. Chateaubriand, el precursor, en realidad no invoca en favor del cristianismo sino sus calidades estéticas. El conde De Maistre encuentra en la autoridad de la Iglesia el remedio a los males de la época. Bonald, más reflexivo, intenta una explicación racional de la transmisión de la verdad por la palabra, pero no tarda en perderse en un trinitarismo místico, aplicable a todos los órdenes de la actividad humana. Son éstos los representantes de la primera época de la restauración católica, legitimista y absolutista, a quienes siguen luego los voceros de una tendencia popular, que sueña en reconciliar la libertad con la fe, la democracia con el catolicismo. Es Lamennais que acaba por separarse de la iglesia y Montalembert que acaba por someterse con melancólica resignación.

Estas corrientes parecieron un momento bastante poderosas para modificar la vetusta tradición escolástica de la iglesia oficial, que por intermedio de ellas habría podido ponerse en contacto con las aspiraciones del siglo. Aun en España determinaron tentativas como la de Balmes y la de Donoso Cortés, con el propósito de dotar a la filosofía religiosa de fundamentos nuevos. En realidad, apenas conmovieron la orientación secular que halla su expresión incommovible en el Aquinense, y el episodio del catolicismo romántico termina con el arrepentimiento del papa, que por un instante fué revolucionario.

La influencia de estas innovaciones llegó a hacerse sentir entre nosotros en una época posterior a la que ahora estudiamos. La reacción religiosa conservó aún por mucho tiempo su carácter rutinario y es una verdadera excepción el caso que refiere Avellaneda del padre Esquiú,

que en el colegio de Catamarca introdujo el texto d Balmes, no sin grave escándalo y resistencia de sus superiores, que le obligaron a traducirlo previamente al latín. Ello es una prueba de la tenacidad con que se conservan los textos escolásticos.

En efecto, aunque el romanticismo revistiera un carácter universal, los distintos medios étnicos y sociales se le asocian y lo complican con antecedentes y circunstancias locales que le dan distinto matiz. Véase en España, que ante el concepto de Europa pasaba por ser el país romántico por excelencia, porque aún sobrevivían allí, a juicio de los extraños, condiciones prerrevolucionarias.

¿Qué vemos en realidad? La falta de desarrollo de las fuerzas económicas, la ausencia del espíritu de empresa, el descuido de las riquezas naturales, la persistencia de hábitos primitivos y de costumbres ingenuas. En lugar de intereses preocupan al espíritu de la nación —y con profundo apasionamiento— cuestiones doctrinarias y dogmáticas, el ataque y la defensa de la religión, la controversia sobre la forma de gobierno, el choque entre una minoría ilustrada con ideas exóticas y una masa analfabeta, sujeta a sus instintos atávicos. Y ello se exterioriza en la lucha perpetua entre serviles y liberales, en ensayos constitucionales malogrados, en imposiciones del absolutismo, en revueltas con su represión sangrienta, en la ejecución de jefes y cabezallas, en la intervención del extranjero, en el antagonismo de las distintas regiones, en las matanzas que provoca la efervescencia de la plebe, en la impiedad con el vencido, por fin, en la guerra civil y sin cuartel que por siete años largos devasta al país, enconada y cruel hasta el punto de arcabucear rehenes y mujeres. Las atrocidades de nuestra guerra civil son un juego de niños si se las compara con los episodios contemporáneos de la guerra carlista en la madre patria.

Semejante desenfreno aún se agrava, porque en el afán de justificarse ante la conciencia moral, se supone al servicio de altos ideales religiosos o políticos y ocupa con sus declamaciones la tribuna, el púlpito y la prensa —cuando no la lira— hasta que los hombres se dividen en dos grupos: los buenos, que son los aparceros; los réprobos, que son los adversarios.

De los rasgos que el proceso histórico, ineludible, por otra parte, presenta en la madre patria, muchos se observan también durante la misma época en nuestro país, como que la orientación general de los espíritus coincide con antecedentes comunes. No descenderemos a las regiones donde ya no se distingue si la melena es de corte romántico o genuinamente nacional, si bien importa convencerse que la riña entre unitarios y federales no es un debate sobre la mayor o menor autonomía que el artículo 130 de la constitución del año 26 reserva a las provincias. La hermenéutica constitucional no tiene aplicación alguna al caso. Estas cuestiones solamente se magnifican por el impulso pasional y en este estado de ánimo, en esta epidemia moral, de etiología

no desconocida, se halla la clave de los acontecimientos. La organización unitaria o federal eran, ambas, utopías. Después de extinguirse la primera generación de los contendientes, después de crecer otra aleccionada por la dura lucha, muy paulatinamente cede la ofuscación romántica a la reflexión y al imperio de los intereses reales y se verifica la síntesis en una evolución positiva.

Del conjunto de tendencias incoherentes, de intransigencias tercas, de personajes fatuos o gárrulos, se destacan dos hombres, los únicos que conservan el sentido de la realidad, la visión clara de lo viable, reacios a toda contaminación sentimental. El primero es el general José María Paz, cuyas *Memorias* constituyen una obra clásica de nuestra literatura, no superada por ninguno de los cronistas posteriores. Como militar carecía de la aureola que circunda los ídolos de la época, pero en los campos donde le tocó actuar hizo obra de varón, lo mismo que en las páginas destinadas a transmitirnos la impresión de los tiempos que vivió. Su estilo llano desdeña los cascabeles retóricos, no incurre en digresiones ni lirismos, pero con implacable precisión refiere los hechos, retrata los hombres, descubre los móviles e insinúa el juicio póstumo.

Jamás se demora en la superficie aparente; no se le oculta la verdad ni teme decirla, y su obra desborda repleta de substancia en las líneas y entrelíneas. Es necesario, por cierto, saberla leer; todas las memorias son por fuerza egocéntricas y no puede esperarse de este carácter de rasgos acentuados y severos una imparcialidad discreta, dispuesta a perdonarlo todo, aunque todo lo comprenda. El dejo amargo que «cuarenta años de luchas inútiles y de decepciones indignas» imprimen en su espíritu superior trasciende a sus escritos y si el menosprecio suele atenuarse en un giro irónico, también algunas veces degenera en sarcasmo. No podía abrigar ilusiones sobre las probabilidades de éxito de la causa que servía, no podía consentir en la estrechez del criterio partidista y no desconocía las flaquezas de sus amigos, ni la resistencia de sus adversarios. Es un acaso feliz que la historia de nuestro país pueda disponer de este testigo íntegro e idóneo, que contempla las cosas no por cierto con indiferencia, pero sí como un extraño, libre de las sugerencias del momento, como un hombre de épocas pasadas o por venir, de mentalidad distinta a la de sus contemporáneos. Con razón éstos no le entendieron y forjaron la leyenda del militar matemático, que, sin viaraza genial alguna, todo lo combina con frío cálculo y lo ejecuta con orden, disciplina y método, virtudes admiradas pero desconocidas para aquella generación. La leyenda es falsa: el general Paz poseía sentimientos fuertes y arriesgados pero no románticos. Sus altas dotes intelectuales, sus condiciones de mando se esterilizaron en aquel medio inadecuado y no alcanzó a ser sino el precursor de otros, que en la dura escuela del destierro aprendieron «a igualar la vida con el pensamiento».

No tuvo sino un adversario, y fué la poderosa personalidad cuyos

huesos, según el vaticinio del poeta, no descansarán en la tierra que ostenta, indeleble, la huella de su planta.

Como el siglo de la Enciclopedia esclarece al absolutismo y da lugar a la aparición de un grupo de monarcas y hombres de estado reformadores y progresistas —Carlos III, Federico el Grande, Catalina de Rusia, José II, Pombal, Turgot, etcétera—, así es fácil observar cómo en la esfera política se personifica la reacción intolerante del romanticismo en una serie de personajes despóticos. Recordemos que el general Rosas es el contemporáneo de Fernando VII, Francisco de Nápoles, Nicolás de Rusia, Miguel de Portugal, Metternich, Polignac y de tantos otros, y no se nos ocultará que la tiranía en el Río de la Plata es un episodio en el movimiento regresivo de la época, aquí como allá un efecto de la contrarrevolución. La conciencia de este hecho alguna vez dentro de los muros de Montevideo hermanó a criollos y extranjeros en el mismo sentimiento, y fué Echeverría quien emplea por primera vez el término de contrarrevolución, aprendido en Francia, para calificar al régimen imperante, como una apostasía de los principios de Mayo.

La diferencia consiste en que Rosas no era, como sus colegas europeos, a quienes el acaso había deparado el papel que bastante mal desempeñaban, una medianía subalterna. Llegó por sus propios fueros, porque era el hombre del destino. Como el general Paz, superior a su medio, tenía el amor al orden, a la disciplina, hasta degenerar en minucia oficinesca o en estrecha pedantería, pero a diferencia del general Paz ejercía sobre las multitudes una fascinación profunda, porque le creían —y se equivocaban— la expresión más perfecta de las calidades de la raza. Esa fascinación persiste para todo aquél que se aproxima al más atrayente de los problemas de nuestra historia, y convierte a los más prevenidos. Y su obra también persiste. Su régimen fué una reacción autoritaria, religiosa y nacionalista —antiliberal, antifilosófica, antieuropea— pero aniquiló las fuerzas disolventes y restauró la autoridad y la unidad nacional, aunque no en los amplios límites que soñara, con el ligamen más fuerte que conoce la historia, con sangre.

Si carecía de ilustración libresca y no poseía formas literarias tenía, sin embargo, la intuición clara de las responsabilidades políticas; la fraseología del día, que acepta y emplea como un instrumento, no le desvía de sus propósitos definidos.

En su mensaje de 4 de abril de 1826 dice Rivadavia: «Las Provincias Unidas no es posible que continúen rigiéndose bajo formas provisorias; nada inquieta tanto a las provincias como la falta de un código, en que se marquen los límites del poder y se registren las garantías de sus más caros y apreciables derechos, Este es el constante y más uniforme clamor de los pueblos y no hay una razón que pueda autorizar a sus representantes para no satisfacer en esta parte sus votos.» Solamente para rechazarla menciona la hipótesis que «en otras circuns-

tancias sería quizá prudente marchar con paso más lento y sin dar luego la constitución del Estado, ocuparse solamente de organizarlo y constituirlo progresivamente.»

Esta idea flotaba, pues, en el ambiente, si bien nadie se atrevía a recogerla, pues federales y unitarios creían necesaria la solución del problema teórico.

Fué, por el contrario, la opinión que se asimiló Rosas. En su conocida carta a Quiroga, después de observar «que una república federativa es lo más quimérico y desastroso que pueda imaginarse, toda vez que no se componga de estados bien organizados en sí mismos», después de recordar que tres congresos han fracasado anteriormente, termina por decir que no debe violentarse el rumbo que llevan los pueblos, y promover y fomentar el espíritu de paz y tranquilidad. «Cuando éste se haga visible por todas partes, entonces los cimientos empezarán por misiones pacíficas y amistosas, por medio de las cuales sin bullas, ni alborotos, se negocia amigablemente entre los gobiernos, hoy esta base, mañana la otra, hasta colocar las cosas en tal estado que cuando se forme el congreso lo encuentre hecho casi todo y no tenga más que marchar llanamente por el camino que se le haya designado. Esto es lento, a la verdad, pero es preciso que así sea y es lo único que creo posible entre nosotros, después de haberlo destruído todo y tener que formarnos del seno de la nada.»

También éste es un programa. Es sensible que el autor lo redactara en su sencilla jerga criolla, sin algunas consideraciones sobre las evoluciones históricas y sin una mención de Savigny, que le hubiera venido de molde. *Erubescimus cum sine textu loquimur.*

El juicio más equilibrado sobre la tiranía, que quizás llegue a ser el definitivo, lo escribió en Buenos Aires mismo, en 1837, un joven que fué de los primeros en asimilarse las enseñanzas de la escuela histórica. La conoció al través de Lerminier y de otros franceses, pero al leerle llega hasta nosotros, a pesar de todos los intermediarios, una ráfaga del pensamiento de Hegel.

El autor renuncia «a concebir el derecho como una colección de leyes escritas, pues es, en realidad, un fenómeno vivo, que es menester estudiar en la economía orgánica del Estado y su ciencia debe volverse experimental. El arte, la filosofía, la industria, no son como el derecho sino faces vivas de la sociedad, cuyo desarrollo se opera en una íntima subordinación a las condiciones del tiempo y del espacio. La filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social. Es preciso, pues, conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad. Pero tener una filosofía, es tener una razón fuerte y libre; ensanchar la razón nacional es crear la filosofía nacional y, por lo tanto, la emancipación nacional. Depuremos nuestro espíritu de todo color postizo, de todo traje prestado, de toda parodia, de todo servilismo. Gobernémonos, pensemos, escribamos y procedamos en todo no a imita-

ciones de pueblo alguno de la tierra, sea cual fuere su rango, sino exclusivamente como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano, con las individualidades de nuestra condición social. Nada es estable sino lo que descansa sobre fundamentos verdaderos y naturales. De modo que la forma de gobierno es una cosa normal, un resultado fatal de la respectiva situación moral e intelectual de un pueblo; y nada tiene de arbitraria y discrecional; pues no está en que un pueblo diga —quiero ser república— sino que es menester que sea capaz de serlo. Réstanos, pues, una gran mitad de nuestra emancipación, pero la mitad lenta, inmensa y costosa.»

«Debemos sembrar para nuestros nietos. La edad de oro de la República Argentina no ha pasado; está delante. Alborea en el fondo de la confederación, esto es, en la idea de una soberanía nacional que rehusa las soberanías provinciales, sin absorberlas, en la unidad panteísta, que ha sido rechazada por las ideas y las bayonetas.»

«Tal es, pues, nuestra misión presente: el estudio y el desarrollo pacífico del espíritu americano, bajo la forma más adecuada y propia. Nosotros hemos debido suponer en la persona grande y poderosa que preside nuestros destinos públicos una fuerte intuición de estas verdades, a la vista de su profundo instinto antipático contra las teorías exóticas. Desnudo de las preocupaciones de una ciencia estrecha que no cultivo, es advertido desde luego por su razón espontánea, de no sé qué de impotente, de incapaz, de inconducente, que existía en los medios de gobierno practicado precedentemente en nuestro país; que estos medios importados y desnudos de toda originalidad nacional, no podían tener aplicación en una sociedad, cuyas condiciones normales de existencia difería, notablemente de aquéllas a que debían su origen exótico; que por tanto un sistema propio nos era indispensable. Podemos decir, que esta concepción no es otra cosa que el sentimiento de la verdad profundamente histórica y filosófica, que el derecho se desarrolla bajo el influjo del tiempo y del espacio.»

«Hemos pedido, pues, a la filosofía, una explicación del vigor gigantesco del poder actual: la hemos podido encontrar en su carácter altamente representativo. La plenitud de un poder popular, es un síntoma irrecusable de su legitimidad. La reacción es una ley tan esencial al desenvolvimiento del mundo moral, como del mundo físico. La acción progresiva del siglo XVIII se habría vuelto funesta, si no hubiese sido templada por la reacción moderadora del siglo XIX. No llameemos, pues, retrógrado, a todo lo reaccionario que hoy vemos practicarse entre nosotros, sobre la impulsión necesariamente extremada de nuestra revolución patriótica. Era ésta una vital exigencia del siglo XIX, que la Francia y la Europa regeneradas habían satisfecho ya, y que en nuestros días vemos recién llenarse entre nosotros. Porque hay en nuestros destinos con los de la Europa, más solidaridad que la que pensamos.»

«Por lo demás, aquí, no se trata de calificar nuestra situación actual. Es normal y basta: es porque es y porque no puede no ser. El señor Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo. Y por pueblo no entendemos aquí, la clase pensadora, la clase propietaria únicamente, sino también la universidad, la mayoría, la multitud, la plebe. Nuestra situación a nuestro ver, es normal, dialéctica, lógica.»

Nadie fijó la atención en esta tentativa de «terminar el triste divorcio entre la civilización y la fuerza», nadie disponía de tiempo para reflexionar y meditar, nadie escuchaba sino la voz de sus enconos y de sus pasiones. Al mismo autor de las líneas extractadas acusaron inmediatamente de *vendido*; éstos eran los argumentos de rigor. En otra oportunidad hemos de recordar aún al publicista que así se estrena y en pleno romanticismo acierta con el camino de abandonarlo.

Consecuente con su origen democrático, la tiranía no podía convivir con quienes, al abrazar ideales superiores al instinto de la plebe o al interés de las clases gobernantes, carecían de capacidad para realizarlos. Así sin duda debió ser. El divorcio entre la tiranía y la intelectualidad argentinas fué su culpa más grave y su sanción moral.

IV

EL POSITIVISMO

Aún cruzaban por la escena los reyes románticos con todo los oropeles del verbo hugoniano, pero el rey verdadero, de chistera y con paraguas, se codeaba en las aceras con los otros burgueses. A los reclamos elocuentes de los doctrinarios, paladines solemnes y verbosos de un constitucionalismo ideal, Guizot contestaba: *¡Enrichissez vous!* Y todavía Cousin, pontífice intangible del espiritualismo ecléctico, imponía su credo a todas las cátedras, cuando en torno de un modesto profesor de matemáticas se congregaba un pequeño grupo de hombres a escuchar el anuncio de una nueva y definitiva filosofía. A la vez, en el orden político, en el económico y en el intelectual nacía el Positivismo.

El gran movimiento romántico aun no había llegado a su apogeo, cuando ya surgen insidiosas las corrientes destinadas a reemplazarle, pues toda orientación ideológica incuba en el propio regazo la posición opuesta y determina así el ritmo de la evolución humana. Al desborde de la especulación abstracta, subsigue la negación de toda metafísica, al renacimiento de la fe religiosa el predominio de la ciencia laica, a la divagación utópica y desinteresada de los intereses económicos, a la generación sentimental y soñadora otra activa y resuelta.

El proceso se inicia alrededor del año 30 con la caída de la restauración legitimista, crece lentamente y acaba por imponerse triunfante en la segunda mitad del siglo XIX. Sus primeros representantes conservan el sello de la época; tardan en desvanecerse las características del romanticismo antes de acentuarse el dominio exclusivo de las doctrinas positivistas. Media largo trecho de Comte a Spencer.

En realidad, Augusto Comte es todavía un romántico. Establece, es cierto, el carácter fundamental de la filosofía como una interpretación de los datos científicos con una finalidad social, sin proyecciones trascendentes y con repudio de todos los mitos y concepciones abstractas. Pero en su moral altruista, en su utopía sociocrática y en su religión humanitaria abundan las sugerencias románticas y ejercen sobre su pensamiento acción tan tiránica como sobre su vida la imagen idealizada de Clotilde de Vaux.

Esta parte contradictoria de su obra no debía de prosperar. Ya su mejor discípulo, Littré, rechaza estos agregados sentimentales y, en general, el Positivismo francés, sin intentar la creación de un nuevo sistema, abandona el comtismo propiamente dicho al culto de una pequeña secta.

En cambio, lógico y acabado dentro de su posición, sin resabios ro-

mánticos, se nos presenta el agnosticismo de Spencer, a quien separan treinta años de Comte. Apoyado en la tradición utilitaria de la filosofía inglesa y en el sentido común de la escocesa, armado del concepto dinámico de la evolución, realiza su gran síntesis científica.

El rasgo común a todas las concepciones positivistas es su consagración especial a los problemas políticos y sociales, hasta el punto de descuidar a la misma filosofía, desarticulada en disciplinas especiales. Así la sociología, la más alta en la jerarquía de las ciencias, es llamada a fijar, sobre bases exactas, las relaciones colectivas; y todo el complejo enorme de los conocimientos físicos, biológicos e históricos es sólo una condición previa para abordar los estudios sociales. Esta preocupación positivista tiende a buscar la solución del problema social en la naturaleza misma de los hechos y engendra, por fin, en la mente de Carlos Marx, harto de la miseria de la filosofía, la doctrina del materialismo histórico, que en toda manifestación humana no contempla sino la expresión de los intereses económicos.

En estos tres hombres, Comte, Spencer, Marx, la teoría llega a su expresión más perfecta. Sin embargo, a pesar de la común base positivista, ya representan el profundo antagonismo de las diversas escuelas sociológicas. Con igual fe invocan la verdad científica, para llegar el uno a su sociocracia, el otro a su individualismo manchesteriano y el tercero al comunismo.

No obstante estas y otras divergencias nadie pone en duda la capacidad de la ciencia para resolver todos los problemas de interés humano. Y por ciencia, al fin, entienden únicamente las ciencias naturales: La eficacia de sus métodos experimentales, la amplitud de su desarrollo, la fecundidad de sus aplicaciones técnicas, la exactitud de sus conclusiones, la supuesta inmutabilidad de sus leyes, las recomiendan como la verdad típica asequible a la razón.

Si los grandes racionalistas del siglo XVII creyeron someter la especulación filosófica al rigor de las construcciones matemáticas, los filósofos de la era positivista, seducidos por el auge de las ciencias naturales, pusieron su fe en el método inductivo con la esperanza de obtener resultados análogos. Unas y otras, las teorías históricas y psíquicas apelan a la investigación exacta y aspiran a equipararse a las afortunadas rivales. También la ansiada ciencia sociológica debía ser una ciencia natural, dueña de leyes tan fijas y ciertas como las físicas. No por acaso Comte pensó primero en llamarla «física social».

La unidad de las ciencias es un artículo fundamental del credo positivista. Todo proceso natural obedece a leyes permanentes: los fenómenos psíquicos, morales, estéticos, son hechos naturales, luego están regidos por leyes. Hallar estas leyes es el *desideratum*.

Por otra parte, la ciencia ha de considerar como real el objeto de sus investigaciones y abstraerlo de toda arbitrariedad subjetiva. Al operar con el concepto de la evolución, que después de Darwin se

impone definitivamente como idea directora aplicable a la totalidad del proceso cósmico, este no puede concebirse sino como la manifestación obligada de un principio físico.

De consiguiente, lo enuncie o lo calle, toda filosofía positivista es implícitamente determinista, realista y mecanicista. La aversión aparente a toda afirmación ontológica, la renuncia reiterada a toda metafísica, el escaso interés por la especulación pura, el desdén fingido de lo incognoscible, permiten eludir los últimos postulados. No logran ahuyentarlos de toda mente medianamente lógica.

Pertenece el Positivismo al pasado y con criterio histórico podemos hacerle justicia. Luchó por sus convicciones con denuedo. La concepción dinámica del universo, que Hegel interpretó como un devenir dialéctico e ideal, en una tentativa no menos audaz, el Positivismo la invierte en un proceso real y físico. El siglo XIX se empleó en acometer dos veces el gran problema por sus frentes opuestos. Ambas empresas fueron necesarias y fecundas.

Tampoco falta al Positivismo su fervor idealista, pues, con inconsciente paradoja, esta filosofía que niega toda causa final, persigue la visión de una humanidad hermana y concorde, señora del planeta, encaminada por la ciencia a la conquista de sus altos destinos en un progreso indefinido.

La primera fase del Positivismo fué naturalista. Pero, después de explorar y sistematizar los elementos del mundo objetivo, hubo de recordar la existencia del sujeto y llega así a su segunda etapa. Al adoptar los métodos positivos, la patria del idealismo subjetivo los aplica a la investigación psíquica: Fechner inicia la psicología experimental y Wundt funda el primer laboratorio. La psicología tiende luego a convertirse en la disciplina central. Ribot acoge con entusiasmo esta tendencia, la difunde en Francia y le abre así el camino de su expansión universal.

Esta creación de la «psicología sin alma», al considerar todo fenómeno psíquico como un acto fisiológico, que a su vez no es sino un hecho físico o químico, debía darnos una ciencia capaz de develar los resortes íntimos del pensar y del sentir. Encontrada la ley de la actividad mental, el autómatas humano debía ocupar también en el mecanismo universal su lugar como un diminuto engranaje.

Al propio tiempo ya se volvía difícil rehuir las conclusiones finales. Un enjambre de filósofos menores, procedentes de todos los campos de la investigación especial —zoólogos, botánicos, químicos, psiquiatras, embriólogos— cometen la indiscreción de decir aquello que el Positivismo serio callaba con prudencia: la personalidad humana no es sino un agregado de corrientes nerviosas reflejas o reflexionadas, todas forzosas; la libertad y la responsabilidad son un mito; la moral, como la higiene en lo físico, el arte de desenvolverse en este mundo donde triunfa el mejor adaptado; la herencia y el ambiente, atavismos

e impresiones, nos dan la clave de los fenómenos sociales e individuales. Con indiscutible lógica de los fenómenos sociales e individuales. Con indiscutible lógica la Escuela italiana termina por suprimir los conceptos de culpa y de castigo.

Las ideas, empero, no viven tan sólo en su región abstracta, no informan tan sólo las altas concepciones intelectuales y artísticas. Se filtran por todas las capas sociales y revisten, llegado el caso, formas más o menos populares, algunas veces burdas.

Si el Positivismo fué expresión de las actividades económicas de su época a su vez contribuye a intensificarlas. El liberalismo de los tiempos modernos había destruído una por una las trabas opuestas a la acción individual, primero las físicas, luego las morales, sin reemplazarlas por nuevas instituciones tutelares que hubiera estimado coercitivas. Y ahora el Positivismo concentraba deliberadamente esta actividad libre sobre los problemas inmediatos y concretos de la vida, únicos dignos de ser tomados en cuenta. Qué extraño si la palabra positivismo, creada para designar una grande y amplia concepción mundial, se degrada en ciertas esferas para justificar el desborde del egoísmo más brutal. La teoría darwiniana de la lucha por la existencia ofrece la socorrida muletilla para teorizar con visos científicos las concupiscencias individuales, de clase o de pueblo.

No desconozcamos que semejantes desvaríos —ajenos por cierto, al pensamiento de los grandes fundadores del sistema— surgían, sin embargo, de su misma raíz al no dejar en pie sino los intereses materiales. Todavía, como un resabio de esta simplicidad, se oye repetir de vez en cuando que la solución del problema económico bastaría para suprimir todos los males físicos y morales de la humanidad.

Entre tanto, hemos tenido ocasión de admirar la obra de progreso real llevada a cabo por la iniciativa libre, bajo los impulsos del interés egoísta. Podemos sospechar hacia qué estancamiento se encaminaría la humanidad si alguna vez se eliminara tan poderoso factor. Tampoco se nos oculta ya hacia qué cataclismo la conduce su predominio exclusivo.

El Positivismo no es la creación artificial de sus grandes expositores: es, ante todo, en el siglo pasado, una actitud espiritual común a todo el occidente, nacida y difundida bajo el imperio de una misma situación histórica. La doctrina sistematizada tardó en incorporarse a la enseñanza de nuestras escuelas. En primer lugar, la enseñanza oficial, siempre retardada, desconoce las orientaciones incipientes mientras pugnan por desarrollarse y solamente las acoge cuando han llegado a su apogeo. Luego, a su vez, se estabilizan, como que los académicos de hoy son los rebeldes de ayer, fieles todavía al dogma de su juventud, por el cual, acaso, lucharon y sufrieron.

Así se explica que el Positivismo, dueño del ambiente, haya demorado en conquistar nuestras cátedras y persista en ellas cuando ha

dejado de ser una fuerza activa. La gran obra de Comte se publicó en 1837 y la de Spencer se inició alrededor del 60, pero entre nosotros estos pensadores no ejercen influencia alguna en la enseñanza secundaria hasta después del 80; a la cátedra universitaria llegaron aún más tarde.

Todavía en los colegios imperaba Balmes y en los casos avanzados algún texto de la Escuela espiritualista francesa; todavía nuestra literatura llevaba el sello del romanticismo, cuando los guías dirigentes de nuestro pueblo ya le habían encaminado por nuevos rumbos.

Después de Caseros retornan a la patria los proscriptos con un nuevo concepto de las funciones del gobierno, curados en la emigración por el contacto inmediato de la realidad. Grupo de espíritus selectos, no volvieron como los emigrados franceses, como habrían vuelto los unitarios a no extinguirse en el ostracismo, sin haber olvidado ni aprendido nada. Por de pronto, regresaron en las filas de los adversarios de la víspera.

Es el Positivismo en acción. Se liga a esta influencia el desarrollo económico del país, el predominio de los intereses materiales, la difusión de la instrucción pública, la incorporación de masas heterogéneas, la afirmación de la libertad individualista. Se agrega como complemento el despego de la tradición nacional, el desprecio de los principios abstractos, la indiferencia religiosa, la asimilación de usos e ideas extrañas. Así se creó una civilización cosmopolita, de cuño propio, y ningún pueblo de habla española se despojó como el nuestro, en forma tan intensa, de su carácter ingénito, so pretexto de europeizarse.

Ante el triunfo plenamente alcanzado, no podemos negar la grandeza de la obra realizada por la voluntad de sus hombres dirigentes en este ambiente hispano-criollo, transformado por el sudor y el espermatozoide del gringo. No sin lucha, sin poderoso esfuerzo, se arrollaron las resistencias tenaces del pasado, se quebró el imperio de los hábitos, prejuicios y sentimientos ancestrales y se abrió el campo a una ideología revolucionaria. «Civilización y barbarie», «gobernar es poblar», «crear riquezas», «educar al soberano», los lugares comunes de hoy, fueron en su hora, gritos de combate destinados a estremecer la conciencia nacional.

Nada más típico, aún antes de llegar a Buenos Aires, que la actitud de Sarmiento en el Ejército Grande. Afronta hasta el ridículo, convencido de realizar una obra civilizadora al reemplazar nuestro elegante apero nacional por el arzón inglés, al usar un gabán en lugar de poncho, al rechazar con gesto airado el mate que le alcanza el asistente de Urquiza. Había que destruir hasta los símbolos de la mentalidad criolla y si estos detalles provocaban tanta ira ya puede imaginarse cómo en la prensa, en la tribuna, en la acción, se arremetía sin piedad contra toda reminiscencia de la época colonial.

Esta orientación positiva impuesta a la vida del pueblo argentino tiene sus antecedentes en intereses que ya actuaron en el movimiento de su emancipación política, pero su acentuación decidida y excluyente después de Caseros no surge como una exigencia del alma nacional sino como una negación de ésta. Fué una imposición de sentimientos e ideales exóticos por una minoría dominante; no fué el desarrollo lento y espontáneo de gérmenes orgánicos preexistentes en un proceso biológico normal. Se provocó así de modo violento un cambio esencial, al cual se sacrificaron las condiciones de existencia de nuestras clases populares, incapaces de adaptarse, víctimas de un verdadero naufragio étnico.

Las clases dirigentes, empero, se dejaron seducir por la eficacia evidente del esfuerzo interesado y aprendieron a subordinar todos los valores al valor económico, dóciles al ejemplo del meteco que incorpora a nuestra vida nacional su actividad laboriosa y su afán materialista.

Nadie levantó la voz para defender siquiera con romántica apostura las tradiciones, identificadas ahora con el atraso y la ignorancia. Hubo que vencer la resistencia sorda de las cosas, la xenofobia y el misonieísmo del vulgo, el instinto cerril de los hombres de mando y de presa. Esta no fué obra de un día, ni tarea sencilla, pero en el dominio de las ideas no hubo ni el asomo de una lucha, sino el asentimiento concorde a un ideal común, pese a todas las divergencias ocasionales y personales que enardecieron la lucha política.

Nada más pobre que los debates de la Convención Constituyente de Santa Fe. Los representantes de un pueblo que durante cuarenta años se había batido con ardor sectario por minucias de la organización política, sanciona ante todo la voluntad de la nación de acabar con estas disidencias y de no malgastar su tiempo en asuntos estériles. Los hombres de la Convención aceptaron las exigencias impuestas por la evolución histórica. Sancionaron las normas teóricas de una democracia culta, concedieron a las masas derechos superiores a su capacidad, confiaron al tiempo la realización de sus anhelos. Así eliminaron todo motivo de divergencias fundamentales. De hecho crearon, ante todo, un poder fuerte para mantener la cohesión de las catorce tribus e imponer la voluntad de la oligarquía dirigente.

Y, tras de ese punto final, el pueblo argentino se desenvolvió sin una discrepancia ideológica, obediente a la voz de sus grandes jefes.

Estos pudieron luchar entre sí, o constituirse en núcleos de agrupaciones más o menos antagónicas, pero jamás lograron crear partidos realmente orgánicos diferenciados por una orientación doctrinaria. En el fondo estaban de acuerdo, animados por las mismas aspiraciones. No hubo mayor discordancia ni siquiera entre los hombres del Paraná y los de Buenos Aires.

El contenido esencial del penúltimo período de nuestra evolución se ha de destacar con mayor nitidez a medida que podamos contem-

plarlo en su proyección histórica. Por ahora nos perturba todavía el eco de la perpetua gresca, de los ataques y reproches mutuos, de las campañas periodísticas y verbalistas y nos sugieren la visión de hondas antinomias. La historia, en su oportunidad, comprobará una perfecta unidad y concordancia en el desarrollo progresivo de la época positivista.

La influencia ideológica de las corrientes innovadoras halló un débil valladar en los atavismos románticos de la raza. Lo prueba nuestro movimiento literario, aun fiel a la inspiración romántica cuando ésta ya ha sido desalojada de todas las esferas de la actividad práctica. Quien nos juzgue por la obra de nuestros poetas podría creer que la época romántica se prolonga entre nosotros más allá de la muerte de Olegario Andrade. Sin duda esa producción poética fué aún durante algún tiempo expresión de ciertas modalidades de la herencia nacional, pero muy luego dejó de serlo. Rafael Obligado fué un anacronismo. En Andrade mismo tropezamos de vez en cuando con la prosaica apoteosis del «progreso», con versos dignos de los himnos rivadavianos de Juan Cruz Varela, periodista oficial como aquél.

Hoy por hoy, al mirar hacia atrás, no hallamos ninguna expresión literaria de la época, superior al *Martín Fierro*. Ahí está la sensación del conflicto entre el pasado y el presente, la elegía de un descenso crepuscular, la visión cruda de la realidad, los axiomas abstractos de la nueva filosofía reducidos a máximas sanchescas con el vigor de refranes autóctonos. En cambio la poesía culta, con su actitud convencional, es ella también un ejemplo del divorcio entre la palabra y los hechos, entre la declamación vacía y el procedimiento tácito.

Es que a medida que se desvanece el impulso ideal de la iniciación se trasparenta, cada vez más, la discordia entre el desarrollo económico del país y su desarrollo institucional y cultural. Lo que hubo de ser una aspiración nacional —el desarrollo de la riqueza— se convierte en una empresa privada. Toda la vida pública se satura de ficción y de mentira. El entierro de Sarmiento por Juárez Celman resume en un simbolismo final las dos primeras fases de este proceso histórico.

Faltaba una tercera, porque este período comprende la labor de tres generaciones.

Encabezan la primera Alberdi, Sarmiento y Mitre. En torno de ellos se agrupan otros emigrados, entre ellos Florencio Varela que no regresó y contemporáneos que permanecieron en el país como Vélez Sársfield. Avellaneda, aunque más joven, debe agregarse a este grupo.

En el recuerdo de nuestro pueblo viven, en primer lugar, los presidentes Sarmientos y Mitre; el culto de Alberdi se mantiene con preferencia en el ambiente universitario. En realidad, los tres fueron, ante todo, hombres de pensamiento. La acción política que les cupo realizar pusiéronla como un instrumento al servicio de sus ideas. Los tres por

su mocedad radican en la época romántica. Mitre, en detestables versos, remeda a Espronceda y a Lamartine. Alberdi se prodiga en serenatas, imita a Larra y adora a Byron. Sarmiento se estrena en Chile con una apología gautieresca del romanticismo y con un ataque impertinente al pseudo clasicismo del venerable Bello. La vida los llevó bien pronto por otros rumbos, pero persistió en ellos, aunque trasmutado en impulso activo, el apasionamiento romántico. Su obra intelectual está penetrada por un hondo sentimiento que anima sus convicciones y enaltece sus propósitos. Aman, odian, se exaltan; con fe profunda en el poder de las ideas trabajan, legislan, escriben, debaten. La obra positiva para ellos era eminentemente ideal.

Pero si el episodio romántico dejó en ellos huellas persistentes, en sí, fué fugaz. Esta emancipación proviene, en primer lugar, de las enseñanzas del ostracismo en hombres de alta inteligencia, desprovistos de fortuna, obligados a aceptar con todas sus asperezas la lucha por la existencia. En países extraños pudieron formar con mayor provecho un criterio sobre los hombres y las contiendas de la época; a distancia, la visión de la patria sugiere un juicio más sereno, sazonado por el estudio y la comparación con colectividades más adelantadas. En las veladas del desierto la reflexión debía alzar el problema político que los preocupaba hasta conceptos generales y los acontecimientos aislados enlazarse entre sí y encuadrarse en la categoría de su causalidad. Así aprendieron a menospreciar las declamaciones principistas y tocaron de cerca los resortes reales del movimiento político y social.

Por otra parte, no estaban muy distanciados de las tendencias rivadavianas, liberales y utilitarias que entendían ser la herencia de la revolución de Mayo. En el caso de Florencio Varela, por ejemplo, media una tradición no interrumpida y no parece existir hiato alguno entre el pasado y la visión del porvenir. No por eso y por perseguir el mismo objetivo inmediato llegaron a confundirse con los viejos unitarios, cuya rancia pedantería de tipo peninsular resistía impertérrita a todas las lecciones del fracaso y que murieron sin comprender a la nueva generación.

La disidencia ya aparece bien clara en la Asociación de Mayo. El «dogma socialista», animado por un espíritu nuevo, anuncia terminantemente el repudio de los partidos tradicionales por la juventud.

Una circunstancia que, en el discípulo de Lafinur y de Alcorta, no podemos considerar fortuita, dió a la Asociación de Mayo, a pesar de todas sus exterioridades románticas, un contenido excepcional. Al regresar Echeverría a la tierra natal, después de permanecer en Francia desde 1826 a 1830, si bien volvía con el credo lamartiniano del caso, en filosofía habíase dejado seducir, no por la orientación dominante, que era el eclecticismo espiritualista de Cousin, sino por corrientes opuestas.

La prensa de Rosas, por la pluma venal pero bien informada de

Pedro de Angelis, cuando desea herir con saña a los emigrados, les llama saint-simonianos y con esto entendía calificarlos como anarquistas enemigos de la religión y del Estado. La réplica de Echeverría es reticente; desvía el asunto hacia la polémica personal, pero no niega, como que no podía hacerlo, su afinidad espiritual con Saint-Simon y sus discípulos. Con entera claridad se expresa Echeverría en su artículo sobre la revolución de Febrero en Francia.

Fué el conde Saint-Simon quien, por primera vez, aplicó a una actitud filosófica la calificación de positiva. Si bien dentro de un romanticismo desorbitado, anticipó una serie de ideas directoras del siglo XIX. Su filosofía, ajena a propósitos especulativos, exige la concentración del esfuerzo intelectual sobre los problemas interesantes al progreso económico y al bienestar de la especie humana, el dominio de la naturaleza por la ciencia y la técnica y una reforma meditada de la organización social. Anuncia Saint-Simon que el paraíso futuro de la humanidad se halla en la tierra y no en el más allá y parte de sus discípulos se empeña en realizar esta profecía con fervor religioso.

De Saint-Simon deriva Comte, que pasó desapercibido para sus contemporáneos argentinos. En cambio es fácil seguir en el *Dogma socialista* la influencia de Fourier y de Leroux, discípulos, asimismo, de Saint-Simon, menos ingratos pero también menos geniales y consecuentes que Comte.

A pesar de la insidia de de Angelis, podemos prescindir de Fourier, el fundador del socialismo romántico y de los falansterios. Tampoco nos interesan los apóstoles Considerant y Enfantín, místicos iniciadores de un ambiguo movimiento sectario. Apenas si en alguna nota o comentario accesorio del *Dogma* asoma alguna referencia a estas doctrinas, absurdas en el medio argentino. En cuanto a la calificación de «socialista» en el ánimo de los fundadores de la Asociación de Mayo no significa más que sociológico, término aun desconocido.

Pero Leroux, a quien los manuales de historia de la filosofía, como el de Fouillée, por ejemplo, ni siquiera mentan, fué con Lamennais, el filósofo de la Asociación de Mayo. Semejante sincretismo puede parecer extraño, pero en realidad, el católico y el positivista romántico coinciden en el tono patético de sus declamaciones, en el culto de la democracia y en la unción religiosa. Tienen también de común una cierta dialéctica trinitaria que les induce a solucionar todos los problemas por la intervención de tres factores. Para Leroux el hombre es a la vez sensibilidad, sentimiento e inteligencia. A estas tres funciones corresponden tres instituciones sociales básicas: la propiedad, la familia, la patria, y tres manifestaciones de su actividad: industria, arte y ciencia. En la *Doctrina de la humanidad* se resume todo este sistema en una serie de triadas, a las cuales se ajusta también la fórmula: libertad, fraternidad, igualdad. Pasaba Leroux por ser esencialmente avanzado y revolucionario; en una carta de mayo de 1846,

Sarmiento le dice a Tejedor: «Gesto alguno hice al leer el metafísico Leroux en 1840». Con lo cual entiende ponderar su coraje intelectual.

La preferencia acordada por la Asociación de Mayo, es decir, por los elementos más intelectuales del país, a la filosofía de Leroux, impidió entre nosotros el arraigo del eclecticismo espiritualista. Dada la influencia creciente de la cultura francesa sobre la nuestra, hubiera sido lógico que por algún tiempo imperara Cousin y su escuela, pero ya en páginas anteriores hemos señalado su éxito precario.

Leroux, que no fué profeta en su patria, en cierto modo vino a serlo en la nuestra; no debemos, sin embargo, exagerar su influencia. Contribuyó a remover los espíritus juveniles, les ofreció un tema de reflexión y de discusión, dotó de mayor libertad su pensamiento e insinuó en ellos el concepto de una humanidad que realiza sus destinos sobre este planeta por medio del trabajo y de la ciencia. Pero los arabescos románticos de este pseudo positivismo pronto se borraron de la mente en aquellos hombres, llamados, ante todo, a resolver problemas concretos surgidos de nuestra evolución nacional. El amor a la especulación abstracta no halló asidero en quienes, orientados ya en un sentido determinado, realizaban la tarea urgente del día. Prefirieron la obra de los publicistas de la época, se compenetraron de la cultura europea y norteamericana, siguieron con avidez los debates de la prensa y de los parlamentos, según afinidades individuales eligieron a Francia, Inglaterra o Norte América por modelos y se apartaron con creciente hispanofobia de las tradiciones coloniales. Como en un foco, concentraron en su alma argentina los reflejos del movimiento universal y se apropiaron el criterio positivista, sin preocuparse mucho de su sistematización filosófica.

Entre los próceres de la primera generación se distingue el joven Alberdi por su mayor interés filosófico. «Por Echeverría, que se había educado en Francia, tuve las primeras noticias de Lerminier, de Villemain, de Víctor Hugo, de Alejandro Dumas, de Lamartine, de Byron y de todo lo que entonces se llamó el romanticismo en oposición a la vieja escuela clásica. Yo había estudiado filosofía en la universidad por Condillac y Locke. Me habían absorbido por años las lecturas libres de Helvecio, de Cabanis, de Holbach, de Bentham, de Rousseau. A Echeverría debí la evolución que se operó en mi espíritu con la lectura de Víctor Cousin, Villemain, Chateaubriand, Jouffroy y todos los eclécticos procedentes de Alemania en favor de lo que se llamó el espiritualismo».

Pero es fácil comprobar cómo, a pesar de los entusiasmos juveniles de la conversión, persisten en Alberdi tendencias opuestas. El romanticismo no logra desalojar de su espíritu las primeras impresiones recibidas de los ideólogos y del utilitarismo inglés. Elige de las novedades las que le cuadran. Su espíritu sobrio no abarca una esfera muy amplia, pero dentro de ella exige claridad y precisión. Le repugna la

frase declamadora; no se somete en manera alguna a las influencias del momento y extrae de ellas solamente conceptos que, con evidente esfuerzo, adapta a sus propias orientaciones.

Acepta, como todos los miembros de la Asociación de Mayo, el *Dogma socialista*, pero le agrega un estrambote que no solamente compromete la unidad de estilo cuanto que pone también algunas ideas concretas en las vaguedades del difuso documento.

Por el vehículo de Lerminier asimila la doctrina hegeliana de la evolución, no para interesarse en las proyecciones metafísicas que la escuela deriva de su concepto, sino tan sólo en las aplicaciones efectivas de este principio al fenómeno social. Su *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1), del cual nos hemos ocupado en otra parte, está informado por el espíritu de la escuela histórica y revela una desapasionada apreciación del momento político.

En las notas agregadas al trabajo intenta, empero, darnos sus fundamentos filosóficos y ante el tema abstracto flaquean las fuerzas del autor. Son estas notas el reflejo de múltiples lecturas, y sus impresiones incoordinadas e inconexas no han sido reducidas a la unidad de un pensamiento definido. Observaciones atinadas alternan con otras superficiales, mezcladas a réminiscencias de las fuentes más diversas.

Sin embargo, un concepto latente surge sin lograr su expresión adecuada. Descalifica a Bentham porque lo «útil es un medio no un fin» y condena el sensualismo ideológico de los sucesores de Condillac por su materialismo ético. «La inteligencia difiere de los sentidos, lo moral de lo físico, el bien de lo agradable, lo justo de lo útil, como el alma del cuerpo. No es esto negar la intimidad de estos principios, sino la identidad». He ahí la influencia de las escuelas románticas que corrigen la enseñanza de los ideólogos y utilitaristas. ¡Debiera esperarse ver al autor desembocar en el eclecticismo espiritualista!

Pero no hay tal; «la restauración dió a luz el eclecticismo y eclecticismo y restauración no son distintas cosas». Precisamente cuando en Buenos Aires se intenta la traducción de un curso de Cousin, del cual se publicaron dos fascículos, Alberdi se penetra de la vacuidad del filósofo del día: «Habiendo el siglo XIX la marcha representativa pura sin mezcla, sin eclecticismo, Guizot como Cousin como Royer Collard, han quedado a un lado con la legitimidad, base de toda su ciencia». Algo muy semejante había de decir el joven Taine en su diatriba contra los «filósofos clásicos».

Si la ideología, el utilitarismo, el eclecticismo fallan, ¿a quién encomendarnos, pues? «Por Dios, la llave del porvenir, en arte, en filosofía, en política, está en la acción poderosa, infatigable de nuestros es-

(1) Este estudio de ALBERDI fué publicado en Buenos Aires en 1857, con la siguiente indicación: *Acompañado de una serie numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina.* (Nota de los editores).

fuerzos a favor de la emancipación de la humanidad por el desarrollo de la libertad, de la igualdad, de la razón, de las fuerzas humanas. Sólo a este precio se llega a figurar dignamente en los rangos de la posteridad. Pero apoyar un porvenir en paralogismos, en sueños disparatados, en extravagancias, en visiones monstruosas, en abortos, en llantos, en genios necios maravillosamente vestidos, es hacer menoscabo de las inteligencias venideras».

Para el amigo de Echeverría, que pudo escribir esto el año 37, ya el romanticismo era una posición superada. Y así debía ser para quien, aunque en desarrollo deficiente, entrevé la afinidad de lo romántico con lo español, es decir, a su juicio con el elemento retrógrado en nuestra evolución social. «Este poder ibérico consiste en cien hábitos, cien tradiciones intelectuales, morales y materiales que se mantienen aún entre nosotros. Una guerra quiere ser abierta contra ellas después de la que tuvimos hecha a sus armas y únicamente cuando hayamos obtenido la doble victoria nos será permitido decir que hemos sacudido el yugo».

Durante su estada en Montevideo vuelve Alberdi a publicar algunos artículos sobre filosofía, en los cuales ya se desentraña más claro su concepto y aparece por primera vez el epíteto «positivo» en el sentido actual de la palabra.

Polemiza con el profesor de filosofía don Salvador Ruano, que aun comulga con Destutt de Tracy: «Ya pasaron los tiempos de la filosofía en sí, como del arte en sí». De nuevo protesta contra el eclecticismo: «absurdo que de todos los sistemas conocidos ha pretendido hacer su sistema decisivo». Y asoma ya el credo propio y definitivo: «La filosofía está ligada a todo lo que hay de más positivo, de más real, de más indispensable en la vida; a las artes, a las leyes, a la política, a la economía, a la industria». «Filosofía, en una palabra, penetrada de las necesidades sociales, morales e inteligentes de nuestro país, clara, democrática, progresiva, popular, americana».

En otro ensayo, el año 42, titulado *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, repite que más «que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí, la filosofía deberá ser positiva y real, aplicada a las ciencias sociales, políticas, religiosas y morales de estos países, pues ya ha sido definida por una alta celebridad del pensamiento nuevo, *la ciencia de las generalidades*. La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América». Pide para nuestra juventud «una filosofía que por la forma de su enseñanza breve y corta, no la quite un tiempo que pudiera emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil, y que por su fondo sirva sólo para iniciarla en el espíritu y tendencia que preside al desarrollo de las instituciones y gobierno del siglo en que vivimos, y, sobre todo, del continente que habitamos».

He ahí la influencia de Leroux y al través de éste la de Saint-

Simon. A ella se refiere cuando dice: «El pueblo de Europa que por las formas de su inteligencia y de su carácter está destinado a presidir la educación de estos países es, sin contradicción, Francia». Pero Alberdi despoja a su maestro de todo el insoportable énfasis de la declamación romántica; lo vierte sin hojarasca a su prosa y no se complica en divagaciones utópicas de ninguna especie. Ha comprendido el pensamiento íntimo y lo expresa en forma propia, emancipado de las doctrinas heterogéneas que han pesado sobre su espíritu. Se anticipa a los más ilustres de sus contemporáneos en la visión clara del porvenir y antes que Marx descubre el imperio histórico de las fuerzas económicas. La índole de su mentalidad, empero, no le lleva a sistematizar este gran concepto, porque la conciencia de su misión le obliga a encararlo sólo del punto de vista concreto de su aplicabilidad al desarrollo nacional.

Con el viaje del *Edén* (1), durante el cual colabora con Juan María Gutiérrez en un poema de tipo byroniano, se despide de su juventud. Es de sospechar que mientras Juan María forjaba sus mediocres versos con intención poética, para el compañero se trataba ante todo de un ejercicio en el aprendizaje del inglés.

Luego se establece en Chile; la filosofía abstracta ya no le seduce; su evolución personal ha terminado. En 1847 publica aquél su trabajo sobre *La República Argentina treinta y siete años después de su revolución de Mayo*, en el sentir de los emigrados una claudicación, casi una transacción con Rosas, en realidad una expresión de criterio político maduro.

Llega por fin la hora de escribir las *Bases* para la «república posible». Con precisión establece la finalidad que persigue, con acierto señala los medios; ningún prejuicio doctrinario lo perturba. Elige la república y no la monarquía, no porque la prefiere sino porque es lo único viable; elige la federación y no la unidad porque los acontecimientos la han impuesto. Es característica su manera de apreciar la libertad de cultos: no invoca el principio teórico de la libertad de conciencia como un derecho humano, no califica como los liberales el dogmatismo reinante como una superstición atávica; su único argumento es la necesidad de facilitar el arraigo de nuevas gentes aunque profesen distinta religión. Porque «sin nueva población casi no es posible el nuevo régimen».

En el traqueteado aforismo «gobernar es poblar» la tradición ha condensado en instintiva síntesis el pensamiento alberdiano; abrir las puertas del país a la inmigración de hombres y capitales para transformar los viejos hábitos, crear intereses, educar con el ejemplo y euro-

(1) Se refiere a *El Edén*, especie de poema escrito en el mar por J. B. ALBERDI. Puesto en verso por D. J. M. GUTIÉRREZ. S. T. y Cía. Valparaíso. Imp. del Mercurio. Calle de la Aduana, N° 22. Mayo de 1851. (Nota de los editores).

peizarnos. Lo que se derrumba es de poca monta: la tradición española, el espíritu criollo, el pasado verboso y ocioso. Las fuerzas económicas son lo primordial, la legislación positiva su corolario — las influencias morales no cuentan.

El audaz programa, la obra titánica se realizó por entero con el éxito previsto y la perversión no sospechada. Alberdi, anciano y casi un extraño en su país, después de cuarenta años de ausencia, se presta a presidir el colegio electoral llamado a elegir gobernador de la provincia de Buenos Aires a un representante típico de la doctrina económica en su exageración amoral.

La presidencia de la República, que Alberdi no alcanzó, la ejerció en su espíritu el general Roca, con el lema *Paz y Administración*. A los pocos días de haberse recibido del mando dispuso la publicación oficial de las obras de Alberdi. Esta medida mereció la crítica acerba del general Mitre.

El general se expresa con virulencia no mal aplicada a quien tanto abusó de ella. Pero su polémica se circunscribe a la actitud política del publicista y a su interpretación del derecho constitucional; no llega a las ideas directoras. No porque las desconociera, sino porque para él están sobreentendidas; son el caudal ideológico común de los hombres de la emigración y en la fecha verdades divulgadas y consentidas. De consiguiente, y aparte de cuanto se refiere a las incidencias de la lucha política, observa el desarrollo casuístico de la doctrina, pero en lo fundamental se limita a negar la paternidad exclusiva o la prioridad de Alberdi.

Su juicio sobre las *Bases* expresa en realidad una perfecta concordancia. «Obra de oportunidad, escrita al resplandor de la aurora de libertad que alumbró el campo de Caseros, exenta de las preocupaciones de la lucha doméstica que sobrevino después, inspirada por un sentimiento de liberalismo ilustrado y con vistas amplias sobre sus antecedentes y destino futuro, su aparición llenó una necesidad sentida y satisfizo una noble aspiración del patriotismo consciente».

Luego, empero, agrega: «A su libro le faltan los dos elementos esenciales que constituyen la vida durable de las producciones intelectuales: originalidad y método, habiendo pasado la ocasión en que pudo tener su utilidad de relación. No tiene originalidad porque fué un trabajo de oportunismo más bien que de iniciativa y de iniciación». «El capítulo que hace derivar la constitución política de los pactos domésticos del caudillaje, meras ligas de gobiernos de fuerza —idea errada en teoría, pero de resultados en la práctica—, haciendo surgir de ellos los congresos constituyentes, el gobierno general, las leyes de comercio, la soberanía interior y exterior, la libre navegación de los ríos, el sistema federal en embrión y todos los principios constitutivos de la asociación política en armonía con las necesidades de la libertad en el orden, es una concepción original del señor Sarmiento, que el doctor

Alberdi reproduce casi con sus mismas palabras, sin fundarlas con la idea a que se asociaba. El señor Sarmiento, en su fantástico escrito *Argirópolis*, en sus más meditados escritos publicados en *La Crónica* y *Sudamérica*, había iniciado esta propaganda sobre los antecedentes del derecho constitucional, al cual daba por punto de partida los hechos del federalismo instintivo, vivificándolo con los principios del derecho público norteamericano, de reciente importación en Sudamérica, en aquella época».

Conviene transcribir también el siguiente párrafo, en el cual se señalan las fuentes de nuestro derecho constitucional: «Los demás materiales con que fué confeccionada la armazón del libro del doctor Alberdi son bien conocidos de todos los que entonces cultivaban las ciencias políticas y sociales. Son las constituciones sudamericanas, que nada enseñan, y como copias de segunda mano han extraviado más de una vez al autor. Es *La democracia en América* de Tocqueville, libro de cabecera de la generación de aquella época. Es el *Comentario sobre la constitución federal de los Estados Unidos* por Story, mutilado en la traducción francesa de Paul Odent, que apenas da una idea del original. Es, por acaso, *El Federalista*, la Biblia del sistema republicano más leída y peor interpretada. El proyecto (de constitución) del doctor Alberdi era una mala copia del proyecto de constitución para los cantones suizos, escrito en 1832 por el famoso Rossi, trabajo poco conocido entonces y que el importador argentino no citó en ninguna de sus páginas».

En las citas que preceden aparece la expresión «liberalismo ilustrado»; ninguna más apropiada para definir la posición ideológica del general Mitre. De niño le alcanzó la tradición morenista del movimiento de Mayo, la acentuaron en el joven las reminiscencias de la época rivadaviana y el hombre maduro la intensificó con el estudio de los publicistas franceses y sajones de la escuela liberal contemporánea. La mantiene durante su larga actuación, sin exageraciones sectarias y sin claudicaciones oportunistas, con mesura imperturbable confiado en la acción del tiempo y de las ideas.

Su fe doctrinaria no admite discusión: es definitiva y no le place volver sobre ella; la profesa y la divulga en sus corolarios políticos, la sirve con abnegación y al través de todas las vicisitudes, en ella persevera, sin asomos escépticos, pero no sin cierto desdén olímpico para los afanes pasajeros del día.

Sus extensas lecturas le familiarizaron, sin duda, con el pensamiento filosófico de la época. En ellas robustecería la propensión estoica de su impassibilidad ingénita, pero a pesar del amor a la locución abstracta, no siempre fácil de seguir en sus intrincados giros, reserva su credo filosófico como un rasgo íntimo de su conciencia. No trata el tema, porque rara vez habla de sí mismo; cuando habla de filosofía entiende la filosofía política.

En los pasajes transcriptos se reflejan sus ideas fundamentales, sin remontarse a las fuentes primeras. El hombre de estado limita la disquisición teórica a los problemas de la vida institucional.

Su gran obra doctrinaria comprende la difusión de los principios de una democracia culta, llamada a conciliar el orden y la libertad, por el desarrollo de los factores reales. No se pierde jamás en la divagación utópica, como él prefería decir, ni plantea cuestiones prematuras, ajenas todavía a la evolución nacional. Realiza una intensa labor intelectual, pero de intención pragmática. Si en su prosa un tanto enfática, como un dejo de sus mocedades románticas, perdura el estilo Luis Felipe, su pensamiento es positivo y, cuando es menester, reviste la precisión y claridad necesarias. Así en aquellas clásicas cartas a Sarmiento, cuando éste, en el Congreso Americano, flaquea ante las seducciones de la amabilidad limeña. Ni fué esta la única, ni mucho menos la última divergencia entre aquellos dos hombres, unidos por ideas fundamentales comunes, por la visión de los mismos ideales, separados en la acción por el contraste irreductible de sus temperamentos opuestos.

Mientras el uno subordina la acción a su posición doctrinaria, el otro forja la doctrina para sus actos. Sarmiento era una naturaleza impulsiva e intemperante. Carece de la expresión reposada, no se complace en anfibologías de oráculo; a su actitud siempre polémica poco le importan los intereses o prejuicios que hiere, aún a riesgo de desdecirse o corregirse luego. Le faltaba a su cráneo, como él mismo decía, la joroba frenológica de la veneración, y en ocasiones guardaba poco respeto aun a lo respetable.

Asimismo su palabra apasionada y excesiva nunca degenera en frase. Desconoce la especulación abstracta, pero jamás cae en el lugar común o en el verbalismo retórico. No tuvo, ni le interesó tener, el solaz para la obra literaria o filosófica. Para escribir había de tener un tema concreto o un adversario tangible. Si acaso *Conflictos y Armonías* aspiró a ser una excepción, lo es para confirmar la regla. Con vigor formidable, a golpe de martillo, labró la conciencia de su pueblo, y ante esta personalidad desmesurada no puede sorprender la incomprensión académica de Menéndez y Pelayo, metido a juzgar asuntos extraños a su fuero.

El espíritu de Sarmiento es de una unidad perfecta; nunca una duda o una zozobra perturbó su entereza. En una fórmula única había logrado sintetizar todos los múltiples impulsos de su actividad y la mantuvo como norma invariable: *Civilización y Barbarie*. Servir aquélla, combatir ésta, fué el destino que su voluntad se impuso. Su obra de publicista, su acción política, no conocieron otro objetivo.

El concepto de civilización para Sarmiento es puramente utilitario y positivo. En los cincuenta volúmenes de la compilación de sus escritos no se halla una definición abstracta del término. Lo define

siempre por enumeración: «Civilización es afirmar el imperio de la ley y de la autoridad constituída, educar las masas por la escuela primaria, abrir los puertos y los ríos al comercio universal, construir caminos y vías férreas, fomentar el arraigo de nuevos colonos, remover todos los obstáculos morales y materiales a la libre expansión de las fuerzas económicas».

Al iniciarse en Chile, al decir de Lastarria, con salvaje osadía, en una arremetida contra todo cuanto considera colonial, vetusto, retrógrado, ofende el sentir de las clases conservadoras y del clero, no retrocede ante la autoridad indiscutida de Bello, desafía el nacionalismo anticuyano, agita y trastorna todo, incluso la ortografía, y cuando llega la ocasión, propicia, en un documento hoy histórico, la candidatura pelucona de Manuel Montt. ¡Los propios amigos del candidato se espantan de semejante correligionario!

¿Por qué esta actitud, al parecer incoherente? Tomemos el siguiente pasaje como lo cita Barros Arana, porque en las obras completas ha sido modificado: «la excomunión de que don Francisco Bilbao ha estado amenazado y sus folletos puestos en el Índice de la Iglesia, no le han hecho ningún mal a los ojos del pueblo, que se creía tan exageradamente católico y a cuyas preocupaciones los más hábiles políticos han creído deber hacer concesiones. . . Bilbao ha hecho un gran servicio al gobierno, y es poner de manifiesto que al pueblo de Santiago se le da un pito que haya o no penas en el infierno y debe agradecérselo. Lo que el pueblo quiere es bienestar, aquí en la tierra, riquezas; y es preciso que se abra el camino, esto es, el camino de hierro de Santiago a Valparaíso». Esto es, todas las reyertas sobre clericalismo, liberalismo y socialismo, sobre principios ideológicos abstractos, son asunto baladí ante la urgencia inmediata y real de construir una vía férrea, reclamada por la economía nacional.

Así se explica que, presidente de la República, no se preocupe de las veleidades católicas de su talentoso ministro de Instrucción Pública, sin perjuicio de trabar más tarde con el mismo un violento debate a propósito de la escuela laica.

Esta concentración sobre la tarea del día, este gesto que aparta cuanto distrae y extravía por inoportuno, le inspira una palabra de menosprecio para toda actividad desinteresada. Al hablar del estudio del latín se refiere a «su inutilidad, por no decir su nociva influencia en la educación universitaria». He aquí cómo aprecia el valor de los estudios históricos, con motivo de las primeras publicaciones del joven Estrada:

«¿Qué es la pobre historia de los colonos, que precede a la nuestra como nación y la nuestra misma, al lado de esta mina, no explotada aún, de intereses, de sentimientos, de ejemplos y esperanzas, que la educación y el propósito de elevarla y difundirla, ofrece,»

«El joven Estrada conquistaría en ese terreno, palmas más du-

raderas que sus estudios históricos no le darán. No le ha de ser dado rehacer la historia, aunque a fuerza de talento engalane su pobreza. Los que oyen no tienen interés activo ninguno en que las cosas hayan pasado de este o del otro modo. En que prevalezca al fin un sistema de educación universal entre nosotros, están interesados la economía política, la dignidad humana, el patriotismo y el interés individual».

Bien conocía Sarmiento el valor de la historia, pero si, asimismo, podía expresarse en semejante forma ya podemos inferir sus relaciones con la filosofía. Ni siquiera habla mal de ella.

Las primeras impresiones de su niñez en la provincia de Cuyo serían los ecos del paso de los Andes, y educado luego bajo la égida de prelados que, como el obispo De Oro, actuaron en el movimiento revolucionario, en esta inteligencia precoz las sugerencias hispanóforas tomaron el carácter de un repudio espiritual.

Fué luego, precisamente, San Juan, bajo la dirección de Salvador M. del Carril, el primer centro provinciano donde arraigaron las ideas y la obra de Rivadavia. Cuando se inicia la reacción federal ya la palabra de sus voceros encuentra al joven Sarmiento poco dispuesto para escucharle. «El cura Castro Barros echó en mi espíritu la primera duda que lo ha atormentado, el primer disfavor contra las ideas religiosas en que había sido creado, ignorando el fanatismo y despreciando la superstición».

En lecturas inconexas, como podía depararlas el acaso, satisface sus ansias de saber y alguna vez tropieza con libros del siglo XVIII que había aprendido a leer en el idioma extraño. De ellos asimila cuanto le conviene. Quiroga Rosás lo inicia, por fin, en el dogma de la Asociación de Mayo.

Pronto la aldea natal ya no lo soporta. En Chile su campaña romántica es tan sólo un pretexto para combatir tradiciones añejas y conmover con rebeldía innovadora la estabilidad rutinaria de aquella sociedad. En la biografía inconclusa de Castro Barros, Sarmiento trata de vincular el movimiento de la independencia con las ideas de la filosofía francesa; al partir para Europa ya ha leído a Leroux, sabe algo del eclecticismo de Cousin y en el viaje se ocupa de las utopías falansterianas de Fourier, cuyas divagaciones ridículas no logran engañarle sobre el fondo serio de la doctrina.

Llegado a París, comprueba con satisfacción el fin del eclecticismo: «Ha muerto de muerte natural, como todas las cosas caducas, que no están fundadas en la verdad». Pero no acierta a distinguir en el complejo movimiento intelectual de la capital francesa las nuevas corrientes filosóficas. De Comte no le llega ninguna noticia.

En esa época —1846— se considera completamente libre de toda restricción doctrinaria. «Escéptico, por lo menos, con el alma, aunque dura y estéril, rozada de toda mala y buena hierba, limpia como la palma de la mano». Abriga, empero, la esperanza de llegar a una so-

lución. «Déjeme tiempo y yo he de sentir alguna vez que la convicción viene formada justificándose, endureciéndose como aquellas rocas que se ve que han sido al principio capas de arena movediza acumulada por las aguas y removida por el viento».

Sarmiento se equivocaba. Ni su espíritu, foco de energías espontáneas, era una tabla rasa, ni en los dominios de un sistema había de hallar la quietud intelectual. Su inteligencia, no inferior a su voluntad, pero al servicio de ésta, no podía ser sino un instrumento de acción positiva. No una fórmula, un ejemplo buscaba y lo halló en el espectáculo de la civilización norteamericana.

No se le oculta el tipo inferior de ésta, como bien puede advertirse en las cartas que reflejan su primera impresión. Llegado de Europa aún conserva, como término de comparación, la alta cultura que acaba de conocer, pero muy luego, sobre todo después de su segundo viaje, idealiza las instituciones políticas, la brega individualista, el espíritu de empresa, el sentido técnico, la enseñanza popular de los Estados Unidos. Al fin, con relación a Europa, representaban la democracia en la plenitud de su desarrollo político y social y con relación a los estados hispanoamericanos la orientación práctica y proficua de la vida.

En realidad el hombre que ya de niño se había solazado con la vida de Franklin, en presencia del modelo americano refirma su concepción mundial propia. No puramente personal. Con los matices del caso fué la concepción de los espíritus dirigentes contemporáneos y en parte más exigua expresión de tendencias y aspiraciones colectivas. Pero nadie como Sarmiento las hizo suyas, las interpreta e intensifica hasta constituirse en su acción creadora como en su acción demoledora en el representante más genial del positivismo argentino.

Muchos años después leyó a Renán y a Taine: nada agregaron a su posición ya hecha. Al gran positivista inglés lo conoció por sus estudios sociológicos y se limitó a decir: «Con Spencer me entiendo, porque andamos el mismo camino».

Alberdi, Sarmiento y Mitre son en el período que estudiamos, los númenes más altos de la vida argentina, y con legítimo orgullo nuestro pueblo personifica en ellos el genio nacional. Son tres personalidades, luego son tres caracteres; unidos en el ideal común se distinguen por modalidades propias, chocaron con aspereza en hondos conflictos, pero para los venideros constituyen una trinidad.

Sin una posición tan prominente otros integran el grupo de los emigrados. Florencio Varela, a quien muchos tenían por «irreligioso e incrédulo», es un retoño de la época rivadaviana, en el cual perduran las ideas del siglo XVIII. Naturalmente se combinan con las del movimiento liberal que en Europa, especialmente en Francia, se agita en los días de la Restauración y de la monarquía de Julio, hasta estallar en las jornadas de Febrero y expandirse con carácter universal.

Su obra más fecunda la realizó Varela en *El Comercio del Plata*. Unía la polémica política a la discusión de los intereses económicos y veía en la libertad del tráfico el corolario de la libertad política.

También para él, Rosas era el símbolo de la barbarie criolla, y en el anhelo de reemplazarla por la cultura europea no retrocedía ni ante la alianza con el extranjero. Esta obsesión llegó en él y en otros hasta el punto de tomar por un interés nacional el provecho extraño, como en el caso de la libre navegación de los ríos, aun con sacrificio de la soberanía nacional. Esta subordinación muy discutible de derechos y de intereses propios a principios abstractos, ha puesto, sin embargo, en la política argentina un elemento ideal del cual no debemos avergonzarnos.

Juan María Gutiérrez, también hijo intelectual del siglo XVIII, contempla en la tiranía de Rosas no sólo la contrarrevolución cuanto una reacción clerical. También él combate a España, es decir, a nuestra España interna, y, sin embargo, con cariñoso afán se empeña en investigar y reunir todos los antecedentes coloniales del pasado. Con apasionado interés sigue nuestra escasa producción literaria e intelectual y se complace en magnificar el menor asomo de la incipiente cultura, a cuyo servicio puso por entero su laboriosa existencia. Le debemos la inapreciable compilación de *Noticias sobre el origen y desarrollo de la enseñanza superior*, en la cual ha registrado la crónica de los estudios filosóficos.

Su credo propio, quizás un poco más escéptico, no difiere del de sus compañeros de proscripción, atemperado, empero, por su sensibilidad estética y una preferencia mayor por las letras. Pero en tratándose de Rosas o de los frailes suele perder la medida, como en el desahogo titulado *Las restauraciones religiosas*, escrito a raíz del incendio del Salvador, espécimen de literatura periodística liberal *ad usum plebis*. En alguna ocasión se negó también a prestar el juramento religioso.

Vicente Fidel López conservó de la enseñanza de Diego Alcorta, a quien, joven aún, substituyó durante un curso en la cátedra, el amor a la filosofía. A las doctrinas ideológicas se agregó la influencia persistente de Leroux.

López no nos ha dejado ningún ensayo estrictamente filosófico y es probable que no pasara de un vago eclecticismo elaborado con elementos muy heterogéneos. Pero en sus trabajos históricos y en sus escritos en general se manifiesta, dentro de la invariable orientación liberal, una comprensión más amplia que la corriente. Así, el problema religioso nunca deja de interesarle. A pesar de su escasa simpatía por el señor Rivadavia, al tratar de la reforma eclesiástica la aplaude y la justifica con los argumentos del viejo regalismo español. Pero este juicio no responde a una actitud antirreligiosa. Muy al contrario. Concibe el sentimiento religioso como una fuerza moral que el sectarismo y el ritualismo deprimen en lugar de enaltecerlo como sería menester.

Su pensamiento queda bien expresado en un artículo de la *Revista del Río de la Plata*, en el cual propicia la separación de la Iglesia y del Estado, precisamente en beneficio del culto. Critica a la Convención Constituyente de la Provincia de Buenos Aires por haber mantenido para el culto católico «los favores dudosos del presupuesto, sin emancipar como debiera, la Iglesia del Estado y el Estado de la Iglesia».

No se manifiesta muy consecuente el viejo regalista cuando renuncia al privilegio del patronato para recoger la fórmula de Cavour. Luego continúa: «El movimiento religioso debiera ser, por esto, en todo país libre un fenómeno social enteramente ajeno al movimiento político. Sus procederes y su fomento pertenecen de pleno derecho a la acción doméstica del padre de familia; a la acción municipal, en donde esos padres son soberanos en el orden de cosas que allí les compete; y si así fuera mancomunada la religión con el espíritu moral y civilizador del pueblo por su propio espontáneo movimiento, con la moral y espíritu evangélico de la religión cristiana, la competencia moral y evangélica del sacerdocio y sobre todo de los párrocos, unida, sí, al movimiento popular de las inteligencias y de las conciencias, harían de la religión y del país una misma cosa; y darían por resultado la obra de un mismo progreso y de una misma regeneración. El sacerdocio se elevaría a la dignidad importantísima de un magistrado moral unido al pueblo».

El positivismo escueto no pudo extraviarlo: la necesidad del complemento ético no se le escapa. En distintas ocasiones recuerda la palabra del «inolvidable maestro»: «Hay mérito y demérito en nuestras acciones. Luego tenemos libre albedrío y somos responsables de nuestros procederes». Pero esta misma posición fué motivo para distanciarlo y aislarlo del medio.

La segunda generación la representan hombres nacidos poco antes o después de Caseros; algunos aún durante el ostracismo de los padres. Es un grupo de hombres cultos y talentosos, universitarios los más, de palabra fácil y de pluma ágil, que, libres ya de toda sugestión romántica, nada propio agregan a las ideas recibidas. Las aceptan como las bases convenidas e indiscutidas de la acción política, ajenos a todo interés filosófico. Si acaso especularon no fué en el reino platónico de las ideas.

Los iniciadores, los hombres de la primera generación, al afirmar la necesidad de crear riquezas, jamás pensaron en un medro personal. Este escrúpulo no perturba a los sucesores que desenvuelven la acción pública al margen de la privada. Solucionados los últimos problemas de la organización política, no quedó después de la federalización de Buenos Aires objetivo ideal alguno. Hubo que limitarse a explayar conceptos que teóricamente nadie negaba.

Ninguna generación argentina careció como ésta de inquietud espiritual. Padecía el tedio de toda disquisición abstracta. Mal que

bien realizaron la tarea del día despreocupados, frívolos a veces; en su escepticismo mantenían tan sólo la fe profunda en los destinos del país, cuyo creciente desarrollo económico podía descontarse de antemano para salvar todos los escollos.

A la enseñanza universitaria dieron un carácter exclusivamente profesional, de la secundaria eliminaron cuanto no tuviera atinencia inmediata con las necesidades de la vida; así los idiomas clásicos y la filosofía. Ministro hubo que se propuso introducir la enseñanza de la agricultura en los colegios nacionales. La orientación positiva la convirtieron en un credo burdamente pragmático.

El alimento espiritual de estos hombres fué con preferencia los autores franceses contemporáneos, como que el segundo imperio tuvo en sus distintos aspectos un reflejo póstumo entre nosotros. Pero no vieron más que el oropel. No vieron la aureola mística que mitiga el escepticismo de Renán, ni penetraron la profunda influencia hegeliana que informa el pensamiento de Taine. No comprendieron ni siquiera la posición simplista de Littré. Largo tema darán a la historia política del país; la historia de las ideas puede escribirse sin mencionarlos.

Las altas funciones que desempeñaron en el gobierno, el brillo con que actuaron en el escenario de la «gran aldea», el merecido prestigio personal de muchos de ellos, han creado en torno de esta generación una leyenda exagerada. A la muerte de los más conspicuos, la amistad se apresuraba a reunir y publicar las manifestaciones de su talento: Discursos y escritos ocasionales. Hoy hojeamos decepcionados estos volúmenes; hacemos justicia alguna vez al hombre de gobierno, apreciamos algún giro oratorio feliz, celebramos la habilidad del periodista o de alguna exégesis constitucional de circunstancias. Rara vez provocan la contradicción, pues siempre dicen lo adecuado, lo del caso, lo trivial. Pero jamás tropezamos con una personalidad superior a su medio, con una inteligencia directora o creadora, con un carácter de envergadura moral.

Hombres inteligentes, no podía ocultárseles la discordancia entre los verbalismos corrientes y los hechos reales, entre el énfasis democrático y la perversión profunda de la vida política labrada por la simulación y el fraude. La conciencia de esta dualidad, que alguna vez degenera en duplicidad, les obliga a explicarla y aún a justificarla como una imposición del medio o a construir la teoría *ad-hoc* que reduce las instituciones a una ficción jurídica, a una bambalina para la plebe, tras de la cual se desenvuelve, en un maquiavelismo de pacotilla, la acción de los iniciados. Sin embargo, ni esta posición, al fin realista y defendible, se atrevieron a exponerla con valentía fuera de las tertulias íntimas, siempre amenas, porque los hombres del «régimen» fueron grandes «causeurs».

Así llevaron casi a sabiendas al pueblo argentino a su más profunda crisis moral. Nunca ejercieron una acción tutelar o previsor.

Contribuyeron a intensificar el concepto materialista vulgarizado, dejaron desenvolverse libre y ciegamente el proceso colectivo sin poner una valla al desborde e indiferentes vieron relajarse todos los vínculos morales. No fué mérito de ellos si la nacionalidad no zozobró en el fango.

Este juicio es unilateral. Lo es por fuerza, pues no estimamos sino una faz del proceso histórico. La apreciación de conjunto la hará la historia en su oportunidad, sin duda con indulgencia, al contemplar la escasa acción propia de estas individualidades en el conflicto provocado por un excepcional desarrollo económico en una colectividad de escasa cultura estética y ética.

Por otra parte, el juicio colectivo, cuya dureza no podemos amenguar, descuida matices personales muy dignos de ser tomados en cuenta. Al fin la personalidad real siempre es compleja; yerros y aciertos alternan en la vida y ésta misma es susceptible de evolucionar. Es preferible a veces un viejo arrepentido a un regenerador novel.

A la hora postrera el más destacado del grupo oligarca quizás entrevió el extravío de su acción, lamentó las ocasiones desaprovechadas y sintió el escozor de haber menospreciado los valores ideales. Enmienda excesivamente tardía.

En aquel medio, como un cuerpo extraño, actúa una personalidad de otra estirpe, con un talento que no era precisamente económico. Se destaca por contraste. A la superficialidad común opone la solidez de su saber; al palabreo, la pulcritud de su prosa; a la frase, su incorruptible probidad intelectual; a la falacia corriente, la valentía de sus convicciones. El castellano se presta con soltura y elegancia a las intenciones de su espíritu francés y de esta amalgama nace un escritor argentino. No falta a su vigor el amable don de la ironía, caústica a menudo.

«Los que pasaban» pasaron con una vaga sospecha de su valor y al fin se lo perdonaron. No así los demás, la turba de los mediocres.

La obra de Paul Groussac pertenece a los dominios de la literatura, de la crítica y de la historia; la filosofía abstracta no le atrae, si bien con frecuencia se ve obligado a rozarla. Es fácil advertir su posición escéptica; si la efervescencia positivista de la primera hora experimenta alguna merma, la aversión a la metafísica persiste. Es cosa distinta, sin embargo, llegar a semejante negación, después de haber seguido el pensamiento humano por la larga serie de sus tentativas audaces o adoptar tan cómoda posición al solo objeto de ahorrarse el esfuerzo y repetir dogmáticamente un lugar común. El escepticismo de Groussac no es la huera suficiencia del filisteo.

Nos ha anticipado su testamento filosófico; escrito en una hora menos feliz, no deja de ser un tanto incongruente. Ante el resultado negativo de la especulación racionalista, en presencia de incógnitas nunca despejadas, cae en un amargo nihilismo y a renglón seguido, con exaltado sentimiento patrio, celebra el triunfo de la justicia y de la libertad. También en este caso *le cœur a ses raisons*.

En espíritu que alberga tan altos ideales no ha de ser sensible el vacío ocasionado por el desalojo de rancios espectros metafísicos. ¿La ausente emoción religiosa no la suple, acaso, la emoción estética que ennoblece la obra de la inteligencia? ¿El sentimiento del deber, llevado hasta la abnegación benedictina, no lo dignifica, por suerte, con valores éticos? No olvidemos que tras una cita de Fenelón se nos dijo alguna vez: «Dios, es decir, sea cual fuere el culto externo, la suma de ideal atesorado por la raza y legado al individuo como parte de la herencia».

La obra de Groussac, que es afirmación intensa y fecunda, contradice sus eventuales arrebatos pesimistas —abstractos o concretos—, aunque le hagan aparecer en ocasiones «como un viejo maldiciente que retorna de sembrar».

En los comentarios a los escritos inéditos de Diego Alcorta se señala con exactitud su filiación ideológica. Asimismo, aún en esta oportunidad, en vez de la disquisición filosófica del caso, Groussac prefiere trazarnos el cuadro de la época y la protesta apasionada le arrastra con vehemencia. Tampoco en sus trabajos críticos o históricos se complace en teorizaciones metodológicas. Es con el ejemplo que enseña la investigación exacta de las fuentes y la manera de emplear el material erudito en la obra de arte que ha de ser la historia.

Sólo alguna vez se detiene en el tema, pero de manera acabada, precisamente para condenar la pretensión pedantesca de las recetas para hacer historia y confundirla con el trabajo meritorio de acarrear el material. Afirma el carácter subjetivo de la obra histórica y, de consiguiente, en el autor la necesidad de una envergadura personal que no se adquiere con empinarse sobre un rintero de mamotretos clasificados, ordenados, enumerados y fichados.

De modo implícito, empero, un ponderado criterio filosófico satura la obra de Groussac y le permite elevarse con libertad de espíritu sobre las leyendas convencionales del día o de la tradición. No cae en la burda superstición positivista de confundir las ciencias del espíritu con las ciencias naturales, y muy lejos de mecanizar el proceso histórico concede su lugar a la personalidad humana. Mantiene bien marcada su distancia de la vulgaridad del ambiente, que no hemos de caracterizar mejor que con sus propias palabras:

«Estas generaciones siguen alimentándose con fórmulas huecas, paradojas y afirmaciones gratuitas, declamaciones insulsas, que todos repiten, en las cuales nadie cree, semiverdades más dañinas que la mentira pura, pues se ocultan debajo de engañosa librea: Sabiduría de contrabando que se amalgama a la convicción postiza que erigió estos ídolos de cartón pintado de nuestras tristes democracias. El palabreo sonoro, entretanto, retumba por donde quiera; pero su timbre vulgar revela al pronto que está hueco o hecho de materia adulterada y envilecida, a la manera de una moneda de cobre que lleva efigie

augusta. Con tanto prodigarse en vano, las máximas santas han caído en desprecio, una espantosa anemia viene empobreciendo de más en más el alma nacional. La juventud bebe el descreimiento en las mismas fuentes de la fe, al escuchar las doctrinas de maestros que reputa fariseos: toma la toga viril ya saturada de escepticismo, pues tiene la conciencia de que los falsos augures la engañan y rinden culto a la verdad como los libertinos al amor».

Este cuadro es exacto; no se improvisa con motivo de una polémica. Intuición honda de la vida argentina: en el deseo de corregir sus vicios expresa ideas ya emitidas con anterioridad. Después del cataclismo del 90, la Nación, desquiciada, intentó su examen de conciencia y concibió la necesidad de cambiar de rumbos. Pensóse en la conveniencia de modificar los planes de la enseñanza y, en cuanto a la secundaria, se encomendó a una comisión el encargo de proyectar la reforma. Constituida por un grupo de personalidades distinguidas, a pesar «de las decepciones del presente», ésta vuelve a inspirarse en Huxley, Spencer y Bain, para condenar la orientación clásica y persistir en el concepto utilitario de la instrucción secundaria. En esta ocasión Groussac expuso su parecer opuesto en un documento oficial que no obstante los treinta años transcurridos conserva íntegra su trascendencia.

Después de afirmar como pensamiento central que la enseñanza secundaria tiene, ante todo, por objeto la educación y no la instrucción, dice en alguno de sus párrafos:

«La enseñanza del latín no significa en el plan de estudios una reforma de su economía natural; se ha logrado instalarla sin menoscabo de las materias más esenciales. De ahí no arranca la disidencia. El latín no es una asignatura neutra, con su objeto propio y definido. Al dejar de ser un aprendizaje incompleto para convertirse en doctrina psicológica, viene a representar en la educación la invencible preponderancia de las ideas sobre los cálculos materiales, y en el orden especialmente pedagógico, la eficacia del amplio desarrollo mental sobre las estrechas adquisiciones de un saber sin filosofía. Así entendida, la cultura humanista, al par que un ejercicio fecundo de la inteligencia, es un desarrollo moral por el contacto diario, la influencia magnética, si tal puede decirse, de la belleza y de la virtud antigua».

«Otro error considerable proviene de no circunscribir a la medida nacional el problema de la educación secundaria; procuramos la solución absoluta en lugar de la relativa, provisoria y, por decirlo así, doméstica. Es precisamente porque existe un problema de educación argentina, que no basta, para resolverlo, implantar entre nosotros las innovaciones europeas y reformar cada tres o cuatro años lo que busca todavía formación».

«Ante ciertos esfuerzos por un plan de instrucción utilitaria y remunerativa no pareciera sino que las dificultades presentes fueran de-

bidas a un desborde de saber y de idealismo en la juventud argentina, a un exceso de virtud romana y gusto ático en la generación viril. En suma, el mal europeo, sea cual fuere el valor del remedio anticlásico, no podía derivar sino de la repleción de los elementos civilizadores que escasean; sufrimos del mal contrario y es muy curioso que se recete para nuestra anemia, lo que allá se preconiza contra la congestión».

«En proporciones relativamente mayores y más rápidas que los Estados Unidos, la República Argentina ha venido a ser la encrucijada de las nacionalidades. Tan violenta ha sido la avenida inmigratoria, que podía llegar a absorber nuestros elementos étnicos. Están sufriendo una alteración profunda todos los elementos nacionales: lengua, instituciones políticas, gusto e ideas tradicionales. A impulsos de un progreso spenceriano, que es realmente el triunfo de la heterogeneidad, debemos temer que las preocupaciones materiales desalojen gradualmente del alma argentina las puras aspiraciones, sin cuyo imperio toda prosperidad nacional se edifica sobre arena. Ante el eclipse posible de todo ideal, sería poco alarmarnos por el olvido de nuestras tradiciones: correría peligro la misma nacionalidad. Es tiempo de reaccionar contra la tendencia funesta, y si ésta no fuera la hora propicia, sería porque había pasado ya. Y es, sin embargo, esta hora suprema la que algunos eligen para ensalzar la educación utilitaria, que nos ha traído donde estamos, y atajar la cultura clásica, que por sí sola constituye una escuela de patriotismo y nobleza moral.»

Huelga agregar que esta voz se perdió en el vacío. El reino del positivismo aún no había terminado.

Si se recorre el *Anuario bibliográfico* de Alberto Navarro Viola (del 79 al 87), puede comprobarse cuán poco espacio ocupan los libros de carácter filosófico.

A la vera del tráfigo de la política y de los negocios se mantenía uno que otro espíritu aislado que aún intentaba formarse una concepción fundamental por el estudio de autores europeos, rara vez con un esfuerzo propio y en todo caso poco inclinado a publicar en aquel ambiente el fruto de sus meditaciones.

La excepción resulta más desconsoladora aún que la regla. Mencionaremos al doctor José María Zuviría, cuya obra, hoy olvidada, comprende varios gruesos volúmenes; entre ellos: *Religión, religiones y sistemas religiosos* y *El siglo XIX en su evolución ante la filosofía y la historia*. No tuvieron repercusión alguna, pero interesan, porque enseñan qué concepto de la filosofía se formaba en aquellos años un buen hombre perteneciente a las clases cultas, estudioso y honesto. Zuviría es un católico extraviado en el medio positivista del cual no se emancipa por falta de decisión intelectual, al cual tampoco quiere sacrificar sentimientos y afectos arraigados. No tiene, sin embargo, mayor conciencia de este conflicto espiritual. Con igual fervor celebra la ciencia aplicada, el cristianismo, la democracia y el progreso indefinido; admira

al siglo XIX y lo condena. Las fuentes de su información son Janet, Draper, Flammarión, Duruy. Probablemente no conoce a ningún filósofo por sus obras originales; tampoco a los escolásticos. Sus trabajos son un conjunto de noticias incoherentes, destinadas, por una parte, a ponderar el desarrollo de las ciencias naturales; por otra, a afirmar la necesidad de un culto religioso que no puede ser sino el católico. No se descubre un asomo de reflexión metódica, de aptitud dialéctica ni de una visión de conjunto; ni un instante se perturba la suficiencia ingenua del autodidacto.

La tercera generación dentro del movimiento positivista vuelve a experimentar la necesidad de los principios generales, de la sistematización abstracta a objeto de referir los conceptos corrientes a sus bases filosóficas. Posee un interés intelectual muy superior al de sus predecesores, una actitud mucho más austera, y abriga la esperanza de hallar en una doctrina orgánica la disciplina que falta a la vida nacional.

El predominio de factores a los cuales los hombres de este tipo no habían de someterse, los mantuvo, con pocas excepciones, alejados de la acción política, sobre la cual ejercieron, sin embargo, una acción morigeradora muy eficaz. Ocuparon, en cambio, un sitio muy distinguido en el magisterio secundario y universitario, en la magistratura, y fueron los publicistas de la época. Con ellos se inicia una reacción institucional y moral cuya primera manifestación fué el movimiento de la juventud que condujo a la revolución del 90. Si bien ésta no alcanzó sus fines inmediatos y fué desvirtuada por las fuerzas del pasado, obligó en adelante a mayor mesura y determinó un leve progreso en la gestión de los negocios públicos. Explosión de energías cívicas latentes, algo pudo sanear el medio sin dar lugar a la renovación del elenco dirigente.

Por otra parte, la tercera generación, muy lejos de ver en el desenvolvimiento histórico un corolario del positivismo, creyó que aceptándolo como posición filosófica podría hallarse los elementos de una regeneración ética. Su revolución encaró tan sólo los abusos evidentes, sin crear una nueva situación espiritual. En términos argentinos, pretendía curar el alberdismo degenerado por el Alberdi genuino. En manera alguna se emanciparon de las tendencias imperantes, pero intentaron elevarlas y dignificarlas.

Tocóles actuar en la época del desarrollo de los estudios sociológicos y psicológicos sobre la base del determinismo de las ciencias naturales. Con fe profunda en esta orientación, imaginaron la posibilidad de una ciencia política derivada de los hechos empíricos de la convivencia social y esperaron de la psicología anatómica y experimental las revelaciones decisivas sobre la vida espiritual del hombre. En este sentido, desde la cátedra, por el libro y el periódico ejercieron una acción que, robustecida por la literatura europea, llegó a difundir en la conciencia nacional una serie de conceptos generales y de pre-

misas básicas, hasta dar al positivismo argentino los caracteres de una doctrina nacional, arraigada y excluyente.

Deben distinguirse, sin embargo, dos grupos bien distintos: los universitarios y los normalistas.

El núcleo más caracterizado de los primeros lo constituyen los egresados del año 82 de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Esa promoción comprende a los doctores José Nicolás Matienzo, Juan Agustín García, Rodolfo Rivarola, Luis M. Drago, Norberto Piñero, Ernesto Quesada, a quienes hay que agregar otros procedentes de cursos anteriores o posteriores, como Antonio Dellepiane y Francisco Barroetaveña. De la Facultad de Medicina vinieron Ladislao Holmberg y José María Ramos Mejía. De la de Ciencias exactas, Emilio Mitre, y de la Universidad de Córdoba, Joaquín V. González. Adolfo Mitre y Alberto Navarro Viola, llamados también a destacarse, tuvieron un fin prematuro.

«Los hombres del 80», en general, acogieron con simpatía la doctrina agnóstica y evolucionista de Spencer sin dejar de informarse en las corrientes afines del movimiento universal. Siguieron de cerca la fase psicológica del positivismo, siempre más interesados en las aplicaciones políticas, jurídicas, sociales o pedagógicas que en la dilucidación de los principios abstractos. Con horror de la metafísica, sin fervor religioso, aceptaron como un dogma la subordinación de las ciencias psíquicas a las naturales, profesaron las tendencias individualistas del liberalismo inglés, proclamaron las excelencias del método experimental, alguna vez lo emplearon y en toda ocasión se distinguieron por un criterio recto y honesto.

Absorbidos por la cultura europea, no valoraron las fuerzas ingénitas del alma argentina y buscaron remedios exóticos para nuestros males. Mentalidades de gabinete, nunca se identificaron con el sentir de las masas; hombres de pensamiento, carecieron de empuje militante. Otros lucraron con las ideas que ellos diseminaron.

Espíritus movidos por el anhelo de una alta cultura nacional, tuvieron la visión clara de la pecaminosa realidad. En la colación de grados de la Facultad de Derecho del año 99, Juan Agustín García, después de recomendar el retorno a los estudios clásicos —el latín, el griego, la literatura, la filosofía— e insistir en la aplicación de los métodos científicos al estudio preferente de la vida argentina, dice: «Si al pensar en el porvenir de la República la imaginara como una colosal estancia cruzada de ferrocarriles y canales, llena de talleres, con populosas ciudades, abundante en riquezas de todo género, pero sin un sabio, un artista y un filósofo, preferiría pertenecer al más miserable rincón de la tierra, donde todavía vibra el sentimiento de lo bello, de lo verdadero y de lo bueno».

Quienes menos entendieron semejante lenguaje fueron, por cierto, los dignos académicos sentados en el estrado. El mismo orador, al ad-

vertir los males que lamenta, no penetra hasta su raigambre, desconoce que son el fruto de cincuenta años de positivismo y que sólo pueden remediarse por una trasmutación íntima de los valores vulgares. ¿Podría concebirse una cultura superior, inspirada por Comte y por Spencer, en la historia de la filosofía las dos almas más desprovistas de sensibilidad estética? ¿Podría esperarse una regeneración ética dentro de una filosofía que niega la personalidad humana? ¿Podría esperarse una restauración de los ideales argentinos de gentes hipnotizadas por las minucias de una cultura extraña, mal asimilada?

No obstante, de estas aspiraciones surgió la creación de la Facultad de Filosofía y Letras, destinada a ser un hogar de los estudios desinteresados y un contrapeso al utilitarismo profesional de la enseñanza universitaria. Nació endeble, en un medio hostil, objeto de burlas. El dogmatismo positivista, vulgarizado hasta lo chabacano, pervertía al consenso común hasta el extremo de considerar empresa nociva distraer a la juventud de un aprendizaje proficuo. En efecto: si la vida de la Facultad, en sus primeros años, transcurrió tan precaria, fué por no ofrecer a sus alumnos ningún aliciente económico. ¿Qué habían de hacer con los títulos anacrónicos que allí podían dárseles? La Facultad no contaba ni con el apoyo de las autoridades nacionales, que juzgaron más conveniente incorporar al organismo universitario una escuela de agronomía y veterinaria. Más aún: le opusieron luego la creación normalista del Instituto del Profesorado Secundario a cargo de pedagogos extranjeros, mediocres los más de ellos.

Asimismo, la Facultad vivió; logró lentamente desenvolverse y hoy prospera con éxito creciente. Es ésta la empresa más honrosa realizada por los hombres del 80. Pese a todas las tentativas de deprimir la nueva institución, mantuvieron su carácter universitario y tendieron a convertirla en una casa de altos estudios. Al fin quedó en la República Argentina todavía un sitio donde se leían los clásicos, se cultivaba la historia y la literatura y se recordaba la existencia de las disciplinas filosóficas. A la enseñanza se agregaron institutos consagrados a la investigación, que al fin adquirieron la importancia del actual Instituto histórico. Por otra parte, hubo la amplitud de espíritu necesaria para no cerrar la puerta a tendencias divergentes en materia ideológica. Las influencias dominantes impusieron al principio a Spencer como la más alta autoridad, la psicología y la sociología como disciplinas fundamentales. La instalación de un laboratorio de psicología experimental, confiado a la dirección entusiasta de Horacio Piñero, la creación de las cátedras de antropología y de biología, señalan el desenvolvimiento dentro de la línea primitiva. Pero la cátedra de ética y metafísica ya ponía en el plan una nota discordante, y aunque su titular, el doctor Rodolfo Rivarola, se hubiera iniciado con una traducción del detestable texto de psicología anatómica de Sergi, pronto levantó el nivel de su enseñanza y halló en el imperativo categórico la base ineludible de

toda actitud moral. Ya más adelante los nuevos rumbos se acentuaron, una actitud crítica socavó la influencia exclusiva del positivismo y dió a la casa una orientación distinta.

Esta generación prefirió a todo otro el tema sociológico, no en su forma abstracta sino aplicado a los fenómenos de la vida nacional en su aspecto histórico o político. Desde que nace, el positivismo ve en los problemas sociales el último y esencial objeto de su concepción filosófica. Comte inventó un nuevo nombre para un asunto viejo. No se inicia ciertamente con él el estudio de la sociedad humana, ni es el primero que intenta hallar su organización más perfecta. Pero Comte convierte a la sociología en la finalidad de la investigación científica, en la ciencia llamada a establecer las leyes de la vida colectiva, cuyo conocimiento proveerá al mejor modo de realizar, dentro de una forma política perfecta y estable, el bienestar de la humanidad. Más allá de éste, el propósito más alto, la filosofía positivista no puede concebir otro.

Hay que admitir la lógica convincente de esta jerarquización de las ciencias. Trasladado el criterio de las ciencias naturales a los fenómenos históricos y jurídicos, debió parecer factible hallar sus leyes y aprovecharlas luego como la técnica aprovecha las leyes físicas.

En lo fundamental, Spencer se apropia de este pensamiento, si bien lo encuadra en su teoría evolucionista y es ésta la que prevalece entre nuestros publicistas. Con el concepto de las ciencias naturales abordan el estudio de la evolución nacional, buscan su ley y la panacea para todos los males del presente. Tenemos a la vista una tesis presentada a la Facultad de Derecho de la Capital bajo las sugerencias de aquel ambiente intelectual, en la cual el aspirante expone con ingenuidad las ideas del momento. Trabajo muy meritorio, es uno de los pocos de carácter abstracto: se titula *Leyes sociológicas*, y el autor, con un acopio de buenos informes, pasa revista a la numerosa falange de los sociólogos y registra una tras otra sus conclusiones divergentes, contradictorias y opuestas. Pero no pone en duda la existencia de las enigmáticas leyes. Parte con plena fe en el éxito de su empresa: «Nada hay que marche al arbitrio y al acaso — la sociología, al incorporarse al movimiento científico, lo ha hecho obedeciendo a esos principios inflexibles que sostienen una causa allí donde hay un efecto y que luego buscan la relación constante entre el efecto y la causa para determinar su ley — entre el fenómeno y el factor social, o sea entre el efecto y la causa, existe una relación más o menos constante, es decir, una ley social, cuya estabilidad y precisión depende de varias condiciones».

A medida que el autor avanza en el examen crítico de las tantas soluciones enunciadas, su ánimo decae y con un dejo escéptico llega al final, para decirnos: «Siendo el fenómeno social eminentemente complejo, resulta una utopía pretender explicar su aparición o su desaparición por una causa única». No había hallado las leyes postuladas a

priori. Sospechamos que el ahora distinguido profesor de sociología habrá puesto aun mayor sordina a sus entusiasmos juveniles.

Pues bien: la misma fe en la existencia de leyes y el mismo espectáculo de amable anarquía que ofrecen en sus concepciones teóricas los sociólogos abstractos, puede observarse entre nuestros sociólogos caseros en sus tentativas de sociología aplicada al medio nacional. La producción del caso es abundante; ella representa un movimiento intelectual honroso para sus autores. Casi ninguno de los representantes destacados de esta generación ha dejado de aportarle su contribución. A la sombra de ellos, otros menos calificados han abusado también del tema y todavía hay quienes, a esta hora, persisten en él con una tenacidad póstuma.

Al recordar las obras típicas de la sociología argentina nos hemos de ceñir a la apreciación de sus bases filosóficas con prescindencia del desarrollo especial.

Sin renunciar a su posición positivista, Juan Agustín García, en la *Introducción al estudio de las ciencias sociales argentinas*, se da cuenta que si la investigación científica desenreda la complicada trama de los hechos sociales, que si bien con prescindencia de toda construcción especulativa es preciso atenerse a los fenómenos empíricos, no obstante existe por encima de la variable interpretación del devenir empírico una finalidad superior. «Sólo desearía —dice— que al terminar el curso os hubiérais convencido que el derecho no es una cosa artificial que se fabrica por el capricho de las mayorías; que su fin es la realización de la ley moral bajo el punto de vista cristiano; que en materias político-sociales, nuestra ignorancia nos impone la modestia y el profundo respeto de todas las opiniones. Como lo dice Savigny, estos estudios deben medir nuestra propia debilidad y despertar en la conciencia un sentimiento de humildad saludable».

Concreta luego su propósito de encarar el asunto exclusivamente desde el punto de vista argentino. «La sociología debe ser una ciencia nacional. El primer problema es determinar las fuerzas sociales que en las diversas épocas han presidido la evolución argentina». De ahí su preferencia por el estudio de nuestro pasado colonial en el cual se hallan los orígenes de nuestra nacionalidad que el autor se empeña en desentrañar con criterio psicológico. A su juicio, es en la psicología de las multitudes donde, a ejemplo de Le Bon, espera encontrar la clave de la evolución social. Cuatro son los factores fundamentales de la vida argentina: Primero la fe profunda en la grandeza futura del terruño patrio. Segundo, la preocupación económica con exclusión de todo otro interés. Tercero, el culto del coraje. Cuarto, el desprecio de la ley. En estos elementos que, como se ve, son todos de orden psicológico, el autor desenvuelve su tesis con los recursos de su talento tan exquisito, ligeramente escéptico y ajeno a toda intolerancia dogmática.

En *El gobierno representativo federal en la República Argentina*

José Nicolás Matienzo expone, con implacable realismo, la naturaleza de nuestras instituciones políticas. Pero él no cree que sea la obra de los hombres. «Ya no creemos que la historia de la humanidad sea la de sus grandes hombres, ni la de sus hombres buenos, ni de sus hombres malos. La historia se nos presenta ahora como la descripción del desarrollo de un vasto organismo sometido a las leyes naturales. En esa descripción las vidas individuales tienen una importancia muy secundaria con relación a la vida del conjunto social. Surgen y pasan ante nuestra vista como las olas, algunas más impetuosas y más arrogantes que las otras, pero nunca más admirables que el mar inmenso que las sobrevive a todas con su vaivén eterno».

Recuerda la teoría de Francisco Ramos Mejía que atribuye a los cabildos de origen español una influencia tan preponderante, pero luego agrega: «hay un vacío notorio en la teoría del escritor mencionado y él sólo puede ser llenado, a mi juicio, aplicando con mayor fidelidad la doctrina de Herbert Spencer acerca de la integración política». Es decir, la evolución particular de nuestro pueblo está regida, como todo el universo en sus múltiples manifestaciones, por la gran ley de la evolución formulada por el filósofo inglés, con el concepto determinista de las ciencias naturales. Hay que convenir que aceptada la teoría, nuestra historia ofrece casi un ejemplo clásico. Matienzo lo expone con el vigor de su acentuada inteligencia jurídica y legalista; su argumentación excluye todo factor sentimental o metafísico y lógicamente obliga a negar la personalidad. Este libro es una de las producciones más notables de la época, pero envuelve una paradoja evidente. Es la expresión, precisamente, de una fuerte personalidad humana, de pronunciados contornos y aristas, empeñada en negar sus propios fueros.

La creación de la Universidad de La Plata, la universidad positivista, fué la obra de Joaquín V. González. De los pocos de su generación con influencia política, la empleó en propiciar el desarrollo de la nueva casa, que presidió durante los doce primeros años. La proyectó como una vasta institución de tipo propio, donde debían imperar la investigación científica, los métodos experimentales, y había de sustituirse la tradicional conferencia ex-cátedra por la labor conjunta de profesores y alumnos. Pudo quizá haber realizado esta difícil empresa de haberle consagrado la plenitud de su alta autoridad y capacidad intelectuales. Solicitado, empero, por múltiples intereses de otro orden, el fundador de la Universidad carecía de solaz para concentrar en ella su acción persistente. Sus ideales no se concretaron. Un profesorado trashumante y un alumnado ansioso de abreviar sus estudios, abandonados a sus propios impulsos, pronto transformaron la nueva casa en un mal remedo de la antigua universidad, situada a una hora de distancia.

También en este caso, antes que una Facultad de estudios literarios y filosóficos, se creó una de agronomía y veterinaria y hasta se

le dió un lugar preferente en el complejo universitario, sin perjuicio de encomendar su dirección a sabios que ni siquiera habían cursado la enseñanza secundaria.

La actual Facultad de Humanidades empezó por ser una modesta sección pedagógica, semejante a una Escuela Normal, y sin abandonar este carácter pasó a ser Facultad de Ciencias de la Educación. La psicología en sus formas aplicadas fué el eje de la enseñanza; el propósito de formar técnicos del magisterio, su finalidad. En este sentido tuvo éxito y constituyó en el conjunto universitario una tentativa seria, si bien sin espíritu universitario. Dentro de sus estrechas normas, bien adaptadas a la mentalidad femenina, bajo la acertada dirección de Víctor Mercante, formó un alumnado que se distingue en los puestos de la docencia elemental y aun, en ocasiones, en la secundaria. Colaboraron en esta obra con indiscutida competencia Leopoldo Herrera, Alejandro Carbó, Rodolfo Senet y Alfredo Ferreyra.

Los nombrados, a quienes debe agregarse los nombres de toda una pléyade, son egresados de la Escuela Normal de Paraná. Esta fué, en efecto, el punto de partida del grupo de la tercera generación que hemos llamado «los normalistas».

En la Escuela de Paraná prevaleció la filosofía de Comte sazónada con un poco de darwinismo y evolucionismo. Debióse esta orientación, en parte, al doctor Torres, educacionista español a quien Sarmiento encargó de la dirección. Pero la influencia decisiva la ejerció luego el naturalista Scalabrini, quien imbuído de los ideales del «Risorgimento» italiano, se complacía en una apasionada clerofobia. Sobrevino más tarde el contacto con la psicología experimental y la sociología.

Los normalistas, al esparcirse en desempeño de su magisterio por toda la República, llevaron con una dedicación ejemplar, rayana a veces en el sacrificio, los conceptos del orden, de la disciplina y del método, sin sospechar cuán escaso era el caudal de su aparente saber enciclopédico. Desconocían la duda. En ellos, el sentimiento de la propia suficiencia llegaba hasta la convicción de poseer la verdad definitiva y de hallarse habilitados para enseñarla con autoridad dogmática. Se hallaban en el tercer estado comtiano, estado de perfecta beatitud, que no admite un más allá ni consiente la existencia de algo problemático.

Esta disposición de ánimo, realmente apostólica, les armó de fe en su misión e inspiróles la fuerza para acometerla. En su esfera propia realizaron una obra grande y habría sido aun más proficua si factores extraños a la enseñanza —los factores de la politiquería criolla— no los hubieran perturbado en su actuación. Ellos llevaron a las provincias del interior, junto con la enseñanza laica, la emancipación del dogmatismo chato de las sacristías. Ellos formaron nuestro excelente magisterio femenino e iniciaron la emancipación espiritual y económica de la mujer argentina. Ellos, por fin, organizaron nuestra escuela elemental.

Muy otros, empero, fueron los frutos del normalismo en los co-

legios nacionales y en la universidad. Los métodos apropiados a la escuela infantil no podían ni debieron trasladarse a la enseñanza superior. La tendencia a mecanizar la docencia, la actitud magistral, el enciclopedismo superficial, no constituyen un progreso en el desenvolvimiento de la enseñanza secundaria, mucho menos la orientación utilitaria, el afán de la preparación práctica para la vida. En nuestro medio la vida se impone por sí sola, con todas sus exigencias y con todos sus desvaríos y no es misión de la enseñanza fomentar, sino corregir, su utilitarismo excesivo.

En la enseñanza superior se acentuaron ciertos rasgos derivados del positivismo comtiano. Era Comte, en el fondo, una mentalidad católica; afirma ante todo el principio de autoridad, le obsesiona el temor de la anarquía intelectual. Todo el período histórico que se inicia con el Renacimiento y se continúa al través de la Revolución Francesa le parece un extravío, un período crítico de la humanidad que es preciso superar por otro orgánico. Como en la Edad Media, un pensamiento universal debe uniformar espiritualmente a la humanidad, y si la Iglesia invoca la autoridad divina, ahora que hemos salido del estado metafísico para pasar al positivismo, debe imponerse la autoridad de la ciencia. Voceros de la autoridad divina fueron los sacerdotes y voceros de la autoridad científica han de ser los sabios. En su Sociocracia imagina Comte un gobierno ejercido sin otro control por corporaciones doctas. Tan luego él, la víctima del espíritu académico de su tiempo.

La Compañía de Jesús y sus métodos no le repugnaban. Ignacio de Loyola no ha sido excluído del calendario positivista. Le desagradaba a Comte que de continuo se volviera a poner en tela de juicio los principios fundamentales consagrados ya como una verdad adquirida; condenaba hasta la ciencia pura y las investigaciones desinteresadas. Su actitud era dogmática, opuesta al libre examen, razón de su escasa simpatía por el Renacimiento y la Reforma, las dos grandes afirmaciones de la personalidad humana. Su doctrina referente a la creación de una suprema autoridad moral, con su pontífice encargado de regir a la humanidad, coincide con el pensamiento esencial.

Consecuente con la posición elegida, niega toda concomitancia de su filosofía con la del siglo XVIII y con las ideas de la Revolución Francesa. Los hombres de la revolución, éstos sí fueron excluídos del santoral positivista. Extrema Comte su doctrina altruista hasta el punto de negar al hombre todo derecho para atribuirle solamente deberes. Pero aquí el normalismo argentino abandona al maestro. El credo democrático del pueblo de Mayo es intangible. Ante el sentimiento nacional debía de quebrarse la lógica de la doctrina; después de haberle incorporado concepciones dinámicas que le son ajenas hubo de conciliársela con ideas profundamente heterogéneas.

De ahí la posición falsa de los normalistas, un eclecticismo bastardo, diluído en una verba fácil, expuesto con gravedad solemne, pero

incapaz de fundir las antinomias en una síntesis vigorosa. No desconocían la misión educadora de la enseñanza, al contrario como teoría la proclamaban a cada instante, sin poder realizarla con este comtismo castrado.

Comte es constructivo; con visión genial afirmó que nada está destruido si no se ha reemplazado. Por eso, para substituir un organismo vetusto, su espíritu eminentemente religioso le sugiere la religión de la humanidad, si bien, por falta de imaginación creadora, en formas que por lo grotescas no pasan de una caricatura del catolicismo. Entre nosotros no logró ni siquiera, como en el Brasil, un grupo de pocos pero selectos creyentes.

Privado el comtismo de este su complemento religioso, degenera en un simple intelectualismo utilitarista, que Comte habría rechazado como interpretación de su doctrina.

He ahí cómo tampoco esta influencia llega a ser realmente directora. La enseñanza secundaria, efectivamente, y la superior, no obstante las inagotables disquisiciones pedagógicas, se someten y adaptan a las incitaciones del ambiente. Fomenta el ideal exclusivamente económico de las nuevas generaciones, en lugar de corregirlo, encauzarlo o atenuarlo. La instrucción se limita a conocimientos objetivos de aplicación práctica. Todo lo inútil se elimina de los planes de la enseñanza, es decir, las materias clásicas destinadas a disciplinar la mente, ampliar el horizonte intelectual y elevar la propia dignidad. De acuerdo con el preconceito generalizado, convenía inculcar al espíritu argentino el amor al provecho real, a la labor interesada, como si este amor no lo hubiera pregonado a gritos con sus granjerías políticas y mercantiles. En lugar de la tarea completamente superflua de estimular el afán de lucro, poderoso por sí mismo, debió haber cuidado de robustecer el carácter, el sentido moral del alumno. Pero para esto es necesario elevar al hombre a la dignidad de un ser responsable y libre. No podía hacerlo el positivismo.

De los dos grupos colaterales, el liberal conserva las mayores afinidades con el positivismo, como que en general los liberales no poseían una posición ideológica distinta. Se distinguían, si no por un mayor interés filosófico, por una tendencia polémica, algunas veces agresiva, contra la religión católica, que los positivistas disimulaban. Estos, con criterio oportunista, aceptaron la existencia de la Iglesia como un hecho histórico, así fuera molesto, pero sin hostilizarla. Los liberales se complacían en una actitud militante.

La historia del liberalismo argentino no puede hacerse sino conjuntamente con la de sus adversarios, pues no comprende sino la serie de los conflictos entre ambos. Como evolución intelectual carece de originalidad y de vigor y nunca llegó a organizarse sobre la base de un programa doctrinario. Refleja y propaga ideas corrientes que la creciente cultura del país impone paulatinamente.

Restablecida después de Caseros la libertad de imprenta, vueltos a la patria, adiestrados en larga brega, los hombres más representativos del periodismo sudamericano, movido el ambiente político e intelectual por apasionadas controversias, se concibe cómo las tendencias más opuestas debían de manifestarse y chocar entre sí. Según Zinny, después del 3 de febrero de 1852 se fundaron treinta y cinco periódicos en breve plazo. Muchos de ellos efímeros y de escasa importancia. Pero en aquel año y los sucesivos aparecen *Los Debates*, de Mitre; *El Nacional*, redactado por Vélez Sársfield, Sarmiento, Tejedor, Juan Carlos Gómez y otros; *La Tribuna*, por los Varela; *La reforma pacífica*, por Nicolás Calvo; *El Paraná*, por Mármol; *La Religión*, por Aneiros, y *El Orden*, por Félix Frías. Por fin todavía aparece en la escena Francisco Bilbao.

Basta esta enumeración para comprender con cuánta fruición, tras largos años de silencio, volvían a debatirse en alta voz y en público, con igual fervor, las grandes cuestiones de principios y los pequeños asuntos personales.

Mientras tanto, en Buenos Aires, al margen de la contienda política, se despiertan los recelos de las capas conservadoras y se inicia el ataque a las avanzadas liberales; ya en el Congreso Constituyente de Santa Fe las disidencias revisten forma concreta.

La constitución se sancionó en los escasos días que corrieron del 20 de abril al 10 de mayo de 1853. Con pocas modificaciones y casi sin discusión, la Constituyente aceptó el proyecto elaborado en el seno de una comisión especial; sólo al tratar los artículos referentes a las relaciones entre la Iglesia y el Estado se encrespaban levemente las mansas aguas del Congreso.

La primera escaramuza sobreviene a propósito del artículo 2. Un grupo de constituyentes exige una declaración más perentoria que afirme rotundamente el carácter católico del Estado argentino. El señor Zenteno, diputado por Catamarca, mociona en ese sentido y le apoyan los diputados Leiva, por Santa Fe, y fray Manuel Pérez, por Tucumán. Estos tres diputados constituyen, dentro del Congreso, la minoría clerical en la lucha contra la influencia preponderante de Juan María Gutiérrez, D. del Carril y D. Gorostiaga, a quienes acompaña la mayoría.

El debate se renovó tres días después con motivo del artículo 14, que enumera entre los derechos la libertad de culto. Otra vez lo inicia el P. Zenteno; pide la supresión del inciso. Al grupo católico se agregan el señor Colodrero y el señor Ferré, ambos de Corrientes. Mantienen el inciso Seguí, por Santa Fe, y Zapata, por Mendoza. El señor del Carril, ex ministro de Rivadavia, calla. Juan María Gutiérrez interviene con pocas palabras.

Los católicos sostienen la doctrina de la Iglesia: no hay más que una verdad, no puede consentirse el error. Distinguen entre la libertad teológica del culto que desechan por herética y la libertad de culto

meramente civil o política, que no puede establecerse sin la venia de la Sede apostólica. Aun esta libertad no procede en nuestro país y puede ser el germen de la discordia civil. Ferré evoca las sombras del pasado. La sanción importa un peligro; los pueblos, ante este escándalo, pueden facilitar el levantamiento de un caudillo que vuelva a escribir en su pendón «Religión o muerte», para arrastrar a las masas, derrocar autoridades y echar por tierra la misma Constitución.

Los liberales esquivan la cuestión de fondo; recuerdan la preexistencia del tratado vigente con la Gran Bretaña e invocan el argumento alberdiano: la necesidad de fomentar el arraigo de extranjeros. Sin embargo, Seguí argumenta fundado en el derecho natural.

Sorprendente e interesante fué el voto del cura Lavaisse, diputado por Santiago. Resueltamente se separa de sus cofrades y se decide por la libertad de culto, por ser ésta un precepto de la caridad evangélica en virtud de la hospitalidad que debemos a nuestros prójimos. Al enunciar estas ideas como diputado de la Nación no olvida su carácter sacerdotal ni las obligaciones consiguientes; si como diputado debe promover para la Nación las fuentes de su prosperidad, entre ellas la inmigración de extranjeros, aunque de cultos disidentes, como sacerdote les predicaría luego el Evangelio y la verdad de su religión, con calor y conciencia, como acostumbraba hacerlo en desempeño de sus obligaciones ministeriales. Merece un recuerdo especial el valiente fraile, que, al poco tiempo, murió aún joven.

La sanción de la libertad de culto por aquel congreso, en el cual solamente estaban representadas las provincias del interior, es un hecho de la mayor trascendencia. Para apreciarlo es menester recordar cuánto tardó este principio en incorporarse a la constitución de las repúblicas hispanoamericanas, y aun de la madre patria misma. En México y en Nueva Granada la conquista de la libertad de conciencia requirió torrentes de sangre; en todos los Estados del Pacífico dió lugar a hondas conmociones. No es de extrañar, pues, si los constituyentes, al adelantarse en la sanción de semejante principio, temieran comprometer la propia obra.

Debieron recordar el fracaso de la constitución unitaria del 27 y prever el retorno de la anarquía si a los elementos disolventes se les proporcionaba un motivo suficiente para halagar los instintos primitivos de las masas. Ya la Legislatura de Tucumán, alarmada por las Bases de Alberdi, había desconocido la vigencia del tratado de 1825.

Por otra parte debía pesar en el ánimo de los constituyentes la necesidad de no ofrecer a la provincia de Buenos Aires un pretexto para ahondar su separación y convertirla de momentánea en definitiva. En Buenos Aires nunca se había discutido la validez del tratado con Inglaterra; la libertad de culto ya no era una cuestión teórica sino un hecho respetado por el mismo Rosas, del cual daban testimonio en la

ciudad varias iglesias protestantes, jamás perturbadas en el tranquilo ejercicio de sus ritos.

Negar la libertad de culto significaba poner en la lucha de las dos fracciones una división fundamental. De por sí los publicistas porteños se empeñaban en dar a su causa —la causa liberal— los visos de una actitud principista. La sanción de la ley fundamental debía de probar el liberalismo de sus autores y atenuar en vez de acentuar la divergencia. Al fin, los hombres del Paraná como los de Buenos Aires querían lo mismo.

El argumento de las contemplaciones debidas a la situación de Buenos Aires no se empleó en las sesiones formales, pero estaba en la mente de todos y a él se refiere fray Manuel Pérez cuando insinúa que la legislación sobre el culto debiera quedar reservada a la autoridad autonómica de las provincias. Así habría sido posible tolerar la libertad de cultos en Buenos Aires y excluirla de las demás provincias. La Constituyente, por trece votos contra cinco, procedió con acierto.

Los voceros de la mayoría se expresaron con intencionada mesura, solícitos de evitar toda ofensa al sentimiento religioso; no hubo ninguna manifestación jacobina. Cuidaron de no dar al cisma porteño una enseña simpática y confiaron que en las provincias el deseo de realizar la organización nacional se sobrepondría a los prejuicios y aun a la resistencia del clero.

En efecto, de donde menos podía esperarse se alzó con elocuencia una voz destinada a repercutir en toda la República.

El 9 de julio debía jurarse la constitución promulgada por Urquiza el 25 de mayo. Aquel acto tan solemne, en tan solemne fecha, revestía para el pueblo de las provincias un significado singular. Cumplíase un anhelo casi místico, el fin de todas las tribulaciones, el anuncio de una nueva era. Hombres ancianos lloraban emocionados porque, al fin, los argentinos tenían una ley suprema y común.

En la matriz de Catamarca subió al púlpito un joven franciscano a decir las palabras liminares: «*Laetamur de gloria vestra*». Expresó los sentimientos más hondos del alma nacional y ante aquel auditorio de creyentes no vaciló en tocar el tema más escabroso, la preocupación que ponía una sombra en la fiesta luminosa del día.

«No hay un hombre —dijo el padre Esquiú— que no tenga que hacer el sacrificio de algún interés y si cada uno acepta la Constitución eliminando el artículo que está en oposición a su fortuna, a su opinión o a cualquier otro interés, ¿pensáis que quedaría uno solo? ¿Quedaría fuerza ninguna, si cada uno retirara la suya? ¿Quedaría en la carta constitucional la idea de soberanía que supone, si cada individuo, hombre o pueblo, fuera árbitro sobre un punto cualquiera que sea? ¿Y la religión? me diréis; ¿y la conciencia? ¿Cómo entregaremos a lo temporal lo que es eterno? ¿Cómo hemos de obedecer a los hombres primeramente que a Dios? Sosegaos, católicos. Yo confieso, se-

ñores, que sería para nosotros de indecible satisfacción, si la religión, tal cual es en la Confederación Argentina, hubiera sido considerada con los respetos que merece. ¿Por qué ha de presentarse al pueblo que carece de discernimiento como un problema nuestra augusta y eterna religión? ¡Ah, yo junté mi corazón con el vuestro para lanzar esos gemidos, que con vosotros estrecho en mis brazos mi religión, la religión de mis padres, la religión de caridad y mansedumbre, de castidad, de todas las virtudes! Y a nombre de esta religión, sublime y eterna, os digo, católicos, obedeced, someteos, dad al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios. Obedeced, señores, sin sumisión no hay ley, sin leyes no hay patria, no hay verdadera libertad, existen sólo pasiones, desorden, anarquía, disolución, guerra y males de que Dios libre eternamente a la República Argentina concediéndonos vivir en paz y en orden sobre la tierra.»

La elocuente palabra del padre Esquiú prestó un servicio no pequeño. El gobierno de Paraná, gratamente sorprendido, dispuso una edición oficial de ésta y de otra pieza oratoria y treinta años después, el gobierno de la Nación, al decretarle honras fúnebres, recuerda «los eminentes servicios prestados a la organización nacional». Por extraña ironía el primer decreto lo firma Salvador del Carril y al segundo lo refrenda el ministro Eduardo Wilde.

Sería un grave error imaginarse a Esquiú como a un fraile liberal, condescendiente con las ideas de su época. A su repudio de todo acto sedicioso, de toda violación del principio de autoridad, no escapa ni la revolución de Mayo. Sin ambición personal alguna, ajeno a todo interés mundano, cumplió con abnegación de asceta la vocación mística de su vida. De inagotable bondad y tolerancia en el trato de las gentes, aunque fueran disidentes o como en Jerusalén judíos y musulmanes, dispuesto siempre a juzgar con caridad cristiana el caso concreto, no sentía la menor inclinación a transigir en el dominio de las ideas.

Pero dentro de esa posición intangible que aplica en toda su rigidez a las relaciones con el Estado presenta, sin embargo, rasgos propios. Encargado de la enseñanza de la filosofía en el viejo y célebre Colegio de la Merced de Catamarca, substituye la escolástica de Altieri, texto habitual en todos los seminarios, por Balmes. La innovación tropezó con la resistencia de los superiores y Esquiú fué obligado a traducir, para cada lección, el texto español al latín.

Es sabido que leía a Donoso Cortés y de algunos giros de sus oraciones y pastorales se infiere el conocimiento del tradicionalismo de Bonald. Pero los románticos no perturbaron ni su estilo ni su ortodoxia. Su palabra sencilla y clara rehuye lo mismo el atavío insincero de la frase retórica como la simulada erudición silogística. A semejanza de los grandes místicos halla la expresión adecuada a su emoción de creyente si bien no se complace en exhibirnos las visiones, angustias y éxtasis de su fe. Un pudor humilde le veda hablar de sí mismo.

En procura de la paz de su espíritu, abandona el idolatrado valle de Catamarca, se refugia en el claustro de Tarija, ambula por Bolivia, Perú y Ecuador, peregrina la tierra santa, retorna a la patria, rehusa dignidades y honores, acata, por fin, la orden superior y muere exhausto sobre la vía pública pero siempre calla las tribulaciones de su alma y sólo exterioriza la expresión serena de su misión evangélica.

Vestía el burdo sayo del franciscano, pero no tenía ni un gesto, ni una palabra vulgar. Cuán distinto de aquel fraile fanático y sectario que fué Castro Barros, movido en todas sus grescas por impulsos y odios plebeyos. La mentalidad de Esquiú era de una distinción ingénita. Véase como en las pláticas dedicadas a la Virgen del Valle, ante una grey animada de veneración supersticiosa, habla del milagro con tanta medida como valentía. «No me ocuparé en referir ningún milagro, porque, aunque los hay en tanto número, que apenas habrá alguno de vosotros que no conozca muchos de ellos, pero no hallándose reconocidos ni aprobados por el juicio de la Iglesia, no son materia propia de esta cátedra tan serena como santa. Ni esta falta del reconocimiento de la Iglesia, acerca de los milagros de Nuestra Señora del Valle debe causarnos pena, pues, en lugar del proceso jurídico, existe otro no menos público y acaso más solemne, el que se ha formado en el mismo pueblo, por el conjunto de innumerables hechos que han pasado por la prueba de nuestra misma incredulidad. El proceso legal de hechos milagrosos tiene por objeto fundar nuestra fe; ésta ya vive en nosotros, ¿a qué, pues, aquel proceso? ¿Qué necesidad tenemos de informaciones jurídicas? Pero, dirá alguno, que los incrédulos no darán fe a la piedad y poder de la Santísima Virgen por sólo el rumor y la fama popular de sus beneficios y milagros; es cierto y aun agrego que tampoco la darían aunque estuviesen muy bien comprobados; demasiado vista está la verdad de lo que decía un ilustre escritor de nuestro siglo «que el mundo no se ha convertido a Jesucristo por sus milagros, sino a pesar de ellos». Pero sea de esto lo que fuere. . . .»

En este trozo, como en toda la obra de Esquiú, se manifiesta el rasgo típico de su disposición espiritual: La tendencia a colocar la solución del problema religioso en el fuero íntimo de la conciencia. Las pruebas legales, jurídicas, objetivas, las juzga de segundo orden ante la afirmación espontánea y subjetiva de la fe. La Iglesia dispone de dos órdenes de adalides; los grandes teólogos racionalistas, armados de las sutilezas del silogismo, y los místicos inspirados por la fe inmediata. Los guías predilectos de Esquiú no son los escolásticos, son San Pablo, San Agustín y el anónimo autor *De la Imitación de Cristo*. Son numerosos los pasajes donde puede notarse esta influencia, en tanto que rara vez se empeña en una argumentación estrictamente lógica.

¡Stabiles in fide! dice en su segunda pastoral. «Las obras buenas y las virtudes morales son ciertamente más respetables y cómodas que el interior asentimiento a las verdades cristianas; pero de esto no se

sigué que las obras y las virtudes morales sean más importantes y necesarias que la fe. Más cómodo y espectable nos es el fruto del árbol que su jugo y raíz; más cómodo y espectable es el techo que nos cubre, que los fundamentos en que él se sostiene; y con todo eso el fundamento de la casa y la oculta raíz del árbol exigen nuestras primeras atenciones.»

Mucho antes, en un sermón predicado en Catamarca, había anticipado el mismo juicio: «La fe, ha dicho el apóstol San Pablo, es la base y fundamento de lo que hemos de esperar, el argumento firmísimo de las cosas que nos aparecen.» «La fe justifica al impío; el justo vive de su fe; sin fe es imposible agradar a Dios, por la fe todo lo vencemos y podemos todo, hasta llegar al padre de Nuestro Señor Jesucristo; por ella participamos de los méritos infinitos del hijo amado; somos miembros de su cuerpo, tenemos con él un padre común; la fe, hermanos míos, es el don más grande que hemos recibido de la bondad divina, porque sólo la fe es el principio y la puerta de todo bien que esperamos en el orden de la gracia y de nuestra salud eterna.»

¡La justificación por la fe! La integridad ortodoxa del franciscano queda a salvo, pero por menos de lo que él dijo ha habido gentes llevadas a la hoguera. Así se explica su relativa benevolencia para con el protestantismo. Con motivo de la reforma de la Constitución de Catamarca exclama: «Y si se dejara de ser católico para ser protestante o cismático, menos mal; pero hoy eso es imposible: el precipitado de la Iglesia Católica no para ya en esas gradas artificiales hechas por Lutero y Enrique VIII, cae al abismo sin fondo del ateísmo.» E informado que la directora de la Escuela Normal de Catamarca es una señorita norteamericana disidente, lamenta el hecho, pero agrega: «Si es así, acaso sea menos mala que siendo atea.»

Ateo en su idioma es la ausencia del sentimiento religioso. Insistía ante todo en el «asentimiento interno.» No le engañaban las frases y manifestaciones de respeto aparentes, no le engañaba la afirmación verbal de las verdades dogmáticas. Con amargo pesimismo apreciaba la situación de su tiempo, mayores males preveía para el futuro y no le seducía el creciente auge de los intereses económicos, emancipados de toda autoridad moral.

Desde Roma escribe: «He visto de paso la actividad de las grandes ciudades y no sé cómo nuestros hombres han llamado industria lo que no es sino un furor casi frenético; sinceramente yo querría para la América latina menos de la mitad de lo que se llama industria europea; esto importa el olvido de un destino superior a la vida presente.» «Se va cumpliendo la obra de la impiedad más refinada y sus golpes de muerte no hacen el menor ruido: es una obra de sabiduría satánica con más la experiencia de dieciocho siglos y la terrible cooperación de nuestra incredulidad práctica.»

Esta carta llegó a conocimiento de Alberdi, quien expresa así sus

impresiones: «La peor de las pobreza es la pobreza que vive satisfecha y orgullosa de serlo; la pobreza que hace gala de su debilidad y atraso. Es la pobreza colonial y española, ennoblecida por un cálculo de dominación que eludió siempre la riqueza como poder y como instrumento de independencia. La Iglesia, en su servicio, educó al pueblo en la idea de que el fin del hombre no está en la vida presente, sino en la futura, y que todos los bienes naturales de fortuna son inútiles y peligrosos.»

¡El autor de las *Bases* y el asceta místico! Es la incompreensión mutua, el conflicto trágico de dos concepciones mundiales, la voz de dos hombres representativos que luchan por el alma de su pueblo. Esquíú era el vencido y él no lo ignoraba; todo le era hostil, inclusive el clero de su Iglesia, porque una cosa es predicar el Evangelio y otra vivirlo.

Esquíú, con ser la personalidad más destacada del catolicismo argentino, no ejerció influencia alguna sobre el movimiento intelectual del país. Estaba demasiado distanciado del medio. El indiferentismo religioso de los unos, el ritualismo superficial de los otros, la superstición burda de los más, no podían comprender a este solitario que vivía su fe con fervores místicos.

El gobierno del general Rosas había hecho alarde en todo tiempo de sus sentimientos católicos; sin embargo, la Iglesia no había escapado a su opresión. Las autoridades eclesiásticas, después de Caseros, abrigaron la esperanza de poder desenvolverse con mayor autonomía, pero asimismo debieron desconfiar del resurgimiento de la tradición rivadaviana y de la difusión de nuevas ideas. Si la mayor libertad propia les era grata preveían que también los adversarios la reclamarían.

No puede atribuirse, empero, al liberalismo una actitud agresiva. Hombres como Valentín Alsina o Pastor Obligado no podían ser sospechados de propósitos anticatólicos y los elementos jóvenes guardaron al principio una actitud circunspecta. Al sancionarse el año 54 la Constitución de la Provincia de Buenos Aires aun se afirmó el carácter católico en un artículo más expresivo que el correspondiente de la Constitución nacional. Pero aunque la oligarquía burguesa, que gobernaba desde el Club del Progreso, se limitaba a exigir el cambio de los curas federales por otros más adictos al nuevo orden, el ambiente político y social se había modificado.

Algún recelo debía despertarse. El 1º de octubre de 1853 apareció *La Religión*, dirigida por el doctor Aneiros, adlátere del obispo Escalada y su sucesor más tarde. En forma prudente discute desde el punto de vista católico las cuestiones relacionadas con la organización de la Provincia y de la Nación, y recomienda la religión como fundamento de todo régimen político. De vez en cuando se traba una ligera escaramuza con los jovencitos de *La Tribuna* o con los hombres más graves de *El Nacional*. Otras veces asoma una queja por la excesiva intro-

misión del gobierno en los asuntos internos de la Iglesia o por el desconocimiento de las funciones sociales que se atribuye. Pero, en una especie de convenio tácito, no ahonda ni enardece las disidencias.

Gravita sobre la Iglesia argentina la tradición del clero criollo, complicado en la revolución de Mayo y en sus postulados democráticos. Ahora, como parte integrante de la Iglesia universal, debía participar de la actitud de la Santa Sede, reñida con todas las tendencias revolucionarias del siglo, aliada de todos los movimientos regresivos o retardatarios. De ahí una situación falsa que obliga a aceptar en casa cuanto se condena fuera de ella.

Hubiera habido la posibilidad de una democracia católica, como hubo en un momento la posibilidad de una Iglesia argentina cismática. Pero en la dirección de la Iglesia prevaleció la adhesión a la sede apostólica. No digamos por el camino de Lamennais, ni el más ortodoxo de Lacordaire o de Montalembert juzgóse aceptable. El hecho no es único; se repite en muchas ocasiones y fluye sin duda del carácter universal del Pontificado. A la Iglesia argentina la privó de temperamento combativo y le impuso los métodos indirectos, suaves e insidiosos. De ahí una marcha cauta. Molestaba si un fraile subalterno incurría en demasías ingenuas, sin discernir lo viable. No por eso se apetecía el apoyo de elementos laicos que, con intenciones populares, deseaban identificar la iglesia con el sentimiento de las masas y arrastrarla a la lucha partidista. Poco a poco la Iglesia elimina toda ingerencia del poder político. Sin combatirlo, anula el ejercicio del patronato, pero renuncia también a toda participación ostensible en la vida pública.

En realidad la Iglesia se apropia el criterio positivista, se aísla en su esfera. Cuando los curas se limitan al desempeño de sus funciones religiosas, cuando dejan de inmiscuirse en la contienda de los partidos, su nombramiento dejó de tener interés político. De nuestras asambleas deliberantes, donde habían desempeñado una función tan importante, desaparecieron los clérigos; ya se ha producido la prohibición directa a un sacerdote de aceptar un puesto electivo.

Agréguese la substitución paulatina del clero criollo por elementos adventicios, de origen extraño, ajenos a nuestra tradición y a nuestras luchas. El escaso que aún se forma en nuestros seminarios y se uniforma en el instituto Píolantino de Roma, llamado a ocupar los puestos jerárquicos, obedece a directivas espirituales que lo alejan de la vida nacional y le solidarizan con las influencias preponderantes en la curia. Por último, la designación primero de un delegado apostólico con residencia en el país y la creación, más tarde, de la nunciatura complementan esta evolución.

En 1855 regresa de Francia Félix Frías, entre nosotros el primer militante laico del catolicismo y el único quizá entre los proscriptos. Funda *El Orden*. Admirador del protestante Guizot, de Montalembert y de Donoso Cortés, vuelve después de presenciar la caída de la monar-

quía de julio, la revolución del 48 y el nacimiento del segundo imperio, herido en sus sentimientos por el triunfo alternado de la anarquía y del despotismo. Aspira a conciliar el orden con la libertad, el catolicismo con el progreso, contempla la fuente de todos los males en la filosofía del siglo volteriano y su único remedio en el retorno a la fe católica. Mantiene sus ideas con tanta firmeza como mesura; a pesar de su temperamento apasionado no salva los límites de un periodismo honesto. El argumento predilecto es el argumento de autoridad, la cita trunca de cuanto autor ha dicho algo en abono del sentimiento religioso; no logra unificar los elementos heterogéneos de su información en una concepción filosófica. De continuo habla de la necesidad de una filosofía católica, pero entiende que se halla en el catecismo. La disidencia fundamental que separa a Montalembert de la curia romana, la diferencia entre Cortés y los escolásticos no la alcanza. Mucho menos la antinomia del principio de autoridad y el de libertad. Católico y argentino, cree a la vez en la infalibilidad de la democracia y en la del Papa.

La autoridad de su palabra no se deriva de su sistematización doctrinaria, ni de la novedad o vigor del pensamiento: emana del prestigio propio de una personalidad integérrima que se desenvuelve sin vacilaciones ni temor sobre una línea recta.

1912-36.

FRANCISCO BILBAO Y JOSE MANUEL ESTRADA

En tanto que entre Buenos Aires y el Paraná se debatía la organización nacional con las alternativas conocidas, al margen de la lucha política se desenvolvía la polémica entre liberales y clericales en las formas adocenadas del periodismo militante. De vez en cuando algún conflicto administrativo o una incidencia personal agriaban la discusión.

Motivo de alarma fué la fundación de las primeras logias masónicas a las cuales se les atribuyó, por amigos y adversarios, una importancia exagerada. En 1856, se fundó la Logia Madre Unión del Plata, la primera de carácter nacional, precedida por una logia francesa, la más antigua en el país. Sirvió de centro a la beligerancia anticlerical. Prestigiada por la atracción del aparente misterio, por la novedad de las creencias y la fraseología trivial de los oradores, tuvo un momento de auge y hasta sirvió para maniobras políticas como la recepción del general Urquiza con presencia de los hermanos Mitre y Sarmiento. Por de contado, el abrazo fraternal no cambió los destinos de la política argentina. Las logias se multiplicaron pero su influencia no creció. En el ambiente irónico de la ciudad porteña las necesidades del rito escocés, la desproporción entre los grandes gestos y la mezquina realidad, la carencia de cohesión colectiva y de sinceridad ideológica, no tardaron en colocar a los nuevos oficiantes al nivel de los antiguos. En un ambiente libre, donde las ideas se divulgan sin cortapisas, el secreto masónico pierde su razón de ser. Pero en sus albores contó con algunos espíritus animados por el entusiasmo de la primera hora.

En la Logia Madre Unión del Plata actuó aquel errabundo que, proscrito de su tierra, vino a buscar entre nosotros el último escenario de su existencia quijotesca en el sentido noble de la palabra. Nació Francisco Bilbao en Chile de madre argentina; a la edad de veintiún años en 1844, lanza su primer panfleto *La sociabilidad chilena*, fruto agraz de una mente juvenil que, por blasfemo e inmoral, fué quemado por mano del verdugo. El autor fué expulsado del Instituto Nacional donde estudiaba.

Ya en este primer ensayo asoma la idea directora que había de informar toda la actuación ulterior de Bilbao: la incompatibilidad de la libertad y del catolicismo. La modorra de la vida colonial, la ineficacia de la revolución como emancipación espiritual, la servidumbre del proletariado guaso son legados del espíritu español; de Francia llega la luz de una nueva filosofía. Las mismas doctrinas que llegaron hasta nuestra Asociación de Mayo arrebataron también a esta alma romántica. Las conoció por la lectura directa de los publicistas franceses y por intermedio de los emigrados argentinos entre los cuales halló en Vicen-

te López un maestro siempre venerado. Pero si para los nuestros, en general, el romanticismo radical sólo fué un impulso inicial y renovador en Bilbao había de persistir con un arraigo tenaz. Trasladado a Europa a saciar en la fuente misma sus anhelos ideales, inmediatamente se dirige a los espíritus afines: Lamennais, Michelet, Quinet.

Supo granjearse el afecto personal de los tres; discípulo consecuente de sus maestros, animado por una vocación apostólica, propagó el evangelio de la renovación religiosa y de la democracia y consagró el mismo odio a la tiranía y al catolicismo.

Verdadero romántico, no fué un hombre de acción. En la persecución de su ideal utópico perdía la medida de las cosas y de los hombres. Si en su patria combatía a la burguesía conservadora y al clero, no por eso estaba más cerca de los liberales, cautos, circunspectos y oportunistas. Mucho menos podía simpatizar con el positivismo económico de los próceres argentinos. Sabía enardecer y levantar a las masas, no sabía guiarlas. En Santiago como en Lima, en Buenos Aires y en Paraná, fracasó en las redes de la politiquería local.

No fué tampoco un hombre de pensamiento metódico y claro o por lo menos no lo supo expresar. Principios fundamentales bien precisos los poseía, pero los diluía en una prosa de proclamas revolucionarias, tan hueca como entusiasta. Las mismas condiciones que le valían sus éxitos oratorios, las vehemencias retóricas de su palabra, le perjudicaban como escritor. Se había apropiado la entonación altisonante de Lamennais, el giro bíblico de las *Palabras de un creyente*, y nunca descalzó ya el coturno. Ampuloso, incoherente, divagador, sus obras dejan la impresión de un gran esfuerzo malogrado.

Sin embargo, entre estas cenizas, residuos de un alma ardiente, suele encontrarse de vez en cuando la anticipación genial del precursor que enuncia a sus contemporáneos verdades prematuras.

Para Bilbao el problema religioso es el centro en torno del cual giran todos los otros. «El principio religioso es el alma vital de la humanidad. El principio religioso es la causa, la fuerza, la idea, la virtud de las acciones trascendentales del hombre y de los pueblos —es el motivo sagrado por esencia que impulsa y determina el movimiento de los siglos, es el objeto más inmediato de la conciencia—, es el medio más eficaz para consagrar la vida, y el fin más elevado a que puede encaminarse la humana voluntad.» «¿Cuál es el más profundo de los pensamientos, el más poderoso de los motivos, que en la mayoría de los casos y en la mayoría de la especie humana determina la dirección de sus acciones? La creencia religiosa.» Pero «las religiones se van. La religión viene.»

Para que arribe el reino de la libertad, dominio de la democracia y de la justicia, no puede prescindirse de la renovación religiosa. El catolicismo es el enemigo nato de la libertad; su principio esencial es la autoridad, su precepto más perentorio la obediencia, su fin anular la personalidad humana, su forma más perfecta el jesuitismo, su obra más

deplorable España. *Voilà l'ennemi*. El ideal americano no puede conciliarse con el catolicismo. «La pretendida alianza de la libertad y de la religión católica es una pretensión tan falsa, que el mismo pontífice infalible la rechaza.» No se echa vino nuevo en odres viejos, el espíritu nuevo no cabe en la forma caduca de los dogmas.

La emancipación sólo es posible si colocamos la soberanía en la conciencia misma del hombre. «Si soy yo, individuo, persona, propiedad consciente de mí yo, porque yo soy el que pienso, el que ejecuta los actos de mi personalidad, Yo soy Soberano.» No diría otra cosa Stirner. «Soberanía es pues la autoridad propia. Yo me mando, yo me gobierno.» «Tú eres la personalidad; sino pensares, u otro hombre por ti, no serías persona, serías cosa.»

Pero he aquí ahora la antinomia. Por encima de este soberano hay otra soberanía. Frente a la autoridad católica se alza otra autoridad, frente al jesuíta otro apóstol, intérprete de otro dogma: hay una razón suprema. Porque este romántico desorbitado tenía la ingenuidad de creerse a sí mismo un filósofo racionalista; de creer que su palabra era verbo de Dios. Es siempre admirable la ocurrencia de proclamar la libertad como principio soberano y prescribirle luego cómo debe decidirse. Pero Bilbao siempre contempla lo relativo en función de lo absoluto: no juzga el hecho más mínimo sin vincularlo a su visión metafísica.

Existe un imperativo divino, una ley independiente de la concepción humana, anterior y preexistente a la humanidad; al ser finito se opone el ser infinito, la libertad consiste en realizar el fin designado por Dios mismo, revelado en la conciencia por la razón. «El ideal es la perfección del ser humano. La perfección humana es la dominación absoluta del espíritu universal para hacer vivir en cada uno la libertad universal. La ley de la historia es la conquista de la libertad, en la conciencia, en los hechos y en la universalidad de los hombres.» «La ley de la historia viene a identificarse con la soberanía del pueblo —la soberanía del pueblo con la razón— la razón con la ley —la ley con la libertad— la libertad con la república en la tierra y la perfección humana incesante en los mundos suprasensibles del espíritu.» Para llevar a cabo este programa la América del Sur, que erróneamente supone que una cosa es la libertad política y otra el dogma religioso, ha de descato-lizar su conciencia y desespañolizarse.

Sus escritos más acabados los publicó Bilbao durante su estada en Buenos Aires. Aquí pronunció su discurso sobre *La ley de la historia* en 1858, escribió *La América en peligro* en 1862, con motivo de la ocupación de Santo Domingo y de la invasión a México, y *El evangelio americano*, en 1864. *La Revolución Religiosa* precede, como prólogo, una traducción de la *Vida de Jesús* por Renán, que publicó en 1864. Las obras completas editadas en Buenos Aires en 1866 comprenden además una serie de artículos, discursos y trabajos menores.

La América en peligro dió lugar a una pastoral del obispo don Ma-

riano de Escalada, en la cual se rechaza el cargo de ser la religión católica incompatible con un régimen republicano, pues ningún otro puede conducir «las sociedades humanas a la felicidad verdadera, que no sólo nos promete para la otra vida, sino que nos procura también en ésta.» Del «desgraciado autor» del folleto, el señor obispo dice que «sus tendencias no son otras que proteger la impiedad y el desenfreno de costumbres, entronizar el vicio y perseguir la virtud, abriendo así un vasto campo a la licencia, a la blasfemia y a la inmoralidad, como si sólo tuviera por objeto la ruina y el trastorno de la sociedad.» Concluye por prohibir a los fieles su lectura y los exhorta a destruirlo. Bilbao contestó con una *Contra-Pastoral* no menos floja que el parto curial.

La prédica de la desespañolización inspiró a Emilio Castelar una tentativa de refutación en *La Democracia* de Madrid.

La polémica con Sarmiento fué un entrevero de prensa brava sin atinencia con cuestiones doctrinarias, aunque Bilbao quizás la inspirara.

Pero de vez en cuando Sarmiento alude con ironía a «esta alma torcida que reviste con las imágenes y pensamientos de las santas escrituras todas sus artimañas y maldades», que por «su contacto con Lamennais se cree apóstol, evangelista, profeta, enviado de Dios, qué sé yo». En breves líneas traza un juicio ilevantable, al decir de su contrincante «que habiendo adoptado una jerga para expresar sus ideas, se ha habituado a hablar en jeroglíficos, parábolas, metáforas, hipérbolos, alegorías, con lo que ha perdido la conciencia del valor real de las palabras, borrándose en su alma la separación entre los deseos, los reproches, los cargos, las faltas morales, los delitos, los crímenes, los actos políticos.» (1858). Años después, en 1875, en una célebre carta provocada por ataques del periodista Manuel Bilbao volvió a recordar a Francisco: «Excelente individuo, escritor a quien por confesión suya yo puse —decía— la pluma en las manos, siendo él entonces estudiante del Instituto de Santiago. Escribió *La sociabilidad chilena*, obra anti-social y herética, un poco disparatada, que le dió alguna notoriedad; fué a Francia, trató a Lamennais de quien se constituyó discípulo. No sería extraño que alguna vez no estuviésemos de acuerdo; pero no me parece que yo lo haya combatido seriamente, porque no habrá mucho de serio en aquellas elucubraciones de un joven bien intencionado, un poco iluso, religioso por organización, aunque no en el sentido de nuestra Santa Madre Iglesia, pues lo excomulgó el arzobispo.»

La América en peligro movió luego la pluma de un joven que se llamaba José Manuel Estrada. *El Catolicismo y la Democracia* se intitulaba aquel ensayo, obra de un niño inexperto de veinte años que se atreve a discutir los más altos problemas religiosos y sociales. Pero en potencia ya contenía todas las virtudes y todos los defectos del futuro escritor.

A primera vista sorprende la afinidad entre Bilbao y Estrada. Por su contextura mental pertenecen a la época romántica; ambos han sido influídos por Lamennais, uno y otro padecen de la obsesión reli-

giosa, con igual exaltación rinden culto a la democracia y en la fusión del credo político con el místico contemplan la salvación. Aún el decurso externo de sus vidas presenta semejanzas; con la misma precocidad se estrenan como publicistas, el mismo temperamento combativo los anima y relativamente jóvenes mueren del mismo mal. Pero mayores que las analogías son las diferencias. Estrada ante todo no se aparta de la ortodoxia; él no concibe una contradicción entre su fe católica y su fe democrática. Luego, a poco andar, logra depurar su estilo del excesivo énfasis sin perderlo del todo; en la polémica más encarnizada conserva la medida; su apasionamiento rara vez perturba su ecuanimidad. Aunque es extraño a su medio, su sentido de la realidad es más ponderado y su acción se desenvuelve en los límites de la cordura.

No debe tampoco apreciarse a Estrada exclusivamente por sus obras. El ejemplo de su integridad, de la concordancia entre sus actos y sus palabras, del repudio de toda complicidad baja, pudieron granjearle la simpatía y la admiración de muchos que estaban muy lejos de participar de sus ideas. Si de sus alumnos pocos las aceptaron todos guardaron profunda veneración para el maestro. No conoció otros intereses que los altos intereses intelectuales del espíritu y no le movieron otros impulsos que los imperativos de su nobleza moral.

Referir la evolución ideológica de Estrada es describir el conflicto trágico que, como el de tantos católicos, desgarró también su alma de creyente. Alentó su juventud el ensueño generoso de un catolicismo democrático que empleara su imperio en afianzar la libertad y combatir el despotismo, apoyo de los oprimidos y valladar de la injusticia. Paso a paso se hubo de rectificar. Es la historia del catolicismo romántico y liberal de Francia, de su iniciación, de su apogeo momentáneo y de su fracaso. Lamennais muere fuera de la Iglesia; Lacordaire se somete, tras larga lucha Montalembert se extingue decepcionado, Veillot por sí solo los reemplaza a todos; su garra formidable concluye con todos los devaneos. Las protestas que aún perturbaron el Concilio Vaticano se acallan; la curia no cesa de su tradición secular. El anatema del *Syllabus*, con autoridad dogmática, condena para siempre toda contaminación con el espíritu del siglo. Al conjuro de León XIII vuelve a resurgir la Escolástica en su arquetipo más puro. Dentro de la Iglesia no hay salvación; o someterse o dejarla. Para un espíritu libre y consciente, se entiende; que la grey se acomoda, obedece y no cumple o abriga la esperanza de arreglar sus cuentas antes de la hora final. Sin duda la rigidez de los principios no excluye la ductibilidad circunstancial; pero esto no pasa del *tolerari posse*. . . La depositaria de la autoridad divina no puede consentir la libertad individual. La personalidad humana no tiene derechos propios; los postulados del estado moderno sólo puede profesarlos el católico a título de conceptos vergonzantes, como una concesión a la deficiencia de los seculares.

Poco antes de su réplica al trabajo de Bilbao en 1862, Estrada

ya había publicado un artículo con motivo de una conferencia de cierto doctor Gustavo Nivelli, profesor de Historia Universal, que había puesto en duda el relato del Génesis y admitido la existencia de pre-adamitas. La refutación del joven católico es ingenua pero interesante porque señala el momento en que llegan hasta nosotros los primeros ecos de las teorías evolucionistas. Sin embargo, el *Origen de las especies* de Darwin, publicado en 1859, aún no se menciona; las citas se refieren a Lucrecio Caro, Lamarck, Lyell y otros menos autorizados.

El catolicismo y la democracia ya está escrito con más vigor y la información no es tan deficiente como en el dominio de las ciencias naturales. Frente al «filósofo» heterodoxo se propone exponer filosóficamente sus ideas personales «con toda la sinceridad del católico y del republicano». Se inicia con un ditirambo a la libertad. «¿Qué sería del universo, si quitáis al sol la fuerza y el movimiento a los astros? Pues menos sería el hombre sin libertad.» «La voluntad no conoce límites; y su primer ejercicio nos lo demuestra desde que empezamos a pensar; la razón misma es a veces impotente contra la energía de la voluntad, y a eso debemos llamar la revolución, la demagogia interior y escondida en las profundidades del alma. En una palabra, si nada hay que pueda sofocar la voluntad, si ella es independiente y necesaria, si como decía San Agustín, Dios sin tu voluntad no podría hacerse santo —síguese de aquí— que el hombre es naturalmente libre, y en síntesis podría decirte: ¿qué es el hombre? Es un ser libre. En efecto, la libertad es la última expresión de nuestra naturaleza y por consiguiente la síntesis de nuestros atributos.»

Esta noble afirmación de la personalidad humana, no reñida, es cierto, con la esencia del cristianismo, a juicio del autor se halla implícita en la concepción del catolicismo. De continuo confunde catolicismo con cristianismo. «El hombre puede decir al hombre: no obres; pero si le dice: no pienses, no desees, dice una insensatez que cada momento de la vida le muestra en toda su deformidad.» Pues ¿qué otra cosa hace la autoridad dogmática?

El autor no se detiene en esta reflexión. Al dogmatismo racionalista de Bilbao opone su propio dogmatismo y con palabras que aquél suscribiría, también exclama: «La democracia absoluta es el único pensamiento, es el único sistema que consagra la libertad del hombre y se concilia con los atributos de su alma. ¡Libertad, igualdad, fraternidad! He ahí la divisa de la gran causa; he ahí la síntesis del porvenir.» Pero éstos son principios católicos. La república fuera del evangelio es impracticable.» La Revolución Francesa no fué obra de la filosofía, «lo que tenía de santo era cristiano.» («No hay principio religioso sin dogma.») «El mal de estos países es la imitación de aquella filosofía insensata, que ha retardado el triunfo del gran principio elaborado por largos siglos de preparación.» «¡Fe y libertad! Esa es la misión de América en la historia.»

Al inclinarse Estrada a las investigaciones históricas debían atraerlo con preferencia aquellas épocas de nuestro pasado en las cuales el problema político y religioso se tocan de cerca. La historia colonial del Paraguay y de las Misiones, la actuación de la Compañía de Jesús, fueron el objeto de sus primeros estudios. La revuelta de los comuneros adquiere en su concepto los contornos de un movimiento revolucionario que le inspira las comparaciones más exageradas. Magnífica hasta convertirlos en héroes, la figura de aventureros como Antequera y Mompox, disimula los móviles egoístas de los encomenderos y vitupera a los jesuítas. Todo por amor al anhelo de libertad y de emancipación individualista que les supone a los amotinados. Su juicio desfavorable para los padres fluye de una apreciación muy exacta: los considera representantes del principio de autoridad, sin percatarse que es ése precisamente el principio intrínseco del catolicismo. Querría presentar a la Sociedad de Jesús como una milicia disciplinada, sujeta a una regla peculiar casi al margen de la Iglesia, cuando en realidad es la expresión más genuina y lógica del catolicismo. Ya en ocasión anterior había dicho: «Esa teoría de la obediencia de Ignacio de Loyola, tendiente a convertir el hombre «en bastón en manos de un viejo», no era un principio general, sino la disciplina de su instituto, batallón al servicio de una causa, así como lo establece en la misma forma la disciplina del ejército de una democracia, en que el jefe republicano dice al soldado de la libertad: allí te espera la muerte: ¡marcha!» Se equivocaba; toda la Iglesia es militante, no sólo la vanguardia.

Por de contado que el régimen de las misiones le merece la condenación más severa, por su ritualismo superficial y por su desprecio de la personalidad humana. Este romántico al calor de sus visiones, con un tipo humano ideal en la mente, creía en la personalidad del indio guaraní. Su criterio histórico le permite exigir en pleno medio colonial del siglo XVII una aplicación de principios democráticos no lograda ni en nuestros días.

Con el mismo criterio expuso la historia nacional; no percibe sino el conflicto entre la causa de la libertad y la del despotismo. Escritor católico, se halla siempre con manifiesta parcialidad del lado de las tendencias liberales. Pese a la contaminación de las ideas francesas, Mariano Moreno encarna el «espíritu nuevo». Ciertas verdades adquiridas por caminos tortuosos, nada pierden por el vicio de lógica que media entre el punto de partida del pensador y su resultado final: «hay conclusiones que rescatan sus antecedentes.» Así encara todos los impulsos revolucionarios, condena toda acción regresiva y reserva su execración más violenta para Quiroga y Rosas, el tirano por excelencia.

En 1868 Estrada fundó la *Revista Argentina* que en su primer período vivió hasta el año 1872.

NUEVAS BASES

Desde Caseros en adelante la vida argentina ha estado supeditada a una ideología bien definida, de índole positivista, de orientación pragmática. Su síntesis más acabada fueron las *Bases* de Alberdi.

No fué pequeña gloria haber enunciado en los albores de un gran período histórico las ideas directoras que habían de informarlo. Tres generaciones pasaron sin discutir las ni ampliarlas. Los compañeros de la proscripción las aceptaron como la expresión concordante de sus anhelos. La generación de Caseros, que pasa por haber sido talentosa, si bien nunca tuvo un concepto original, las profesó en teoría y sirvió en la práctica. La generación del ochenta, familiarizada con los grandes sistemas de la filosofía positivista, no vió en éstos sino la confirmación del pensamiento alberdiano y desconoció la necesidad de superarlo.

Ningún pensador argentino ha ejercido semejante dominio espiritual, ni se ha impuesto con mayor intuición profética. Su doctrina, novedosa al aparecer, a poco andar volvióse trivial; difundida en el ambiente y asimilada en lugares comunes se incorporó al haber intelectual de las masas. Todavía la repiten quienes jamás hojearon las *Bases*, desde los hombres de gobierno hasta los declamadores de bocacalle. La palabra de Alberdi persiste; su fuerza no tiende a extinguirse. Después de llenar con eficacia su cometido histórico aún le sobrevive.

Antes de Marx, Alberdi concibió los principios fundamentales del materialismo histórico. El proceso evolutivo de la cultura humana se le apareció condicionado por el conflicto de intereses económicos. Tras el aparato espectacular de las luchas políticas y militares, entrevió la acción larvada de los factores positivos y reales. No era empero su misión construir un sistema filosófico o político abstracto. El tenía por delante una tarea concreta: la constitución orgánica del país.

La solución de este problema implicaba, sin embargo, la posesión de ideas generales, de una tácita concepción filosófica que no podía faltar a quien había nutrido su espíritu en las cumbres del pensamiento humano. Los antecedentes de la posición alberdiana son fáciles de señalar: son las doctrinas del utilitarismo inglés, recogidas en sus fuentes o al través de sus expositores franceses. Ellas persistieron a pesar del romanticismo contemporáneo, cuya influencia efímera en la Asociación de Mayo no logró conmover el arraigo de ideas ya divulgadas en la época rivadaviana.

Pero a ello se agrega el juicio propio formado ante el cuadro de la vida nacional, la apreciación de sus factores históricos y la visión de sus destinos futuros. De la realidad inmediata que interesa a su inteligencia y mueve su sentimiento, Alberdi abstrae con criterio positivista

las conclusiones de su filosofía política. Su pensamiento amplio se amolda a las exigencias de la situación casera. Así forja la doctrina argentina por excelencia. Su originalidad no se amengua porque corrientes universales vinieran luego a apoyarla. Treinta años transcurrieron antes de que en alguna de nuestras cátedras universitarias se pronunciara el nombre de Comte o de Spencer; Alberdi se había anticipado.

Muchas veces se ha señalado como una deficiencia característica de nuestra vida política la ausencia de partidos orgánicos, con programas definidos o de tendencias opuestas. No era posible crearlos porque las *Bases* han sido nuestro credo común. Ningún argentino se ha atrevido a discutirlos; no por respeto al autor, sino porque el autor había interpretado en realidad el pensamiento del pueblo. Ni la extrema derecha apegada a la tradición católica, ni la extrema izquierda con su liberalismo agresivo, ni los partidarios de la autonomía provincial o de la concentración nacional, ni proteccionistas ni librecambistas han podido torcerlo.

Las *Bases* para la república posible —positivas, utilitarias y oportunistas— no habrían de alterarse. Tuvo Alberdi la plena conciencia de su obra: «Hay siempre una hora dada en que la palabra humana se hace carne. Cuando ha sonado esa hora, el que propone la palabra, orador o escritor, hace la ley. La ley no es suya en ese caso; es la obra de las cosas. Pero ésta es la ley durable, porque es la ley verdadera.»

Nuestras luchas internas, con los rasgos típicos de la politiquería criolla, han debido reducirse a grescas entre oligarquías rivales. Nunca un gobierno ha negado los principios teóricos de la oposición; nunca ésta, dueña del poder, ha hecho otra cosa que sus antecesores. Divergencias ideales no nos han separado; Alberdi ha pensado por todos nosotros.

Entretanto el proceso económico previsto se ha realizado y continúa. El aluvión humano, que con lentitud geológica se estratifica sobre nuestra tierra, por mucho tiempo ha de obedecer ante todo al imperio del interés material. Los de casa, como los que desde afuera se nos agregan, perseguimos el mismo propósito. Sería una actitud no tan sólo estéril, sino absurda, desconocer la aspiración al bienestar como el móvil íntimo de toda evolución ulterior. Y aunque no admitamos al factor económico como el único, ni siquiera como el esencial, en la conciencia de las masas el problema de la libertad económica ha de ser por fuerza el primario y su solución la demanda más perentoria.

Toda orientación filosófica que prescinda de esta realidad o la desconozca, que pretenda arrastrarnos a la región nebulosa de la especulación abstracta, no podrá arraigar en el sentimiento nacional. El Positivismo argentino no es la simple asimilación de teorías exóticas, sino una expresión congruente de nuestra actitud mental.

Ya en 1842 así lo pensaba Alberdi: «Nuestra filosofía, pues, ha

de salir de nuestras necesidades. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en sus métodos, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos.

«Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos.

«Nos importa, ante todo, darnos cuenta de las primeras consideraciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus conclusiones. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales. Por sus miras será la expresión inteligente de las necesidades más vitales y más altas de estos países.»

El programa alberdiano postula como fin el desarrollo económico y como medio la asimilación de la cultura europea; su faz negativa es el repudio de la tradición hispanocolonial y de los valores étnicos del ambiente criollo.

Pero bien cabe preguntar si a setenta y tantos años de distancia el problema económico argentino no ha experimentado alguna modificación. ¿Acaso aún subsisten los mismos caracteres que contempló Alberdi? Para él lo fundamental era crear la riqueza; hoy quizás convenga pensar también en su distribución equitativa. Los abalorios del liberalismo burgués se han vuelto algo mohosos y algunos principios jurídicos —posiblemente el de la propiedad— han experimentado cierta evolución. ¿Seguiremos creyendo que la ley de la oferta y la demanda rige todavía, como a una mercancía cualquiera, al trabajo humano?

Cabe preguntar también si nos hemos de limitar a reproducir una copia simiesca de la civilización europea. ¿Todavía no estamos saturados? ¿No conviene reflexionar si la europeización de las catorce tribus ha llegado a un punto en que es lícito reclamar los fueros de la personalidad propia y dejar de ser receptores pasivos de influencias extrañas? «De la Babel, del caos saldrá algún día brillante y nítida la nacionalidad sudamericana.» Así pronosticaba Alberdi; ¿no tenemos ya bastante caos?

Aun cabe una interrogación más incisiva. Abandonemos los detalles a la exégesis de los constitucionalistas. ¿Pero pueden aún mantenerse las bases ideológicas de las Bases, y no digamos frente al cataclismo de la cultura occidental, sino ante el propio proceso histórico que inspiraron?

No todos los frutos de la época alberdiana son halagadores. Recordemos la formación de un proletariado, anacrónico en un país de recursos inagotados; pensemos en la perversión del sentimiento nacional, en amable consorcio, por el histrionismo patriotero y el cosmopolitismo trashumante. No entendemos decir nada novedoso. Desde las más autorizadas tribunas se han señalado con frecuencia y con elocuencia los males evidentes del predominio exclusivo de los intereses económicos: No se nos ocultan sus consecuencias más graves, la crisis del carácter y el culto del éxito.

En la colación de grados de la Facultad de Derecho del año 99, Juan Agustín García, después de recomendar el retorno a los estudios clásicos —el latín, el griego, la literatura, la filosofía— e insistir en la aplicación de los métodos científicos al estudio preferente de la vida argentina, dice: «si al pensar en el porvenir de la República Argentina la imaginara como una colosal estancia, cruzada de ferrocarriles y canales, llena de talleres, con populosas ciudades, abundante en riquezas de todo género, pero sin un sabio, un artista y un filósofo, preferiría pertenecer al más miserable rincón de la tierra donde todavía vibrara el sentimiento de lo bello, de lo verdadero y de lo bueno.» Ni en el estrado ni en el aula le comprendieron. Y el mismo García, positivista a medias y fervoroso alberdiano, no alcanzaba a ver que la realización de sus nobles propósitos requería un vuelco despiadado de la ideología imperante.

De entonces acá la sensación del malestar espiritual ha crecido, pero sin definirse en la conciencia nacional. Habitados a imponer nuestras ideas, exploramos el horizonte desde Moscú a Madrid y no atinamos a quién encomendar nuestra cura mental. Descubrimos que el caso nuestro no es singular. La desorientación ideológica del presente es un fenómeno universal; participamos de ella como integrantes del orden ideal al cual pertenecemos. El desenlace futuro de la crisis europea también para nosotros ha de ser decisivo. ¿Hemos de esperar por eso con los brazos cruzados que en las calles de París o de Londres se decida la suerte del pueblo argentino? No fué ésa la actitud de Alberdi. Pero en lugar de seguir el ejemplo del gran pensador, de concentrarnos y afrontar con ánimo resuelto el problema nuestro, reflejamos como un microcosmos hasta los matices del descalabro universal. Sin perjuicio de referirnos todavía a Spencer, citamos a Tolstoy o a Nietzsche, estamos un día con Bergson y otro con Le Dantec, si es que no tomamos en serio las payasadas de Spengler.

Las distintas sistematizaciones del Positivismo se hallan exhaustas; han dejado de ser una fuerza viva. La concepción mecanicista, legítima en el orden objetivo de los hechos, fracasa en la esfera de los valores subjetivos que no pueden reducirse a fórmulas matemáticas. El Yo humano no es una cantidad tan despreciable como se lo imaginaron los fundadores de la psicología y de la sociología deterministas.

Ante la más simple hipótesis metaempírica, destinada a coordinar los datos de la experiencia, claudica la negación de la metafísica; ante el acto de arrojo, de abnegación heroica que registramos todos los días, fenecce la negación de la personalidad autónoma.

Para disimular esta bancarrota se nos exalta la misión pragmática de la vida; de la conciencia humana se hace una función biológica, del proceso cósmico se excluye toda finalidad y todo móvil ético es puramente utilitario. El más alto ideal de nuestros pedagogos es adiestrar a la juventud para el *struggle for live*, para la acción que sea de provecho. En vez de enaltecer los valores que la especie ha creado en su azarosa peregrinación, se le habla de intensificar la vida. La vida es lo que tenemos de común con el molusco y con el reptil. Todos los orígenes son pecaminosos; convengamos en descender del mono pero no persistamos en serlo. Es menester intensificar al hombre, no al residuo ancestral que lo envilece.

Pero, lo dijo con genial previsión Augusto Comte, nada está destruído mientras no se reemplace. Lo vetusto subsiste por la ley de la inercia si un impulso poderoso no lo derrumba. Impulsos no faltan, pero sí el decisivo, el soberano, capaz de barrer con los escombros. Abundan las tentativas; el péndulo oscila entre la actitud escéptica que acoge toda afirmación con su mueca despectiva y las aberraciones del misticismo sectario, no siempre sinceras. En el terreno político, social y filosófico lucha un pasado que no acierta a morir, con fuerzas incipientes que no logran cuajar.

Aunque pocos, ya a fines del siglo pasado hubo entre nosotros quienes tuvieron la sensación del desgaste de la ideología consagrada y presintieron la necesidad de renovarla. Ingenieros en primer lugar luchó por elevar el concepto positivista, más con el vigor de su talento que con el flojo sucedáneo del dogmatismo cientificista, que al fin no pasa de ser un Positivismo con ribetes.

Ricardo Rojas lanzó el gran pensamiento de la Restauración nacionalista, no como un retorno al pasado, ni como un culto postizo de los próceres, sino como una palingenesia de energías ingénitas e históricas, latentes en las entrañas de nuestro pueblo.

La obra más orgánica y coherente se la debemos a la pertinacia tesonera del doctor Justo. El Partido Socialista representa de hecho la fuerza renovadora más disciplinada. Aparte de su influencia política ha ejercido una intensa influencia educadora. No nos perturbe la aparente estrechez de su base teórica. El socialismo, en realidad, se ha dado cuenta de que el problema social, más que económico, es un problema ético. Públicamente no puede confesarlo, porque este pensamiento no es de Marx, sino de Le Play, de Schmoller y de León XIII. Los dirigentes saben empero que sus propósitos no pueden realizarse sin la condición previa de una elevación intelectual y moral de las masas. De no

ser así, como suele acontecer, la Iglesia triunfante olvidaría pronto las virtudes pregonadas por la Iglesia militante.

Ninguna de estas iniciativas se ha impuesto hasta la fecha como una solución nacional, aunque en su oportunidad han de concurrir a realizarla. Por ahora no hay nada más; solamente un valor sintomático se ha de conceder al desquicio evidente de todas nuestras oligarquías políticas, labradas por tendencias disolventes, ineptas para la obra constructiva.

Nuestro sentido crítico se ha aguzado, nuestras exigencias han crecido, pero una atomización progresiva nos desvincula en grupos minúsculos y nos incapacita para la acción colectiva. Pronto mereceremos el apóstrofe shakespearano: *You, fragmèns!*

El gesto del dulcamara que ofrece su panacea sería ridículo. La vida de la nación se ha vuelto demasiado compleja; no es probable que la gran mayoría de los argentinos volvamos a coincidir en una concepción ideológica común. Es más probable que divergencias fundamentales nos han de separar. El mal no sería grave si logramos trazar con precisión los deslindes para luchar por ideas definidas si bien antagónicas. Algo se atenuaría la mezquindad de la lucha. Sobre todo la voluntad colectiva, más consciente de sus propósitos, no quedaría tan abandonada al impulso instintivo de fuerzas anónimas y dispersas.

Pero en materia de ideas la generación que podemos llamar académica se empeña en mantener los conceptos de su mocedad, sin advertir cuán rancios se han vuelto. A su juicio las cosas están como estaban; en treinta años no ha ocurrido nada. Su incompreensión se complace en repetir las viejas frases o se disimula tras necias extorsiones del idioma.

La juventud coincide en una actitud negativa; siente el tedio de la senda trillada pero se disgrega por pequeños senderos extraviados. Hablamos de continuo de la nueva generación, en ella ponemos nuestra fe, sin saber a ciencia cierta hacia dónde se camina. Reacia, como todo nuestro medio, a pensar ideas generales, tan sólo transparenta en sus ensayos literarios y artísticos una angustiosa inquietud espiritual, una emoción lírica que se disipa en actitudes individuales y a menudo termina en un pragmatismo precoz. Despectiva e irrespetuosa para con los valores del pasado no acierta a crear los suyos. Su actividad y su interés se agotan en la formación y disolución de pequeñas capillitas, consagradas generalmente a ritos extraños.

Andamos en busca de un contenido ideal para nuestra vida. Pero colocada la cuestión en este plano poco interés despierta; padecemos de aversión a los temas abstractos. Sin embargo, en nuevas ideas se ha de expresar el sentido histórico de los nuevos tiempos, en ideas por cierto que arraiguen y sean viables en el ambiente de nuestra tierra, que encuadren las aspiraciones íntimas del alma colectiva. Toca a una minoría encarar el gran asunto que no es tan abstracto, como podría suponerse.

Si los viejos valores subsisten o simplemente deben subsistir no habría caso; conformémonos con refirmarlos. Pero si, como creemos, la trasmutación de los valores es un hecho, el cambio de la orientación filosófica se impone. Y esta orientación no nos la puede dar la filosofía de la cátedra como hoy se desenvuelve en los centros de la cultura europea. Nosotros —como bien dijo Alberdi— necesitamos una filosofía estrechamente vinculada a las necesidades vivas de nuestro desenvolvimiento; a nuestros problemas sociales, políticos y pedagógicos. La especulación pura no puede apasionarnos. El retorno a concepciones pretéritas es imposible; las controversias escolásticas entre el realismo y el idealismo nos han de ser tan indiferentes como la cuadratura del círculo. Sutilezas metafísicas o místicas, especializadas en tal o cual sentido, sólo han de interesar a círculos muy reducidos. Esto no quiere decir que hemos de descuidar nuestra cultura filosófica o que no hemos de seguir con atención al pensamiento europeo en sus múltiples y contradictorias manifestaciones, pero al solo objeto de disponer de la totalidad de las nociones que pueden concurrir a resolver los problemas nacionales.

En realidad se nos ofrece este dilema: No podemos continuar con el Positivismo, agotado e insuficiente, y tampoco podemos abandonarlo. Es preciso, pues, incorporarlo como un elemento subordinado a una concepción superior que permita afirmar, a la vez, el determinismo del proceso cósmico como lo estatuye la ciencia y la autonomía de la personalidad humana como lo exige la ética. Porque importa ante todo emancipar al hombre de su servidumbre y devolverle su jerarquía como creador de la cultura, destinada a actualizar su libertad intrínseca: es propio del hombre poner en la vida un valor más alto que el económico.

Planteado el problema en términos argentinos, significa poner en tela de juicio las *Bases*, nuestro dogma nacional. ¿Con Alberdi o contra Alberdi? Lo uno y lo otro, por más paradójico que parezca. Solamente dentro de un proceso evolutivo que fusione el pasado irreversible con las exigencias imperativas del presente hallaremos la solución nacional. Hemos de reafirmar el concepto alberdiano en cuanto conserva de impulso vital y no es poco; hemos de adaptarlo a un ambiente modificado, acentuar o agregar aspectos que para el autor fueron secundarios o utópicos.

Ninguna ideología argentina puede olvidar el factor económico, el resorte pragmático de la existencia. Pero el progreso material puede dignificarse con el concepto ético de la justicia social. Luego la evolución económica no ha de ser por fuerza la finalidad: debemos concebirla como un medio para realizar una cultura nacional. Esto no lo habría negado el mismo Alberdi, pero a su juicio la cultura era la identificación con la destreza técnica. A esta hora ya podemos imaginarla como manifestación de la propia capacidad creadora en las ciencias,

las artes y las letras; como la afirmación espontánea del pensamiento argentino.

Justicia social-cultura nacional: no es cuestión de incorporar dos frases más al verbalismo corriente. Ya hace rato que las escuchamos con excesiva frecuencia; ya son lugares comunes. Nos falta la actitud espiritual que las convierta en energías siquiera incipientes; semejante empeño no puede conciliarse con la vieja ideología. Para alojarlas como ideas directoras en la conciencia nacional es menester renovar los conceptos básicos, es decir, las *Bases de Alberdi*.

Lo dijo el maestro: «La edad de oro de la República Argentina no está en el pasado sino en el futuro». Lo dijo para su época y para todas las subsiguientes. La edad de oro es un ideal; de continuo rige el proceso dinámico que sin reposo nos impele hacia más altos destinos, si es que nos mueve la voluntad de alcanzarlos.

1925.



II

ENSAYOS FILOSOFICOS

Incipit vita nova, apareció en la revista «Atenea», órgano de la Asociación de Ex-alumnos del Colegio Nacional, número 1, marzo de 1918, La Plata. La libertad creadora, en su primera versión reducida, se publicó en la revista «Verbum», órgano del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1922. Esquema gnoseológico, en «Valoraciones», órgano del Grupo de Estudiantes Renovación, de La Plata, número 3, La Plata, 1924. El concepto de ciencia, en la revista «Humanidades» de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 1926. Hemos titulado *Mi filosofía* la carta al Dr. Alberto Rougés, fechada en 1927, que se recogió en la edición de homenaje de la Universidad de La Plata, tomo II, 1939. *Axiología* se publicó por primera vez en el tomo *Ensayos filosóficos* que el autor imprimió, en edición privada, en los Talleres Gráficos Olivieri y Domínguez, La Plata, 1930. *Apuntes filosóficos* se publicó en un volumen por la EDITORIAL CLARIDAD en 1935.

ADVERTENCIA

Parte de mis trabajos dispersos por revistas y folletos han servido para llenar este volumen. Distanciados entre sí por el tiempo, fueron escritos cada uno en su ocasión, concebidos como desarrollo de un tema propio, no sin intención polémica. Reunidos ahora, a pesar de una selección crítica, semejan fragmentos un poco inconexos. Debiera haberlos utilizado tan sólo como materiales para una obra orgánica, un libro en el verdadero sentido de la palabra. Así quizás habría sido posible evitar repeticiones enojosas, corregir una que otra contradicción aparente, lograr una exposición metódica.

Alguna vez, en efecto, he abrigado la ilusión de concordar, a la luz del crepúsculo, la teoría de mi pensamiento filosófico. El crepúsculo ha llegado hace rato y ya se ensombrece. No ha menguado, sin embargo, la desproporción entre mis fuerzas y la empresa soñada.

Largos años, desde la cátedra, hube de enseñar historia de la filosofía. Por fuerza he debido frecuentar el trato del escaso número de los grandes pensadores y el excesivo de los subalternos. Admirable oportunidad de educar el sentido de las jerarquías, no la he desaprovechado. Conserve mi obra su estructura modesta y deficiente. A pocos ha de interesar, y estos pocos me entienden. Al fin, cuanto tenía que decir queda dicho. Lo demás habría sido alarde de erudición; conviene más buscarla en sus fuentes originales.

Aunque se circunscriba a una minoría, lentamente crece en nuestro país la difusión y la intensidad de los estudios filosóficos. Todavía prevalece la asimilación de doctrinas exóticas. Pero un pueblo con personalidad propia no há de vivir en perpetua tutela; sus intereses, su índole, sus ideales, en hora propicia, han de hallar también una expresión propia. Por eso dedico la edición restringida y reservada de este libro, no como un ejemplo, sino como un estímulo, a los hombres jóvenes en cuyas manos se hallan los destinos de la cultura patria. Algunos me distinguen con su afecto, otros seguirán distinta huella. Pero la vocación filosófica ha de surgir. Esa es mi fe y mi esperanza. Si dentro de la nueva generación pudiera distinguir al predestinado, sonriente me inclinaría a ajustarle el cordón de las sandalias para que emprenda la marcha victoriosa.

A. K.

La Plata, 3 de mayo de 1930.

INCIPIT VITA NOVA

Podemos ya, con criterio histórico, arrojar una mirada retrospectiva sobre el siglo XIX y apreciar su fecunda obra. Le vemos como un titán batallador emanciparse de los ensueños románticos de su edad juvenil, desentenderse del Olimpo y sus dioses inocuos y consagrar todo su esfuerzo a labrar la morada donde el hombre ha de vivir dichoso, rico, libre de temores supersticiosos y colmados todos sus deseos.

La naturaleza se le somete en dócil servidumbre; señorea la tierra, el agua y el aire; el espacio y el tiempo se encogen ante el vencedor, y, sin embargo, por último, se diseña en su fisonomía el gesto amargo de la decepción, aunque su orgullo le impida confesarla.

¿Qué falta? ¿Dónde ha fallado el esfuerzo titánico? ¿Vuelve acaso por sus fueros, con extraña nostalgia, el desdeñado espíritu? ¿No bastan el saber y el poder, el cúmulo de riquezas para acallar los obsesionantes anhelos de justicia, belleza y paz?

Veamos lo ocurrido. El intenso desarrollo científico y técnico del siglo elimina las especulaciones abstractas para fijar la atención sobre los problemas concretos, y el aparente éxito engendra las ideas adecuadas al caso. No existe nada fuera del mundo sensible y éste se reduce al proceso evolutivo de una esencia desconocida, quizás incognoscible, pero en todo caso indiferente. No nos interesa sino conocer el mecanismo de este proceso para aprovecharlo. Y al hacerlo obedecemos a nuestra vez la ley orgánica de nuestra existencia, pues por fuerza hemos de preferir el placer al dolor. No hay acaso, ni libertad, ni determinación espontánea.

Mitiga con frecuencia el rigorismo lógico de esta doctrina el resabio de añejas creencias o de persistentes prejuicios, atavismos de remoto abolengo o reminiscencias arraigadas de la edad pueril. Pero las ideas directrices, en realidad, informan la vida práctica y se reflejan en el arte, en la literatura y, con mayor precisión, se sistematizan en la filosofía contemporánea. En efecto, el positivismo, reñido con toda la metafísica, aspira a darnos la síntesis final de las nociones científicas, a su juicio única filosofía posible.

Podemos hoy darnos cuenta del ciclo recorrido y señalar sus tres etapas.

El primer período es naturalista, fundado exclusivamente en la exploración del mundo objetivo. Nace la teoría del medio.

En el segundo, la psicología experimental tiende a ejercer un predominio absorbente y nos promete la clave de lo subjetivo.

Por fin, ya en los años finiseculares, sobreviene el proceso de la descomposición crítica y escéptica del dogmatismo positivista.

Es fácil corroborar esta marcha con el sorprendente paralelismo de las corrientes literarias. Desalojadas en general las tendencias líricas, a la novela naturalista sigue la psicológica y a ésta las producciones paradójicas de espíritus extraños o desorbitados. El drama experimenta mutaciones análogas.

Así evoluciona, y por último se disuelve, este gran movimiento. El pragmatismo, con su hijo espurio, el hominismo, es el postrer retoño. Poco vigoroso.

Empero, no es el positivismo una orientación simple hasta el punto de poder representar su evolución por una sola línea. Disidencias insalvables se abrigan en su seno, no obstante la base común —que es la concepción mecanicista del universo— y el supuesto rigor científico de sus conclusiones.

Gobiernan el mundo las ideas, exclama Comte. Obedecemos a nuestros sentimientos, dice Spencer. Ideas y sentimientos son tan sólo la careta de nuestros intereses, afirma Marx. Y Nietzsche por fin: es mi voluntad la que arbitrariamente fija los valores de la existencia. Graves conflictos, de graves consecuencias en su desarrollo dialéctico.

Y otra lucha intestina separa al individualismo de tipo manchesteriano del colectivismo, de matices más o menos rojos, para el cual aquél no es sino la filosofía del egoísmo burgués. Vinculado, a pesar de sus rasgos propios, a la escuela utilitaria inglesa y a la *Enciclopedia*, el positivismo ha sido en efecto una manifestación del movimiento liberal moderno en beneficio del tercer estado. Que el proletariado haya intentado fundar sus aspiraciones en los mismos principios es, en el fondo, una contradicción, impuesta sin embargo por el momento histórico en el cual el socialismo deja de ser una utopía romántica para realizarse en los hechos con éxito creciente. También debió hacerse positivo y aun extremó su posición en la teoría del materialismo histórico.

En presencia de tantas y tan divergentes tendencias, no debemos extrañar si el positivismo acaba por disolverse, agotado, en un escepticismo anárquico.

Sin embargo, todavía no es éste el motivo principal de su decaimiento. Para ello era preciso conmover el principio fundamental mismo, el concepto mecanicista que, al suprimir la libertad, suprimía también la condición *sine qua non* de toda ética. Las tentativas positivistas para suplir esta deficiencia por una teoría de las costumbres, o de los instintos sociales, no podían satisfacer a la larga, porque la identificación de lo moral y lo útil justificaba al fin todos los egoísmos y constituía al sujeto en testigo ocioso de sus propios actos. Los fundadores del positivismo abundaron en esfuerzos dialécticos para salvar la ética, pero en la evolución lógica de la doctrina llegamos al

punto en que se proclama abiertamente la amoralidad hasta con cierto alarde y orgullo. ¡Ante la evidente imposibilidad de fundar una ética, se acaba por declararla superflua!

Es un espectáculo raro ver a estas generaciones resueltas a conquistar en lucha sin tregua todas las libertades —política, económica, intelectual— negar asimismo la libertad intrínseca del hombre. Al propio tiempo, persiguen un ideal humano y abrigan la esperanza de realizarlo sin un principio normativo de la conducta. Pero no se puede, con la escuela positivista italiana, negar aún la responsabilidad del delincuente y luego exigir como un deber la adaptación a determinados fines sociales, hasta convertirnos, como la abeja, en miembros automáticos de la colmena.

Todo ideal importa señalar una finalidad, una meta hacia la cual debemos encaminarnos. Eso implica la posibilidad de hacerlo. En realidad, el positivista consecuente no puede tener ideales, pues obedece por fuerza a la ley ineludible de la evolución cósmica. ¿Puede la gota de agua modificar el curso del río y fijar de antemano dónde debe desembocar?

Si estas consideraciones sugieren el deseo de buscar una nueva solución al eterno problema, también contribuyen a ello reflexiones de otro orden. El resultado de este pasmoso progreso científico y técnico es al fin de cuentas un desastre. ¿Acaso con el aumento de su haber y de su poder la humanidad ha mejorado? ¿Ha dejado de explotar el hombre a su semejante, hay en el mundo más justicia y más caridad, ha dejado de empaparse el planeta en nuevos torrentes de sangre? ¿Valía la pena emplear largos años de cálculos teóricos y de ensayos heroicos para construir el aeroplano y destinarlo luego al asesinato con la misma brutalidad ancestral?

Por cierto, no estamos dispuestos a renunciar a ninguna de las conquistas realizadas; por el contrario, esperamos acrecentarlas e intensificarlas merced al instrumento incomparable del método científico. Pero la ciencia no basta. Es menester subordinarla a un principio superior, a un principio ético.

He ahí los varios motivos del resurgimiento de una nueva filosofía, ya no de carácter científico sino de orientación ética. La gran labor realizada no por eso se pierde. Ella ha cumplido su misión histórica, nos ha dado la conciencia de nuestro poder, nos ha dado los instrumentos de la acción y ahora se incorpora a las nuevas corrientes como un elemento imprescindible. El cambio de rumbo, sin embargo, se impone; un nuevo ritmo pasa por el alma humana y la estremece.

Es que una ética supone un cambio fundamental de las concepciones filosóficas. No se concibe una ética sin obligación, sin responsabilidad, sin sanción y, sobre todo, sin libertad. La nueva filosofía ha de libertarnos de la pesadilla del automatismo mecánico y ha de devolvernos la dignidad de nuestra personalidad consciente, libre y due-

ña de su destino. No somos la gota de agua obediente a la ley del declive, sino la energía, la voluntad soberana que rige al torrente. Si queremos un mundo mejor, lo crearemos.

La sistematización, no fácil, de este pensamiento, es la tarea del naciente siglo. Ruskin y Tolstoy han sido los precursores; Croce, Cohen y Bergson son los obreros de la hora presente. No han de darnos una regresión sino una progresión. Y a la par de ellos los poetas. De nuevo ha renacido la poesía lírica, pero con una intuición más honda del alma humana, con mayor sugestión emotiva, en formas más exquisitas. ¡Qué trayecto no media de Zola a Maeterlinck! Y en las ciencias sociales ha terminado el dominio exclusivo del factor económico y vuelve a apreciarse el valor de los factores morales. El mismo socialismo ya, más que el socorrido teorema de Marx, invoca la solidaridad, es decir, un sentimiento ético.

Cuando la serenidad de la paz retorne a los espíritus, quizás florezca la mente genial cuya palabra ha de apaciguar también las angustias de la humanidad atribulada.

Entretanto, nuestra misión no es adaptarnos al medio físico y social como lo quiere la fórmula spenceriana, sino, a la inversa, adaptar el ambiente a nuestros anhelos de justicia y de belleza. No esclavos, señores somos de la naturaleza.

1918.

LA LIBERTAD CREADORA

I

No escribo para quienes aún padecen de realismo ingenuo. Difícil es emanciparse de ese error congénito, tan arraigado como lo fué el error geocéntrico o la concepción antropomorfa de la divinidad y lo son aún innumerables prejuicios de los cuales ni siquiera nos damos cuenta, por ser elementos sobreentendidos de nuestro raciocinio. Ni la duda metódica de Descartes, ni el repudio de los ídolos de Bacon, ni por fin el criticismo de Kant, lograron disipar todos los preconceptos. En los grandes sistemas filosóficos se halla siempre el rastro de las convicciones ingenuas de la época, y, si una depuración lógica los elimina, en seguida vuelven como impulsos instintivos, como expresión de sentimientos latentes, como apreciaciones dogmáticas.

Imagínese el asombro de un contemporáneo de Copérnico al anunciarle que el planeta, como un trompo, gira sobre su propio eje y, en extensa órbita, en torno del sol. Hoy esta enseñanza la recoge el niño en las bancas de su primer escuela y las gentes la aceptan sin vacilar. Pero ¡qué esfuerzo secular, penoso y lento, ha sido necesario para transformar la paradoja en una verdad trivial! La obra de Copérnico se publicó en el año 1543; el tormento se le aplicó a Galileo en 1633; el padre Feijoo, en 1750, con las cautelas del caso, se atreve a divulgar en España la novedosa teoría, y no antes de 1855 se borra del Index el libro. Asimismo, todavía en un espíritu tan alto como el de Hegel descúbrense resabios de la concepción geocéntrica.

Con cuánta mayor tenacidad no había de imponerse el realismo ingenuo, cuyo valor pragmático se comprueba en cada instante de la vida. Ya los Eléatas lo condenaron, todo criterio medianamente ilustrado lo rechaza, y, sin embargo, no se concluye por extirparlo. Desvanecerlo es, empero, la condición previa de toda filosofía.

Y esto, aparentemente, no es difícil. Pocas reflexiones bastan para advertir que este universo visible y tangible, que se extiende en el espacio y se desarrolla en el tiempo, no lo conocemos sino como un fenómeno mental. Cuántos, sin embargo, después de concedernos este hecho, luego prescinden de él, lo apartan como algo molesto y discurren sin tomarlo en cuenta. Este reproche no se dirige al vulgo sin noticias de la primera de las nociones filosóficas; espíritus cultos hay que, si bien lo saben, no consiguen realizar el empeño íntimo que es menester para substraerse a la sugestión del hábito. Más aún, hay mentalidades refractarias, incapaces de despojarse de su ingenuidad. Con espíritus así dispuestos no debe hablarse de filosofía, como al

sordo no se le habla de música. Aunque por otra parte sean buenas gentes, dignas de aprecio y respeto, no desprovistas de sentido común, carecen de sentido filosófico.

Debemos tener presente, pues, que el mundo externo no es una realidad conocida, sino un problema; que, por de pronto, cuanto existe, solamente existe en una conciencia.

II

No basta emanciparse del realismo ingenuo hasta el punto de comprender el conjunto de las cosas como un fenómeno mental. Esta es la parte más burda de la iniciación. Al realismo ingenuo es menester perseguirlo en todas sus guaridas, sobre todo allí donde se oculta en formas larvadas.

También el espacio y el tiempo, las dos magnitudes en que se encuadra el proceso cósmico, sólo se conocen como elementos de la conciencia, y su existencia real fuera de ella no es un hecho comprobado.

Entretanto, el hábito de contemplar la realidad en relaciones espaciales o temporales nos perturba aún más que la supuesta exterioridad de las cosas. A éstas siquiera podemos suprimirlas *in mente*, mientras que no nos es posible desalojar de nuestra representación el espacio y el tiempo. Semejante disposición psicológica encuentra su natural apoyo en el lenguaje construido sobre el molde del realismo ingenuo, hasta poner expresiones espaciales y aun temporales allí donde sólo tienen un valor figurado. Fuerza es superar estas sugerencias para darnos cuenta de que, a la par del mundo corpóreo, también la existencia del tiempo y del espacio no la conocemos sino como un hecho de conciencia.

III

No satisfechos en poblar el mundo exterior con las imágenes sensibles, aún les agregamos las creaciones de nuestro raciocinio. Por un conocido proceso psicológico abstraemos conceptos generales que, al principio, casi concretos, se amplían y superponen y acaban por revestir excepcional sutileza. A estos hijos lógicos de la conciencia los expulsamos luego, para ubicarlos en el espacio o, si acaso, más allá. Empezamos por bautizarlos, por darles un nombre y, acto continuo, se convierten en espectros escapados, como si hubieran olvidado su génesis.

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

Les damos la misión de ordenar, distribuir y concretar las cosas y de establecer un nexo entre los hechos sucesivos. En realidad, su

hogar es la conciencia y no han pensado abandonarlo, pues ahí ejercen su oficio.

IV

Veamos si cabe siquiera la posibilidad de concebir algo fuera de la conciencia. Y de ahí que al decir concebir, ya la hemos puesto en movimiento, ya prevemos que el resultado de nuestra tentativa volverá a ser una concepción.

Llevemos el pensamiento a la iniciación más remota de los tiempos, lancémoslo a espacios insondables más allá de la vía láctea, divaguemos por los espacios multidimensionales: nunca lograremos salir de las fronteras de la conciencia; la imaginación más audaz no puede salvarlas.

No obstante, queremos que haya algo ajeno al proceso consciente, que sea su negación, y lo llamaremos lo inconsciente. Y bien, hemos vuelto a realizar una concepción. Lo inconsciente mismo no existe sino en cuanto lo pensamos, y, en el acto de pensarlo, ha dejado de ser inconsciente.

V

Pero si el orden sensible y el inteligible no existen sino en la conciencia, este universo, pese a su aparente solidez, ¿no es más que una ficción? No hay tal. Consideremos al cosmos como un proceso material o ideal, en uno y otro caso será real. Solamente la interpretación habrá variado.

Por haber dado en el sistema planetario otra posición al sol, no le hemos quitado sus funciones. Alumbra hoy, como antes de Copérnico, a realistas e idealistas y no hemos modificado ni siquiera las locuciones vulgares con que nos referimos a su salida o a su ocaso. Podemos decir que el movimiento diurno es un engaño; pero, por cierto, no del sol, sino de nuestra manera de verlo.

Así, la realidad tampoco se conmueve porque la veamos como un desarrollo material, energético o psíquico. Preferimos lo último por ser la única manera de conocerla. Las otras son hipotéticas.

VI

Que cuanto es sólo existe en una conciencia, no implica de por sí que la realidad misma sea únicamente un fenómeno mental. Quiere decir, tan sólo, que en esta forma se nos presenta y en ninguna otra. Sin embargo, bien pudiera nuestro conocimiento ser el reflejo de una realidad distinta. Podemos en abstracto distinguir el *modus cognoscendi* del *modus essendi*; afirmar la identidad de ambos importa identificar el ser con el pensar.

Esta posición es la del idealismo absoluto y se le opone el realismo

extremo, que considera a la conciencia como un epifenómeno de actividades extrañas. En el primer caso la conciencia sería el centro de irradiación del proceso cósmico, sería una potencia creadora de su propia concepción mundial; en el otro sería una eflorescencia accidental, cuya presencia o ausencia no modifica ni altera el desarrollo del mecanismo universal. En el primer caso la conciencia sería, no sólo activa, sino la única actividad existente; en el otro sería, no solamente receptiva, sino completamente pasiva.

Entre estos dos extremos es natural que quepan todos los matices intermedios: los compromisos dualistas, las conciliaciones eclécticas, el realismo transfigurado, el idealismo mitigado y el análisis crítico; ensayos múltiples e ingeniosos para deslindar el dominio de la conciencia y el de las cosas.

VII

Intentemos, a nuestra vez, tomar una posición. Si exploramos el contenido de la conciencia, descubriremos el concepto de una entidad que, a diferencia de todas las otras, no tratamos de expulsar. Al contrario, tratamos de recluirla en lo íntimo y propio, la desvinculamos hasta del organismo físico, la oponemos al proceso mental mismo, y en el afán de abstraerla de todo y por todo, la alojaríamos, si acaso, en el hueco de un punto matemático. Es el concepto del yo.

Es la unidad persistente y estable que postulamos y a la cual referimos los momentos sucesivos del cambiante proceso psíquico. Fuera de toda duda, no existe sino en la conciencia. Y junto con el yo, una serie de hechos que le atribuimos: los estados afectivos, las voliciones y los juicios.

Pero en manera alguna le atribuimos todo el contenido de la conciencia, pues ella comprende también la representación de un mundo que el yo conceptúa extraño y separa como lo externo de lo interno. Sin embargo, si este mundo está fuera del yo, no está fuera de la conciencia. Las sensaciones, que son sus elementos constitutivos, son hechos psíquicos y otra noticia no tenemos de su existencia.

Según el realismo, de acuerdo con la opinión común, para la porción de conciencia opuesta al yo existe un duplicado de otro orden o, mejor dicho, un original cuya reproducción, más o menos fiel, es lo único cognoscible.

La comprobación de ese mundo problemático es ardua. De la conciencia no podemos salir y todo esfuerzo en tal sentido es vano. No queda otro recurso que acudir a la argumentación y ésta se reduce a considerar el contenido de la conciencia como un efecto que ha de tener su causa fuera de ella, sin fijarse en que semejante causa es desconocida, inaccesible, un nómeno puro. Y no preguntamos por ahora con qué derecho se emplea el concepto de causa, que no es más que un elemento de nuestro raciocinio.

La existencia de este mundo hipotético, situado fuera del horizonte que abarca nuestro conocimiento, no tiene, en el sentido literal de la palabra, razón de ser. La afirmación de su realidad es tan sólo un acto de fe, residuo irracional del realismo ingenuo.

VIII

Empero, contribuyen a mantener la ficción de un mundo externo los adversarios del realismo al querer convertir la realidad objetiva en una manifestación del yo, que, como hemos visto, no es la conciencia sino un integrante de ella. Este error egocéntrico caracteriza al idealismo subjetivo y, en rigor, lleva al solipsismo.

Si el realismo acaba por calificar el yo como un engendro del mundo físico, el idealismo subjetivo invierte este orden y supone al mundo una creación del yo. En esto, el subjetivista se equivoca más o menos como el gallo de Rostand al creer que si él no cantara el sol no saldría.

Ninguna argucia puede suprimir la distinción fundamental entre el yo y el no-yo, entre el orden subjetivo y el objetivo. Jamás a los griegos se les ocurrió tamaño absurdo, y eso que agotaron casi todas las posiciones filosóficas posibles. Fué Descartes quien, al identificar el pensar con el yo, inoculó a la filosofía moderna este germen pernicioso que luego prosperó de manera monstruosa en los sistemas idealistas alemanes. Confunden la conciencia con mi conciencia, toman la parte por el todo, y, de esta manera, puede llegarse a la conclusión de que «la vida es sueño», que el mundo no es sino «el velo de la Maya» o «la cinta cinematográfica» que pasa por nuestra conciencia.

Es el mérito de las escuelas realistas haberse opuesto a esta concepción falaz. Al demostrar la independencia del objeto y del sujeto celebran su mejor triunfo, porque se apoyan en un hecho indiscutible de la conciencia. Desgraciadamente, se apresuran a desvirtuarlo al querer someter el sujeto a un mundo noumenal. El mundo objetivo está, por cierto, fuera del yo, pero no fuera de la conciencia. Al calificar algo de externo, nos referimos al yo y no a una realidad incognoscible. ¿Por qué hemos de sustituir la realidad conocida por otra imaginaria?

En verdad, la conciencia se desdobra en un orden objetivo y en otro subjetivo. No podemos decir más de lo que sabemos, pero esto lo sabemos de una manera inmediata y definitiva.

IX

El sujeto no se mantiene frente al mundo en actitud contemplativa; no es en manera alguna un espectador desinteresado. La conciencia es el teatro de los conflictos y armonías entre el sujeto que siente, juzga y quiere y el objeto que se amolda o resiste.

Las relaciones mutuas se entablan por medio de formas menta-

les que constituyen una zona intermedia entre la realidad interna y la externa.

Las sensaciones darían lugar a un caos si no se las coordinara y concretara en un objeto determinado. Es necesario unir a unas y separar a otras; señalarles, ante todo, su puesto respectivo en el espacio y en el tiempo, para constituir unidades que luego hay que relacionar entre sí. Lo mismo ha de hacerse también con las múltiples manifestaciones de la actividad subjetiva. Al efecto, el sinnúmero de los hechos aislados ha de clasificarse y vincularse.

Esta tarea se realiza por medio de los conceptos abstraídos del orden subjetivo y del objetivo y, aunque secundarios y derivados de los hechos intuídos, son tan necesarios como éstos para construir nuestra concepción cósmica.

X

El destino de los conceptos suele variar. Mientras unos conservan siempre el sello de su origen y no se alejan de sus fuentes, otros se independizan y adquieren fueros propios, sobre todo si se les designa con un sustantivo que casi los cristaliza. Los más sólo comprenden un dominio particular, más o menos limitado; otros son tan amplios que comprenden todo el orden subjetivo y el objetivo y en ocasiones ambos con un valor universal. Los hay que siempre llevan consigo cierto contenido concreto, en tanto que otros, completamente abstractos, carecen de toda representación posible.

Por fin, los conceptos nacen o mueren cuando han llenado su cometido. Su vida, a veces efímera, responde a una necesidad pasajera y apenas si dejan la huella de un vocablo en el léxico. Muchos perduran —instrumentos modestos de la labor diaria— y algunos sobresalen dominantes y se emancipan. A fuer de esclavos rebeldes, en lugar de obedecer, pretenden gobernar la conciencia y resisten tenaces a su desplazamiento. La historia de la filosofía es la historia de estos conceptos sublevados y la conciencia humana se ha doblegado por siglos ante los ídolos incubados en su seno, como el salvaje ante el fetiche fabricado por sus manos.

XI

Hay sin embargo conceptos cuya tiranía es difícil eludir. Forman un grupo selecto, una especie de aristocracia y parecen tan imprescindibles, que se les ha atribuído un origen distinto del vulgo de los conceptos empíricos, simples plebeyos a los que alguna vez se denigra con el mote de pseudo-conceptos. Se les ha llamado ideas innatas, formas a priori, categorías; o se les ha reconocido, por lo menos, un abolengo remoto. Por cierto que desempeñan una misión importante.

Suprimamos conceptos como el espacio, la causa, la energía, y todo el cosmos se derrumba y desvanece. Suprimamos el concepto de

tiempo y el mismo proceso de la conciencia se detiene y extingue. Es que son conceptos universales, aplicables no solamente a un grupo más o menos amplio o restringido de hechos, sino a todos sin excepción. Sirven especialmente para coordinar los hechos y establecer un nexo entre ellos; están como inmanentes en cada caso singular; la validez de los conceptos particulares o generales depende de ellos. Por eso se les ha calificado de necesarios.

La necesidad práctica de su empleo como formas del conocimiento se impone, pero no llega hasta el punto de hacerlos irremplazables. Respetémosles sin exagerar nuestra devoción. Ya algunos miembros de nuestra oligarquía experimentaron una *capitis diminutio*. Así, el concepto de substancia estable, con toda su secuela de cuerpos y almas, se halla en plena decadencia. Nada menos que al viejo concepto de causa—casi intangible— se pretende sustituirlo por el de función. El espacio y el tiempo, en un lenguaje más abstracto, como lo es el matemático, quizás también sufran algún desmedro. Y aun las múltiples categorías, sobre cuyo número nunca llegaron a ponerse de acuerdo los filósofos, pueden reducirse a una sola, *la relación*, que expresa la relatividad y dependencia recíproca de todos los elementos que constituyen un estado de conciencia.

Por ser estos conceptos elementos constantes en el proceso lógico y su desarrollo dialéctico un reflejo abstracto de los hechos, se les emplea para sistematizar los datos de la experiencia. No obstante, como todos los demás conceptos, son vacíos sin el contenido intuitivo a que se aplican. Operar con los conceptos en lugar de las intuiciones es invertir las jerarquías y supeditar lo primario a lo secundario. Es el río, la fuerza activa, la que cava el cauce; no el cauce el que engendra al río, aunque lo contenga, cuando no se desborda. El pensar supone el intuir, como lo dice Croce: «Pressupposto dell'attività logica sono le rappresentazioni o intuizioni».

Sin duda, no podemos pensar sino en conceptos; pero no tomemos los andamios lógicos por lo esencial. No imitemos el ejemplo de las ciencias naturales, que encuadran los hechos en esquemas y luego confunden éstos con la realidad. Las ideas generales, como los esquemas, son imprescindibles; pero mantengámonos en guardia, porque el conceptualismo es el primer paso hacia el verbalismo.

XII

Punto de partida del conocer es el intuir. Entiendo en todo caso por intuición, el hecho evidente, el conocimiento espontáneo e inmediato constituido en unidad por la apercepción sintética. No agregó: *sin elementos discursivos*, pues esta condición ideal jamás se realiza: la intuición pura no existe. El análisis siempre descubre su complejidad, pero no puede llevarse la crítica al extremo de negar la base intuitiva

del conocimiento, sin caer en el nihilismo y suicidarse por el absurdo. Pero precisamente, aunque se trata de la experiencia, esquivo el término *empírico*, porque este concepto sensualista supone una simplicidad que no resiste al examen más somero y tiende a convertir el acto del conocimiento en un hecho pasivo.

Asimismo, a objeto de ahorrar equívocos, excluyo de mi concepto de la intuición al fenómeno psicológico llamado intuición intelectual, para el cual reservo, en un sentido figurado, el nombre también histórico de visión.

XIII

En la conciencia no existen sino hechos, conceptos y palabras; intuimos, pensamos y decimos. Pensamos, es decir, establecemos relaciones en conceptos, como nos expresamos en palabras. Pero no por expresarnos en palabras hemos de ser verbalistas, y no por emplear conceptos hemos de objetivarlos.

Alguna vez se ha atribuído a las palabras —al verbo— una realidad y una acción propia. Las fórmulas mágicas, de las cuales muchas persisten en los ritos religiosos y en las supersticiones populares, suponían un poder místico en las palabras. Otro tanto ha ocurrido con el número en las doctrinas cabalísticas y tiende a insinuarse, aunque en forma algebraica, en la logística contemporánea, último retoño del pitagorismo. Bien; hemos debido convencernos que la expresión oral no quita ni pone rey, que el número es una mera abstracción que el instrumento del pensar, el concepto, tampoco es una entidad como lo han creído los sistemas racionalistas? El viejo Kant lo vió, al afirmar que todo concepto sin intuición es vacío. No por eso dejaremos de hablar, de calcular y de pensar.

Aun una filosofía basada en la intuición no puede desarrollarse en proyecciones luminosas y por fuerza ha de usar palabras y conceptos. Pero como un valor entendido. Seguimos diciendo que el sol sale y se pone sin engañarnos sobre el hecho real, y así emplearemos los conceptos sin concederles otro carácter que el de una abstracción simbólica, desprovista de realidad propia.

Basta, por otra parte, una leve reflexión, para convencerse de que todo concepto universal hipostasiado resulta en sí mismo contradictorio y absurdo, v. gr.: el tiempo, el espacio, la causa primera, etcétera. Los conceptos, como las palabras, son símbolos. La acción que soportamos o ejercemos ésa ya no es un símbolo, es un hecho. El Logos, el principio inmanente, ha tiempo dejó de ser palabra: no se persista en considerarlo concepto racional, porque en realidad es acción eficiente, voluntad y energía.

XIV

Extraña hasta cierto punto es la relación entre los conceptos opuestos, que la lógica formal, según el principio de identidad, considera contradictorios, sin admitir que aquel principio sólo rige para las cosas. Este martillo no es aquella tenaza, ciertamente; pero ambas herramientas las empleo según el caso sin que se excluyan. Ambas me son útiles y el uso de una no envuelve la prohibición de emplear la otra. La elección depende de las circunstancias y de mis propósitos; su eficacia, del resultado práctico. Así, también, el empleo de los conceptos que son meros instrumentos del trabajo lógico.

La afirmación y la negación, no por ser conceptos opuestos son contradictorios ni están ligados entre sí por algún vínculo místico que las funda en una *coincidencia oppositorum*. Afirmo esto y niego aquello; afirmo hoy lo que he negado ayer, según el caso concreto que aprecio. Y la buena ocasión de emplear ambas abstracciones la presenta el rápido y fugitivo proceso en el cual la vida lleva en su seno la muerte, el perecer es condición del nacer y tendencias contrarias ahora divergen y luego concuerdan. En el conflicto vivo de la conciencia no se realiza un juego de pálidas abstracciones, sino el choque de fuerzas antagónicas que experimentamos y no soñamos. La síntesis de los contrarios se efectúa en el acto concreto, singular y determinado.

XV

Cuando los conceptos opuestos han sido abstraídos ambos de hechos reales, conservan uno y otro un valor intrínseco. Pero si uno de los términos es tan sólo una construcción especulativa o gramatical, carece de todo contenido posible y viene a ser de una vacuidad irremediable.

La posibilidad verbal de poder oponer a todo concepto positivo un complemento negativo nos induce a crear fantasmas irreales, que con respecto a los verdaderos conceptos se hallan en una relación semejante a la del centauro con el caballo.

Así la negación del límite no constituye un hecho nuevo. Es tan sólo la sustracción mental de un atributo inherente a las cosas. No conocemos más que objetos limitados, finitos; el infinito es creación poética. Un infinito realizado es un absurdo.

En cambio, la aplicabilidad de los conceptos es ilimitada, pues pueden volver a emplearse en cada caso concreto. Si hemos de apurar el símil de la herramienta sin olvidar que, como todos sus congéneres, claudica, diríamos: en efecto, este martillo no es infinito pero infinita la serie de golpes que puede dar. Es un empeño estéril pretender, con un concepto como el de causa, llegar al origen de las cosas, pues, por lejos que llevemos la regresión mental o la investigación empírica, siempre

volverá a ser aplicable. Una primera causa es inconcebible, porque la causa no es una cosa.

A la luz de estas consideraciones podrá aplicarse la doctrina de Einstein; es decir, que todo espacio es finito, aunque ilimitado; es decir, que todo espacio objeto de nuestro estudio es mensurable, pero que jamás faltará espacio para ubicar un hecho. Por vías muy distintas de las de la reflexión filosófica, como un postulado de las ciencias exactas, nos ofrece aquí Einstein una conclusión análoga, pues el espacio es un concepto y no una realidad.

XVI

Aparentemente la capacidad cognoscitiva debiera preceder al conocimiento, pero de hecho, éste tampoco se concibe sin lo cognoscible. El conocimiento consiste precisamente en el acto de conocer y no puede precederse a sí mismo. El sujeto o el objeto aislado son abstracciones, no existe el uno sin el otro. Al polarizarse la actividad consciente, pone al uno frente al otro, sin renunciar a conservarlos unidos por relaciones mutuas, que por fuerza participan del carácter subjetivo y del objetivo. No hay aquí un *a priori* ni un *a posteriori*: hay una influencia y una concordancia, una acción común simultánea que no podría puntualizar la abstracción más sutil.

Por eso el raciocinio, con argumentos igualmente valederos, puede deducir los conceptos necesarios del orden subjetivo como del objetivo. Perturba aquí, como siempre, el error egocéntrico que considera al conocimiento como función del yo en vez de advertir que el conocimiento equivale al contenido de la conciencia en su totalidad. De ahí las disquisiciones estériles del realismo y las del idealismo subjetivo. Tan evidente como que el ser es idéntico al pensar, lo es también que el pensar no es exclusivamente subjetivo.

El deslinde exacto entre ambos órdenes, el subjetivo y el objetivo, es un interesante tema psicológico; su solución satisfactoria muy problemática. Sabemos bien lo que cae *grosso modo* de un lado o de otro: las sensaciones por una parte; los afectos, las voliciones y los juicios por otra. Distinguir, empero, en el conocimiento, la materia y la forma y atribuir ésta al sujeto, es aventurado. La forma es parte tan necesaria del objeto como su materia. En el idioma de Kant, y contradiciéndole, diríamos: la materia nos es dada y la forma también.

El sujeto distingue lo suyo de lo extraño y no se atribuye la función de dar forma al conocimiento, como se atribuye, por ejemplo, la atención. No se trata de una impresión ingenua que podría corregirse, porque jamás adquirimos la conciencia inmediata de semejante capacidad. Paréceme que la materia del conocimiento no es más que una sombra de la materia material del dualismo realista: sensaciones puras no existen.

El viejo distingo escolástico entre los elementos materiales y for-

males del conocer se reduce a abstraer los elementos primitivos de los secundarios; pero unos y otros, unidos, constituyen el orden objetivo opuesto al yo. El proceso psíquico se desenvuelve en sus formas, no por intervención del sujeto, sino forzosamente; si acaso, a pesar de él. Caracteriza al orden objetivo y lo distingue del sujeto la espacialidad.

XVII

Operamos hasta aquí con un concepto equivocado y conviene ya abandonarlo. El término realidad proviene del latín *res* = cosa y envuelve la idea de estabilidad. Pero es que no hay nada estable. En la conciencia sólo observamos un proceso, una acción, un devenir, un fluir y confluir continuo. A no tener presente este hecho, corremos el riesgo de postular otra vez cosas y entidades donde solamente hay actos. El sujeto y el objeto no son sino operaciones sintéticas, en las cuales se unifica el complejo de estados de ánimo o el haz de sensaciones. En cuanto al *substratum* que les suponemos —materia o espíritu— no es más que un concepto y no una cosa.

En lugar de una realidad tenemos, pues, una actualidad y ésta es la palabra correcta que nos enseñó Aristóteles. Los hechos se actualizan, no se realizan. La misma conciencia no es una entidad, sino acción, y ni siquiera acción abstracta sino concreta. Una conciencia pura sería una conciencia sin contenido, es decir, una acción sin actividad, ejemplo acabado de un absurdo. De todo realismo, no solamente del realismo ingenuo, debemos de curarnos.

Realidad, en filosofía, es un concepto fósil, es decir, una superstición. Reservemos la palabra con un valor convenido, sobre todo para distinguir el hecho cierto del hecho imaginado o deseado. Un tratado de filosofía, para ser lógico, debiera escribirse con verbos sin emplear un solo sustantivo.

La rigidez de los nombres, demasiado sólida y maciza, no se presta para transmitir la noción de un proceso dinámico que es movimiento, vibración, desarrollo de energías y de ritmos. En torno de los dos polos de la conciencia, inestables y movibles también ellos, giran y bullen corrientes encontradas o paralelas, se concilian o se resisten y en cada instante crean un hecho nuevo que nunca fué antes y que no volverá a repetirse. La necesidad de sistematizar el cúmulo de los hechos obliga a aislarlos, a abstraerlos, a encasillarlos, y con ellos se despoja al proceso psíquico, precisamente, de su vida sintética, en la cual cada elemento es función de los demás. La intuición del lector debe mantener de continuo la unidad y correlación que el relato destruye porque el análisis, por fuerza, convierte la unidad activa de lo pensante, en la serie disgregada de lo pensado y a la realidad viviente sustituye fantasmas pretéritos.

XVIII

Si entre la actividad objetiva y la subjetiva no hubiera más diferencia que la espacialidad, aunque con grandes dificultades, podría subordinarse la una a la otra, como se ha intentado con tanta perseverancia en los sistemas monistas. En realidad, hay entre estas dos corrientes opuestas de la actividad consciente una diferencia mucho más fundamental.

El mundo objetivo obedece a normas necesarias, a leyes. El mundo subjetivo carece de leyes, es libre. En el primero se desarrolla mecánicamente una serie de hechos forzosos que pueden preverse. En el segundo actúa una voluntad que quiere lo que se le antoja y cuyas resoluciones no pueden preverse. Aquél obedece a causas perdidas en el pasado, éste a finalidades proyectadas en el futuro. Frente al mecanismo físico se yergue el yo autónomo. Discúlpese la redundancia: *autos* no significa sino el yo mismo; la autonomía del yo es la autonomía por excelencia.

En tanto el orden físico se actualiza, encadena inexorablemente un efecto a su causa, sin propósito, sin finalidad, amoral e impasible. El sujeto, en tanto, se siente estremecido por dolores o dichas, afirma o niega, forma propósitos, forja ideales, estatuye valores y subordina su conducta a los fines que persigue.

Pero su libertad es de querer, no de hacer. La libre expansión de la voluntad la cohibe la coerción de la necesidad y ésta no consiente arbitrariedad alguna. El sujeto es autónomo pero no soberano; su poder no equivale a su querer y por eso tiende, sin cesar, a acrecentarlo. La aspiración a actualizar toda su libertad no abandona al eterno rebelde. La naturaleza ha de someterse al amo y el instrumento de esta liberación es la ciencia y la técnica.

La libertad no ha de pavonearse en el vacío. La paloma de Kant se imaginaba que sin la resistencia del aire volaría aún con mayor altura. Se desplomaría, como así nuestra libertad, si no se apoyara en la resistencia que se le opone. Esta es la condición del esfuerzo subjetivo y la libertad no pretende aniquilarla; pretende, únicamente, sustraerse a la coerción para alcanzar sus propios fines. El dominio sobre el orden objetivo emancipa de la servidumbre material y constituye la libertad económica, en el sentido más amplio del término. Inició su conquista el primero que quebró con una piedra la recalcitrante nuez de coco e inventó el martillo.

Pero el sujeto se siente cohibido no solamente por el mundo objetivo, sino también por sus propias condiciones. Su acción la perturban impulsos, afectos y yerros. De ellos también quiere emanciparse. Al dominio sobre la naturaleza debe desde luego agregar el dominio sobre sí mismo. Solamente la autarquía que encuadra la voluntad en una disciplina, fijada por ella misma, nos da la libertad ética.

Así se establece, al lado de la finalidad económica, una finalidad moral, a la cual, sin mengua de la autodeterminación, se ha de someter la conducta. Se simboliza en un concepto de contenido y nombre variable, que por ahora llamaremos el concepto ético. Viene a ser la expresión más acabada de la personalidad, el último objeto de la acción libre, empeñada en someter el orden natural a un orden moral. Si bien dentro de una metafísica inaceptable, nadie ha descrito mejor la libertad ética que Spinoza en el cuarto y quinto libro de su obra fundamental, que tratan, respectivamente, de la servidumbre y de la libertad.

¡Qué diferencia separa, empero, la ley moral de la ley física! Esta la soportamos aquélla la dictamos; ésta es expresión de un orden necesario aquélla un postulado de nuestra libre voluntad. No podemos imaginar que la ley de la gravedad falle una sola vez; al elevarnos en el espacio y contrariarla al parecer, la obedecemos. No así la ley moral que infringimos, porque conservamos la capacidad monstruosa de desobedecerla.

En efecto, libertad y ética son complementos correlativos. La concepción mecanicista, al extender la determinación física al sujeto, le arrebató los fueros de la personalidad. Sustituye la autonomía por el automatismo y no hay alarde dialéctico que, sobre esta base, pueda construir una ética.

La libertad económica, dominio sobre el mundo objetivo, y la libertad ética, dominio de sí mismo, constituyen, unidas, la libertad humana, que lejos de ser trascendente se actualiza en la medida de nuestro saber y poder. Se compenetran y se presuponen, no puede existir la una sin la otra, porque ambas son bases del desarrollo de la personalidad. No es la lucha por la existencia el principio inmanente, sino la lucha por la libertad; a cada paso, por ésta se sacrifica aquélla. La libertad deviene. Del fondo de la conciencia emerge el yo como un torso: libre la frente, libres los brazos, resuelto a libertar el resto.

XIX

En la tercera antinomia de Kant se enuncia, en términos escuetos, el problema filosófico por excelencia: la afirmación conjunta de la necesidad y de la libertad. Es la conclusión final e ineludible de una disquisición lógica y toda tentativa de superar o suprimir la antinomia, de conciliar en una síntesis la tesis y la antítesis, es estéril, ya se opte por una solución unilateral o por apelar a factores trascendentes.

Se explica. La antinomia, a pesar de su estructura escolástica, es la expresión del conflicto que se actualiza en la conciencia. Ninguna solución especulativa puede eliminar el hecho, que es raíz precisamente del proceso psíquico. Negar, ya sea la necesidad o la libertad, es una falacia desmentida por cada instante de la vida real. Querer conciliar el determinismo fenomenal con una libertad noumenal, por mu-

cho ingenio que se haya gastado en este empeño, es ofrecernos una solución ficticia, pues el nóumeno —y menos aun lo noumenal— no son objeto del conocimiento, no pueden invocarse para explicar ningún hecho efectivo, no tienen existencia en la conciencia sino a título de concepto vacuo.

Es la tercera antinomia la resultante leal y concluyente de la crítica de la capacidad cognoscitiva y no cabe ni interesa eludirla. No se altera un ápice la realidad con una solución verbalista. Al tropezar con la antinomia, la teoría ha cumplido su misión; nos da la clave de lo existente, pero no puede anticipar la resultante de un proceso de proyección infinita.

No queda sino un problema práctico: ocupar una posición. Si nos place una posición negativa, nos resignaremos en el renunciamiento ascético; si preferimos una posición afirmativa, incorporaremos nuestro esfuerzo personal a las energías que realizan la tarea sin fin de la acción creadora.

Una y otra posición es legítima; por una y otra intentamos actualizar la libertad del yo. Dueños somos de elegir el desprendimiento del mundo o empeñarnos en sojuzgarlo. No podemos generalizar la propia posición, tan luego en nombre de la libertad, prescribiéndole en qué sentido se ha de decidir. Francisco de Asís y Leonardo de Vinci representan dos tipos humanos, ambos igualmente grandes y bellos.

Sólo el instinto rebañego reclama una misma vía para todos, una norma dogmática para todos; el hombre libre —no sin peligro— buscará la propia. Para ello se arma de saber y de fortaleza interior. Pero el riesgo es inseparable de la libertad.

XX

Dice el Rey Sabio: «Aman e cobdician naturalmente todas las criaturas del mundo la libertad; quanto más los omes, que han entendimiento sobre todas las otras, e mayormente en aquellos que son de noble corazón.»

La libertad es, pues, el rasgo intrínseco del sujeto; afirmarla es la expresión más genuina de su ser; personalidad y libertad son dos nombres para el mismo hecho.

En la lucha trabada por la conquista de la libertad, el sujeto distingue las circunstancias que favorecen o se oponen a esta su aspiración esencial y las juzga y aprecia desde este punto de vista. A los hechos objetivos los califica de útiles o nocivos; a los actos propios, de buenos o de malos. Lo primero es un juicio pragmático, lo segundo, un juicio ético.

Naturalmente, sin excepción posible —porque esto fluye de su íntima condición— quiere lo útil y lo bueno, y de los casos singulares se eleva a la generalización y forja los dos conceptos adecuados. Util es

aquello que contribuye a su libertad económica. Bueno lo que afirma su libertad ética. Estos dos conceptos poseen, pues, un contenido efectivo y no son abstracciones, pero solamente con relación a los intereses y a la voluntad del sujeto. Los hechos objetivos en sí no son útiles o nocivos, son simplemente necesarios. Los actos tampoco son buenos o malos en sí, sino la voluntad a que obedecen.

Si no cabe duda sobre el significado concreto de lo útil y de lo bueno, sin embargo, es menester estimar cada caso o cada serie de casos. Y aquí, con acierto o sin él, el sujeto fija valores, expuesto a negarlos o a trasmutarlos cuando hayan cumplido su misión o demostrado su eficacia.

Con frecuencia lo que ayer se consideraba útil hoy quizás se juzgue perjudicial, y, en el orden moral, valores que han regido durante siglos acaban por ser reemplazados. Imaginar que los valores creados en la lucha por la libertad sean perdurables y objetivos es ignorar su carácter transitorio; son medios para realizar un fin y así se emiten como se desmonetizan.

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

XXI

Tan fundamental es la libertad económica como la ética, pero no por eso pueden confundirse los conceptos correspondientes. No siempre lo útil es bueno, ni lo bueno es útil. Un término se refiere al objeto y el otro al sujeto.

Tomar lo útil por lo bueno es el pecado de toda moral utilitaria y el error propio de los sistemas que tienden a negar la personalidad autónoma. Insistir solamente en el concepto ético es desconocer que la plena expansión de la personalidad sólo es posible en un mundo sometido.

La falta de la libertad económica conduce a enajenar la libertad ética por el plato de lentejas, y la ausencia de la libertad ética nos entrega al dominio de los instintos y de los dogmas. La falta de ambas nos somete a poderes extraños, aniquila nuestra personalidad, nos impide vivir la vida propia.

La estrecha correlación entre la libertad económica y la ética se refleja en el idioma. Todas las palabras que expresan una servidumbre tienen al mismo tiempo una acepción moral despectiva: esclavo, villano, lacayo, etcétera. Barrer con toda sujeción económica es, pues, la condición previa de la liberación humana. Pero no la única.

El deseo de hallar el fundamento de nuestra conducta y distinguir lo lícito de lo ilícito ha obsesionado la mente humana desde sus albores. También en este caso, como en todos los otros, la solución religiosa fué la primera. Las normas de la conducta se pusieron al amparo de la autoridad divina. Es un resabio de esta primitiva posición la tentativa, continuamente renovada, de resolver el grave problema por la intervención de factores trascendentes. Sin duda, una ética supone como elementos imprescindibles un sujeto libre y responsable y una sanción. Si falta el primero tendríamos tan solamente el desarrollo de un proceso determinado de antemano, del cual seríamos *testigos inútiles*; y si faltara la segunda sería indiferente decidimos por el bien o por el mal. Pero, ¿qué hemos de hacer con una libertad metafísica ni con una sanción póstuma, después de desvanecida la existencia individual? El postulado grotesco de una inmortalidad del individuo fué una consecuencia forzosa de la interpretación trascendente.

Las escuelas anti-metafísicas, a su vez, al señalar la vacuidad de estas ficciones, intentaron la construcción de una ética puramente humana, pero cayeron en el hedonismo o en el utilitarismo, y el desenvolvimiento lógico de sus principios deterministas les condujo a una moral sin libertad, sin responsabilidad y sin sanción; es decir, aunque no lo confiesen, a la negación de la ética. Sobre semejantes bases puede escribirse un manual de buena conducta o de reglas para lograr el mayor éxito en los negocios, pero no se despeja el problema secular que hostiga al alma humana.

Demostrar que nuestros conceptos éticos actuales son el resultado de una evolución biológica o social es del mayor interés, pero no hace al caso. No es el hecho histórico de la evolución sino la razón de la evolución la que investigamos, el principio que la guía e informa. Todos estos sistemas positivistas están al margen de la cuestión.

La sistematización biológica, al recordar que derivamos del animal, debiera decirnos por qué lo hemos superado y tendemos a despojarnos del residuo bestial. ¿O cree, por suerte, que conviene retornar a nuestros orígenes?

La obra del instinto gregario, las consecuencias de la convivencia social, son dignas de ser examinadas; pero fundar en ellas una ética, es olvidar que la organización social es tan fuerte, en lo moral como en lo inmoral. Esta pequeña verdad se oculta a los moralistas sociólogos y les convendría releer de vez en cuando la paradoja de Rousseau.

El materialismo histórico es, fuera de duda, la doctrina más coherente y seria de la época positivista, como que todavía llega hasta ella el aliento de Hegel. Pero es unilateral, no encara sino la mitad del problema y no se percata de que su aplicación dogmática nos arrebataría la libertad espiritual.

Ni el determinismo del mundo objetivo ni el imperio del egoísmo utilitario pueden negarse. Pero tampoco puede suprimirse la conciencia

de nuestra libertad y de nuestra responsabilidad. Querer suprimir esta dualidad es un empeño vano, es desconocer el conflicto psíquico en que se debate la personalidad humana en defensa de su dignidad y en procura de su liberación cada vez más amplia. Servirnos del determinismo objetivo es tan sólo un medio pragmático para realizar nuestra libertad material. Pero limitarnos a este propósito es convertirnos en esclavos de la máquina que hemos inventado. Recordemos la profunda sentencia del *Evangelio*: «¿De qué nos servirían todas las riquezas si pervertimos nuestra alma?»

XXII

Una ética sin sanción es una concepción ridícula. Es suponer actos desprovistos de finalidad. Aun una moral utilitaria ha de suponer que un acto acarrea consecuencias útiles o nocivas. Ahora, el bien o el mal ¿han de ser indiferentes?

Nadie pone en duda los efectos pragmáticos del error o del acierto, de la ignorancia o del saber. Nuestros actos, de consiguiente, resultan eficaces o perjudiciales y en ello llevan una sanción bien explícita.

En cuanto al acto ético, como tal, no puede tener una sanción utilitaria, porque dejaría de serlo. En esto semeja al placer estético, que tampoco es objetivamente útil. ¿Querriamos por eso renunciar a ser buenos o hemos de despreciar la belleza? En estos casos la sanción se circunscribe al dominio de lo subjetivo, y no por eso es menos importante, pues afecta el desarrollo de la vida, tan luego en su esfera más íntima. Si la finalidad ética es realizar la libertad, la sanción del acto inmoral es precisamente la privación de la libertad, la degradación de la libertad humana. A su vez, el acto bueno tiene su recompensa en sí mismo, es decir, en la conciencia de la libertad actualizada.

Recordemos a Spinoza: «Llamo servidumbre a la impotencia del hombre para gobernar y refrenar sus afectos, pues, arrastrado por ellos, no es dueño de sí mismo; sujeto al acaso, llega a hacer lo peor, aunque conozca lo mejor».

Si lo útil recibe su sanción económica y lo ético su sanción subjetiva, no debemos olvidar, empero, que la vida no la constituyen estas abstracciones, sino la serie de los actos concretos que en proporciones variables son a la vez útiles y éticos. No hemos de desconocer hasta qué punto el carácter ético de la personalidad influye sobre la solución de los problemas prácticos. Al través de esta influencia directriz, la actitud ética tiene también su parte en la sanción moral que acompaña a toda vida humana.

El instinto intuitivo del pueblo nunca ha dejado de creer que en la culpa va el castigo, que quien la hizo la paga, que quien a hierro mata a hierro muere.

Cuando, con larga experiencia, se contempla desde cierta altura la vida en su conjunto, sobreviene la sensación de una justicia inmanente,

casi inexorable, y el saldo de la existencia aparece como la diferencia entre nuestros méritos y nuestras faltas.

Esto no implica incurrir en un optimismo de pacotilla, ni creer que los premios a la virtud o las penas de las faltas se distribuyen de continuo, con arreglo a la casuística de un código burgués. No se trata de una relación aritmética, ni de nada que sea mensurable, sino de un hecho íntimo de la conciencia, que nos permite comprobar cómo, en el conflicto de la vida, no es tarea vil fortalecer el ánimo y conquistar la libertad de espíritu. Aun ante el acontecimiento fortuito nos arma de entereza viril, como al estoico lo inevitable.

Si relacionáramos el dolor de la existencia con las culpas de ella, hallaríamos quizás una compensación, que por cierto no hemos de encontrar justa en nuestro caso particular, pero a menudo en el caso de los otros. Cuántas quejas no formulamos que, ante un sincero examen de conciencia, se convierten en reproches a nuestra flaqueza.

Una estrecha relación se mantiene entre el desarrollo ético de la vida y los males que la afligen. En la profunda teoría del Karma, el mundo es en todo momento la expresión de su valor ético. Así lo pueden afirmar los hindúes, porque para ellos el yo individual y el universal son idénticos. Nosotros tendríamos que traducir este pensamiento a un lenguaje menos místico y diríamos: la vida es en todo momento la expresión de su valor ético. Según la superstición vulgar de la transmigración, cada uno vive el Karma de una existencia anterior; en realidad, cada uno vive su propio Karma, o sea, dicho sin términos exóticos, en romance paladino, cada uno es hijo de sus obras.

XXIII

Mucho antes de que Darwin señalara «la lucha por la existencia» como la razón del devenir biológico, ya Schopenhauer creyó haber encontrado el principio noumenal del universo en la «voluntad de vivir».

Sin duda acertó al considerar a la voluntad como la expresión más acabada del yo. Pero no al identificarla con la energía cósmica, porque el sujeto y el objeto, que son opuestos, no pueden reducirse a un solo principio, sino a condición de aniquilar uno de los dos.

En efecto, la voluntad —que es un agente teleológico— no puede confundirse con la energía sometida a la categoría de la causalidad. Luego, Schopenhauer, al igual que otros románticos por él tan denigrados, se enreda en la dificultad de combinar la necesidad del proceso fenomenal con una supuesta libertad trascendente.

La voluntad, casi sinónimo del yo, pertenece por entero al dominio de lo subjetivo, afirma o niega. Pero no puede aceptarse que en su manifestación más alta sea, únicamente, voluntad de vivir, mera afirmación de la existencia. Si no predominara, por temor de caer en el viejo error antropocéntrico, una excesiva tendencia a equiparar al hombre con

el animal, la más sencilla reflexión recordaría cómo, a cada instante, la vida se sacrifica a un valor más alto.

Este es un hecho histórico y de diaria observación. La posibilidad misma del suicidio, que sólo se observa en la especie humana, prueba que ésta puede llegar hasta la negación, no solamente teórica, del supuesto principio fundamental. El hombre, como individuo o como colectividad, arriesga continuamente la existencia por motivos serios o fútiles, pero en realidad innecesarios. Y aun el apego exagerado a la vida, la cobardía, merece en el consenso universal una apreciación despectiva.

Para la organización mental evolucionada, la vida ha dejado de ser un fin y se reduce a un medio para realizar propósitos sin los cuales carece de estimación. Ya lo sabían los estoicos; lo ignoran nuestros contemporáneos liberales positivistas.

No es un fatuo alarde, si el hombre se ha considerado siempre distinto del animal o si, por lo menos, aspira a ser distinto. Es la conciencia de su libertad la que se revela en esa vieja presunción y lo habilita para morir por sus ideales o por sus supersticiones.

Nietzsche vió claro en este punto y quiso sustituir la libertad de vivir por la «voluntad de poder», condición de desarrollo de un tipo humano superior. Este concepto, empero, se presta a una interpretación torpe, que jamás estuvo en la mente del autor, a pesar de su afectado immoralismo. La voluntad de poder no es otra que la de actualizar la libertad en toda su plenitud, porque, en el hombre, la voluntad de vivir se ha elevado a la voluntad de vivir libre.

XXIV

El psicólogo. — La libertad que usted se atribuye es una ficción, un engreimiento infundado. Usted no puede realizar un solo acto que no sea forzoso, determinado por motivos de los cuales no es dueño.

El sujeto. — Estoy ligado a la naturaleza y, en cuanto no la domino, me someto. Mis actos solamente son de una libertad relativa, pero en ellos interviene un factor completamente libre que es mi voluntad.

El psicólogo. — Tampoco su voluntad es libre; la volición no es el punto de partida de sus actos, sino un asentimiento obligado a los movimientos reflejos, que, por vías estudiadas y conocidas por nosotros, corresponden exactamente a la excitación recibida.

El sujeto. — Sin embargo, distingo entre los actos propios y los impuestos.

El psicólogo. — Esa es una opinión subjetiva. Es un detalle insignificante; en un caso sus actos le agradan y en el otro no.

El sujeto. — Eso ya prueba que soy yo quien los aprecia. Además tengo propósitos y proyectos que quiero realizar.

El psicólogo. — Deseos y quimeras que usted forja al margen de

los hechos. No determinan sus actos sino que son sugeridos por ellos.

El sujeto. — Entonces yo no intervengo en mis propios actos.

El psicólogo. — Usted debe deshabituarse de hablar de *mis* actos. Eso es una fatuidad. Usted quiere y hace lo que no puede dejar de hacer y querer.

El sujeto. — ¿De manera que no soy responsable de mis actos?

El psicólogo. — La responsabilidad es otra triquiñuela, como la libertad. Se la han imbuído sus semejantes para tener un pretexto de enjaularlo cuando usted los moleste.

El sujeto. — Admirable triquiñuela. ¿No le parece que estoy de más?

El psicólogo. — Mucha falta no hace. Solamente sirve para perturbar la exactitud objetiva de la experimentación científica.

El sujeto. — ¡Admirable ciencia! Pero si renuncio a mi libertad, de que vivo tan convencido, ¿qué me queda?

El psicólogo. — Nada.

El sujeto. — Usted es muy amable.

El psicólogo. — En realidad usted no es nadie, ni siquiera una hipótesis. Usted es una resultante fugaz de energías disipadas, un adorno churrigueresco que la naturaleza ha agregado a su obra, sin la cual y sus necias pretensiones puede pasarse perfectamente.

El sujeto. — ¡Cómo! Si la naturaleza no existe sin mí.

El psicólogo. — ¡Qué error! Vea usted cómo los vegetales realizan todas sus funciones biológicas sin necesidad de una autoconciencia. La naturaleza no lo necesita a usted y nosotros lo eliminaremos.

El sujeto. — Mal hecho, porque se acabarían los psicólogos. Mientras tanto, el mundo objetivo no existe sino en relación con un sujeto. El argumento vegetal prueba que tengo otras funciones que las puramente biológicas. Usted me quiere convertir en un objeto e imponerme el yugo de la necesidad; pero yo no soy objeto, sino lo opuesto, es decir, sujeto; y aunque usted me niegue me tomo la libertad de existir.

El psicólogo. — Pero, ¿cómo quiere usted escapar al orden natural y a sus leyes?

El sujeto. — De hecho. ¿Dispone usted de alguna ley que me rija?

El psicólogo. — La hallaremos por medio de la inducción, y, al efecto, hemos ya reunido numerosos datos. Poseemos también normas generales, aunque no son aplicables al caso individual.

El sujeto. — Pero ese detalle no invalida las normas.

El psicólogo. — Felizmente. Las normas existen aunque no se cumplan.

El sujeto. — Entonces, como ocurre en las ciencias físicas, ¿usted podrá prever lo que hará mañana?

El psicólogo. — Se puede, pero es difícil.

El sujeto. — Nada es difícil para un sabio; usted resolvería hasta la cuadratura del círculo.

El psicólogo. — Cosa sencilla si no mediara una magnitud irracional.

El sujeto. — ¡Ah! ¿Hay magnitudes irracionales? Pero, seguramente, no en la psicología humana.

El psicólogo. — Yo podría explicarle todo cuanto usted ha hecho ayer.

El sujeto. — Valiente, eso es historia; después de ocurridos los hechos forjamos la explicación póstuma. Usted hallará fácilmente las razones aparentes de mis actos, pero siempre quedará un remanente irreductible, un factor desconocido que perturba sus investigaciones. En psicología, como en la historia o en la sociología, le falla el torniquete de la causalidad, de la conexión necesaria, y por eso usted no puede predecir lo que hará en el día de mañana, en el cual el sol saldrá a la hora que le ha señalado el cálculo astronómico.

El psicólogo. — La salida del sol puedo calcularla porque tengo todos los datos necesarios; si los tuviera en el caso de usted, calcularía matemáticamente sus actos.

El sujeto. — Le daré el catálogo de mis obligaciones, de mis gustos y de mis hábitos y agregaré mi árbol genealógico. Usted mida mi cráneo, observe mi ecuación individual y pronostique.

El psicólogo. — No es suficiente, y además, usted, por desmentir mi propósito, es capaz de hacer lo contrario.

El sujeto. — ¿No le parece que eso podría llamarse autodeterminación?

El psicólogo. — De ninguna manera; eso obedecería también a un motivo, aunque malicioso.

El sujeto. — Así es; el sujeto suele ser malicioso, y en eso se distingue de los objetos y algunas veces de los psicólogos, que siempre son ingenuos.

El psicólogo. — Celebro tanta suficiencia. ¿De manera que usted es un ser abstracto, independiente de la naturaleza?

El sujeto. — No tanto. Abstractos somos ambos; la naturaleza y yo ocupamos el mismo hogar, si bien un poco desunidos porque mi compañera suele tiranizarme y hasta aprovechar mis debilidades. Pero poco a poco consigo domesticarla e imponerle mi voluntad. No pretendo deshacerme de ella, porque mi existencia está ligada a la suya y además no carece de atractivos. Deseo sólo someterla y obligarla a mi servicio para gozar de paz y de mi plena libertad. Lo he de conseguir con el esfuerzo propio y con el auxilio de la ciencia.

El psicólogo. — Pues bien, a esa tarea precisamente contribuyo.

El sujeto. — Muy de acuerdo, pero respete mis fueros. Yo no soy un muñeco, soy el sujeto libre.

XXV

Al comprobar en la actividad consciente dos tendencias contrarias, fundamentalmente distintas, no quisiéramos llevar este dualismo hasta el extremo de olvidar la unidad de la conciencia. A pesar de sus divergencias, el sujeto y el objeto, integrantes de un mismo proceso psíquico, son inseparables y no se modifica el uno sin afectar al otro.

El choque de corrientes opuestas ya lo señaló Heráclito. La dualización es una condición necesaria para comprender la actividad cósmica.

En el átomo ínfimo, sin perjuicio de su unidad, suponemos fuerzas de atracción y de repulsión; la célula orgánica es un campo de batalla entre la asimilación y la disgregación; la reproducción de la especie exige la dualidad sexual; la gravitación planetaria no se explica sin tendencias centrípetas y centrífugas; el proceso dialéctico se desenvuelve por la coincidencia de la tesis y de la antítesis. Donde quiera que se busque una unidad se halla el conflicto de dos principios contrarios: la potencia es función de la resistencia. No es de extrañar, pues, si la conciencia, madre común de lo existente, nos ofrece el mismo espectáculo. Y aunque fuera extraño, es un hecho y no una invención.

Las dificultades para conciliar la unidad con la multiplicidad nos las han sugerido los monistas y los pluralistas en su afán por imponernos su interpretación unilateral. Los conceptos de cantidad —unidad, pluralidad, totalidad, número, medida, magnitud— se utilizan según el caso, sin excluirse ni contradecirse. Examinemos el concepto de unidad y sirva ello como ejemplo del uso de los conceptos en general.

No existe ninguna unidad comprobada. La hemos buscado, la hemos afirmado; pero, de hecho, jamás la hemos encontrado. La unidad física, el átomo, está descalificada a pesar de no haber sido nunca un hecho empírico, sino una hipótesis. Pero ni a ese título puede ya subsistir. La unidad orgánica, la célula, ha resultado ser un organismo de complejidad infinita. La unidad psíquica, la sensación, nunca es simple; menos aún lo son los estados de ánimo. Ni en el dominio de lo objetivo, ni en el de lo subjetivo, podemos fijar una unidad. Tampoco lo es el yo, ni lo es el objeto intuído.

Todas las unidades reales que postulamos son metaempíricas. No hay sino unidades concebidas. Puedo llamar, a mi antojo, unidad al cuerpo humano, a un libro, a un batallón, a un pueblo, y en seguida los descompongo en la multiplicidad de sus partes integrantes y los califico como una pluralidad. Nada me impide tampoco concebir la totalidad de las formas existentes como una unidad y llamarla universo.

La unidad de la conciencia es ideal y si la afirmamos es sólo para negar la existencia de dos sustancias distintas o la posibilidad de un fraccionamiento efectivo. Así nos ahorramos todos los devaneos del ocasionalismo, de la armonía preestablecida, del paralelismo y de las doctrinas dualistas en general.

Por unidad de la conciencia hemos de entender que, tanto en sus manifestaciones objetivas como subjetivas, es acción consciente y nada más.

Estamos en nuestro perfecto derecho si, de acuerdo con la evidencia, consideramos a la conciencia ya como una, ya como compleja, y la interpretamos como la unidad que se despliega o como la síntesis que surge.

Merece recordarse el percance ocurrido al más genial de los monistas, a Spinoza. Su *Deus sive natura* se le desdobla repentinamente en *natura naturans* y en *natura naturata*. El insidioso dualismo lo asalta cuando menos sospecha, pues todo su sistema es una tentativa de superar el dualismo de la materia y del espíritu. Es de lamentar que la crueldad de los hechos perturbe la paz de la especulación racionalista. Al fin la distinción entre lo sensible y lo inteligible, entre el fenómeno y el nómeno, ¿no es también un dualismo vergonzante?

Nosotros no necesitamos engolfarnos en semejantes disquisiciones, pues tanto la materia como el espíritu son conceptos útiles algunas veces y molestos cuando se desconoce su origen.

La conciencia, así, es una como múltiple; pero es única, pues no existe nada fuera de ella.

XXVI

1. Nada hay fuera de la conciencia. Señálese un hecho que no sea pensado

2. La conciencia se desdobla en sujeto y objeto. Suprímase uno de los dos términos.

3. La conciencia engendra conceptos abstraídos del sujeto o del objeto. Inténtese pensar sin conceptos.

4. La conciencia es acción. Descúbrase en ella un elemento estable.

5. El orden objetivo se impone con necesidad. Créese o aniquílese un hecho objetivo.

6. El sujeto es libre. Trácese un límite a su voluntad.

7. La acción objetiva cohibe la subjetiva. Afírmese que el sujeto realiza su albedrío.

8. La conciencia es una. Fraccíonesela.

9. La conciencia es compleja. Afírmese su simplicidad.

10. La ley física es ineludible. Realícese un milagro.

11. La ley moral es precaria. Vívase sin infringirla.

12. La intuición es la única fuente de nuestro conocimiento. Descúbrase un hecho por inducción o deducción pura.

Los axiomas expuestos no pueden ni demostrarse ni refutarse. Son las expresiones de la evidencia inmediata, no son las conclusiones de una argumentación dialéctica. Son una enumeración de hechos que cada uno puede verificar. En todo momento se hallan presentes en la intuición y constituyen la experiencia más directa que cabe imaginar.

No se les puede ni definir. Toda definición es una relación: la explicación de un término por otro conocido. Los hechos primarios no podemos referirlos a otros; solamente podemos intuirlos. Los vemos o no los vemos, los sabemos o los ignoramos, pero no hay medio de transmitirlos, ni las palabras pueden suplirlos.

No faltará quien nos exija la definición de los términos empleados, por ejemplo, el de la libertad. Quien quiera que formule este reparo será, sin embargo, incapaz de definir siquiera lo amargo o lo dulce.

He aquí la definición de Cohen, que no es de las peores y es típica: «La libertad es la energía de la voluntad». Dígase, con sinceridad, si alguien sabría con esto lo que es libertad, si no la experimenta.

Podría, a mi vez, definir la libertad. Es la ausencia de coerción, como ésta es la ausencia de libertad. Nada adelantamos con semejante tautología. Quien no sepa por testimonio inmediato de su conciencia lo que es libertad, renuncie a entenderme, como yo renuncio —con sentimiento— a su valioso concurso. Y lo dicho de la libertad se aplica a todos los otros términos que expresan un conocimiento inmediato.

No hay tampoco lugar a una refutación; sólo cabe un desmentido. Los hechos no se discuten; se afirman o se niegan, pero no es lícito reemplazarlos con las abstracciones verbales de la jerga escolástica. Aquí no se trata de oponer un raciocinio a otro.

XXVII

Más allá de los hechos conocidos por intuición y de los cuales tenemos conocimiento inmediato, no podemos pasar. No es posible fundar un conocimiento cierto en otras bases. La función lógica del raciocinio se limita a establecer relaciones entre los hechos, sin poder jamás, por sí, afirmar la existencia de uno solo.

Era una regla de la Escolástica, muy citada aunque poco observada, no crear entes de razón sin necesidad. Reclama mayor rigor este precepto y conviene decir llanamente que no puede crearse jamás un ente de razón, porque todos, sin excepción, son meros conceptos. En buena hora extiéndanse las operaciones mentales hasta agotar su fuerza lógica, siempre que la confirmación pragmática las sancione. Si no resisten esta piedra de toque, son un juego de palabras, por más correctos que sean los silogismos acumulados. No es posible la investigación científica sin el empleo de conceptos apropiados, en calidad de hipótesis de trabajo; pero solamente la intuición puede despojarlos de su carácter precario.

He ahí el éter, el vehículo intramundial e intramolecular, materia imponderable, inmóvil y elástica, tenue como un gas, rígida como el acero, que no opone, sin embargo, la más leve resistencia al paso de los cuerpos. Concedamos que este absurdo inconcebible sea por ahora

una hipótesis viable; de ahí a la comprobación de su existencia media una largo trecho. Se necesita carecer, como Haeckel, de todo sentido filosófico, para admitir como un hecho estas supersticiones científicas. La prueba empírica falta y no puede suplirse.

Si esto ocurre en el terreno relativamente firme de ciencias que aspiran a ser exactas, ¡qué diremos de una especulación filosófica, en la cual, a fuerza de conjugar abstracciones de una vacuidad creciente, se pretende descubrir la verdad verdadera! Esto es sacar a la razón de su quicio, de su labor honesta, para obligarla a dar saltos mortales y, por fin, descalabrarse. De acuerdo con la doctrina socrática, según la cual la verdad está en los conceptos, Platón construyó el arquetipo de los sistemas dialécticos, y todos los sucesores han explotado la herencia sin mejorarla. Hasta la fecha, con relación a la conciencia, nadie ha probado, digamos, la extraterritorialidad de un concepto.

No menos vana es la pretensión del empirismo científicista, de emplear como elemento único del conocimiento la sensación y referirla a un agente externo. Es ingenuo invocar de continuo la experiencia e ignorar que no es un hecho extraño, sino un proceso mental. Esa misma ingenuidad impide distinguir las más aventuradas creaciones metaempíricas de los hechos observables. Prescindamos del materialismo burdo, que como doctrina filosófica no cuenta, y atengámonos a los representantes más honestos de la escuela.

Llevan, sin duda, la ventaja de apoyarse en hechos efectivos que la ciencia sistematiza con auxilio de los conceptos. Pero cuando ahondan la investigación, llegan a conclusiones imprevistas. La materia se disuelve, sus atributos resultan subjetivos, el espacio es extensión, el tiempo sucesión y, por último, no quedan sino distintas actividades, que la tendencia monista intenta reducir a una sola energía cósmica, sujeta a leyes fijas. Interpretétese luego esta energía como física o como orgánica, nunca es más que acción. Y hasta aquí vamos bien. Solamente que la acción fuera de la conciencia es un esperpento experiencial. Para llegar a semejante resultado, los científicistas, olvidados del rigor del método, más allá de toda inducción posible, sobreponen una hipótesis a la otra, con la misma gravedad con que los escolásticos hilvanan la serie de sus silogismos, hasta dar con un entecillo de razón, como por ejemplo aquel flogisto (q. e. p. d.). De paso, empero, la personalidad humana, todo el mundo subjetivo, ha quedado aprisionado para siempre en las mallas de un determinismo implacable.

No puede prohibirse a la razón humana que trascienda los límites de lo conocido; ésta es una de sus altas funciones. Precisamente, para que esta labor sea fecunda, tanto en la ciencia como en la filosofía, es necesario deslindar con exactitud lo que se sabe de lo que se desea saber y no confundir lo positivo con lo hipotético, lo real con lo fantástico. Se ha de mantener, sobre todo, la apreciación clara del instrumento metodológico que se maneja y no emplearlo donde no es aplicable.

La ciencia no ha de hacer bancarrota; pero sí aquellos que pretenden emplearla como un arma amoral en la empresa de degradar la personalidad humana. La ciencia construye, y ciertamente con provecho, el nexo causal del universo. Ahí se agota su misión; y falta a ella si invade el dominio de la filosofía, que estatuye los valores finales. De tal maridaje nacen engendros, que ni son ciencia ni filosofía.

La posición teórica de las escuelas positivistas fué aparentemente más sólida, pues implicaba la renuncia al conocimiento de las primeras causas y de los últimos principios. Aspiraban, únicamente, a dar la síntesis de lo científicamente cognoscible. Silenciamos que esto no es posible, pues ni la sistematización de las ciencias especiales puede hacerse sin ingredientes metafísicos y, mucho menos, la sistematización del conjunto. Pero en su manifestación histórica, el positivismo se ha desarrollado en sistemas realistas, supeditados a una supuesta unidad o jerarquía de las ciencias; de donde el hecho moral o social estaría tan sujeto a leyes como el hecho físico o químico. Es decir, ha caído en el mecanicismo, que comporta la anulación del sujeto. De ahí la serie de las pseudo-ciencias que, como la sociología y la psicología experimental, todavía peregrinan en busca de las leyes exactas que con tanto énfasis nos anunciaron en su primera hora.

XXVIII

Y bien: sintetizados en conclusiones generales los datos de la experiencia inmediata, ¿quedamos satisfechos? ¿Ha sido desvelado el último secreto, disipado todo misterio? Sin duda que no.

Podemos, sobre esta base, edificar una concepción mundial que responda a todas nuestras necesidades prácticas y teóricas, mas siempre donde se resuelve un problema se plantea otro.

Nuevas dudas, nuevas preguntas surgen del fondo mismo de la conciencia y reclaman contestación. No basta esquivarlas o desautorizarlas por improcedentes. Aun la pregunta más pueril merece su respuesta.

¿Cómo hemos de concebir una acción sin agente?

No es más difícil concebir la acción que la sustancia a que pretende atribuírsele; no se resuelve un enigma agregándole otro. Sobre todo, la acción existe en un desarrollo de actos, la sustancia es un concepto. La dificultad quizás sea exclusivamente gramatical. No empleamos un verbo sin referirlo a un sustantivo o a un pronombre que haga sus veces. Esta modalidad del idioma, sugerida por la estabilidad relativa de las cosas, deriva del realismo ingenuo y nos induce en error.

¿El proceso consciente ha tenido un principio con el cual ha iniciado su evolución? La idea de tiempo se aplica —y se aplica con necesidad— a cada hecho aislado en su relación con los que le preceden o le siguen. Pero ¿a qué antecedente hemos de referir la conciencia,

si es la fuente de todas las ideas, inclusive la de tiempo, que es su creación y no ha podido precederla?

El proceso psíquico, entonces, ¿se ha engendrado a sí mismo o depende de otro principio? Podemos imaginar una potencia creadora que, al dar a luz el mundo, parió mellizos indisolubles; pero este creador es creado por la misma conciencia, es un nómeno, un ente de razón. Ninguna intuición abona su existencia. En cuanto a engendrarse a sí mismo, es tan inconcebible como preexistir a sí mismo. Nada adelantamos con soluciones verbales, como la *causa sui* de Spinoza. Ocurre que, al hablar de proceso, evolución, acción, involucramos las nociones de antes y después, es decir; la idea de tiempo, categoría cuyo valor relativo no se nos oculta, sin poder, asimismo, prescindir de emplearla. Por eso Bergson se empeña tanto en distinguir los conceptos de duración pura y de tiempo, pero apela para ello a una visión que, por cierto, no es la intuición inmediata.

Pero, al fin, algo ha de existir por sí. Existir es estar en la conciencia y en la conciencia no existe ningún hecho que no tenga su razón en otro. ¿Y la conciencia misma? La conciencia es un proceso, es el conjunto de su contenido actual, siempre es conciencia de algo, nunca conciencia pura. No podemos, de consiguiente, aspirar más que a una ciencia de lo relativo y jamás habrá una ciencia de lo absoluto. Ni el empirismo ni el racionalismo pueden lograrla.

Luego, ¿subsiste un gran enigma? Por lo menos una finalidad no actualizada en la conciencia humana, aunque esa lejana finalidad gobierne la hora presente.

—No me basta eso de finalidad. ¡Yo forzosamente necesito creer en un Ser!

—Usted es dueño, pero eso es un acto de fe.

Racionalistas y empiristas, durante siglos, en presencia de este mundo criptógeno, se afanaron en concebir una metafísica para explicar lo conocido por lo desconocido. No construyeron sino sistemas de conceptos sin contenido representable. Si a nuestra vez abrigáramos el deseo de imitarlos, ya no nos bastaría una metafísica, necesitaríamos una metapsíquica para penetrar en lo superconsciente. Enunciarlo es evidenciar su imposibilidad. Por lo demás, el intento no sería ni siquiera original: ya lo pensó Plotino.

Intentemos, pues, sin salir de la conciencia, abordar el último y el más pavoroso de los problemas.

XXIX

La acción consciente es el alfa y el omega, el principio y el fin, la energía creadora de lo existente. Ella desarrolla el panorama cósmico en la infinita variedad de sus cuadros y ella le opone la gama infinita de las emociones íntimas. No se concibe un más allá. Es, desde luego, lo absoluto, lo eterno.

Sin embargo, nosotros no conocemos sino el inextenso instante entre el pasado y el futuro; presente perpetuo y fugitivo. No conocemos sino el paso incesante de hechos particulares y relativos. Ni lo eterno ni lo absoluto están en nuestra intuición.

Si conociéramos con certeza lo absoluto, si el nexo esencial de los hechos fuera más que un concepto, debiera invadirnos el sosiego intelectual, callaría la última duda y el Ser dejaría de ser un problema. Somos testigos de la acción actuante en la conciencia, pero en sí no la conocemos; intuimos, únicamente, el proceso de sus manifestaciones; menos aún: la serie que se desarrolla en la conciencia individual. ¿Hemos de tomar ese fragmento por el universo?

Ninguna egolatría ha llegado a este extremo. Nos hostiga con demasiada viveza la evidencia de nuestra relatividad y la aspiración hacia lo absoluto surge imperiosa, como una exigencia lógica, como un anhelo del sentimiento, como una finalidad querida; nunca como un hecho actualizado. Ninguna intuición, ningún dato empírico, ningún raciocinio nos esclarece el concepto de lo absoluto, aunque sea el complemento ineludible de lo relativo.

Acorralado Descartes por la duda metódica en el solipsismo de la posición egocéntrica, apela a la conciencia de nuestra relatividad para referirla a lo absoluto. Lo dice en el idioma de su tiempo y de sus prejuicios y es posible que, despojado de tales contingencias, este argumento sea convincente para muchos.

No tropezamos nosotros con el escollo del solipsismo, inevitable para el idealismo subjetivo, pues no hemos identificado al yo con la totalidad de lo existente. No obstante, la dificultad subsiste, porque aún afirmada y creída la existencia de lo absoluto, sólo tenemos su concepto abstracto, completamente vacío si lo ubicamos fuera de la conciencia. Cien nombres diversos se le han dado, prueba concluyente de que ignoramos el verdadero.

En la conciencia, lo absoluto se presenta como aspiración, como tendencia hacia una finalidad que valoramos como la suprema y última, como superación de la dualidad sujeto-objeto. En ese sentido podemos fundarnos en la naturaleza misma del proceso consciente para determinarla. Sabemos que este proceso es un conflicto, una lucha sin tregua por la libertad y la necesidad. Actualizar la libertad absoluta por la conquista del dominio económico sobre la naturaleza y del autodomínio ético, someter la necesidad a la libertad, alcanzar el pleno desarrollo de la propia personalidad: he ahí la meta no impuesta por poderes extraños, no inventada por la fantasía, como que es la raíz misma del devenir.

Por nuestra libertad luchamos desde que nos desprendimos de la penumbra de la animalidad; por ella continuamos en la demanda. Cuando la conquista finalice, la necesidad y la libertad se habrán conciliado. La conciencia descansará en la paz de sí misma, la última duda

callará. Entretanto no; la filosofía no tiene la última palabra, porque la vida es acción, tarea perpetua y no un teorema. *Cosa fatta capo ha*. La teoría marcha claudicante detrás de los hechos. Pero el principio que los mueve lo dejamos señalado: llamémosle la libertad creadora.

XXX

El problema de lo absoluto tiene aún otra faz. Al señalar la finalidad absoluta como un hecho de conciencia, orillamos el asunto más escabroso. ¿Acaso esta finalidad se realiza en la conciencia individual o cada uno de nosotros es tan sólo un caso dentro de un proceso universal?

La certeza de procesos históricos supra-individuales no permite suponer que en el individuo se agote la existencia. Por otra parte, a lo universal, como existencia, no lo conocemos. ¿Cómo acallar la relación de lo particular con lo universal, de lo efímero con lo eterno, de la existencia con el Ser?

De tres medios dispone el hombre para contestar a la interrogación más vehemente de su espíritu: la metafísica, el arte y la religión. Ninguno de estos medios excluye los otros; por el contrario, se apoyan mutuamente, y así como responden al mismo propósito, también parten de un hecho psíquico análogo.

La metafísica ofrece sistemas que ya no son la expresión de lo comprobado, sino construcciones hipotéticas de la imaginación creadora. Son, pese al material con que se elaboran, obras de arte, poemas dialécticos, simbolismos ideales. Abrigan, sí, la pretensión de ser concepciones lógicas; pero esta es la parte formal. No nacen del raciocinio. Por un proceso psicológico muy complicado al cual no es ajena la volición, ante el problema obsesionante, arraigan en la mente convicciones que aparecen, unas veces, como el resultado de una incubación lenta, otras como una inspiración espontánea. Son una especie de visión intelectual que se apodera del espíritu del autor y constituye la medula de su obra.

La argumentación que la sustenta viene después. La razón, que jamás ha negado sus favores a nadie, desempeña sus funciones lógicas, dispuesta a demostrar cuanto se quiera, sea una concepción genial, sea una patraña inverosímil. No hay absurdo que no se haya defendido en un alegato.

Los sistemas, entre sí, se distinguen por su enlace lógico, su valor ético, su poder persuasivo; no por su mayor o menor veracidad material. Mitos racionales, intentan en una metáfora feliz expresar lo inefable.

En el fondo son tan sólo una manera de vivir individual; pero el genio, continuador de la labor secular, posee el privilegio de expresar, con el suyo, el pensamiento de un pueblo o de una época. Por eso los

grandes sistemas metafísicos, a pesar de ser hijos de su tiempo y de factores étnicos y personales, perduran como las obras imperecederas del arte y son siempre una fuente de intensa emoción intelectual. Luego, cada generación vuelve a tentar la expresión propia de su pensar y de su sentir en nuevas formas filosóficas.

Si, sobre la base del conocimiento intuitivo, se fundara la concepción de un proceso universal que, sin perder su unidad, se individualizara en mónadas autónomas, actualizando el eterno devenir en una lucha por la libertad creadora, el valor de semejante sistema dependería del vigor intelectual de su autor. Podría también el ideal de la libertad creadora sintetizarse en una acción única, que se revela en la conciencia, y nos expondríamos al irónico reproche de haber incurrido de nuevo en un viejo antropomorfismo.

A pesar de todo, el hombre persiste en salvar las últimas antinomias y acallar el conflicto trabado en la conciencia; ninguna crítica extingue la necesidad metafísica.

A su vez, el arte la satisface al conciliar en la emoción estética la oposición del mundo subjetivo y del objetivo. La poesía, y sobre todo la música, que dispone de un material de expresión más abstracto, sumergen el accidente aislado en el regazo de lo universal y contemplan en lo concreto lo eterno. También la obra de arte tiene su génesis en una visión íntima, que luego el artista actualiza en los límites de su capacidad creadora.

La creación poética o artística no por ser libre es arbitraria, ni está reñida con la verdad. Precisamente ocurre lo contrario. Los personajes de Shakespeare poseen más vida que los fragmentos humanos de nuestro trato diario, y el *Otelo*, v. gr., ha podido prestarse a un análisis psicológico de los celos, con mayor eficacia que un caso clínico vulgar.

Es esta verdad ideal, creada por la visión estética, análoga a la que puede alcanzar la visión metafísica.

Por último existe la solución religiosa. Ella inspira la convicción vehemente que llamamos fe. Su fundamento no es, como suele pretenderse, la revelación sobrenatural, sino un estado emotivo que puede llegar hasta el éxtasis y da lugar a la visión mística. Este es el fenómeno religioso por excelencia.

El mito del caso, el dogma y el ritual, son elementos accesorios y algunas veces postizos. Pueden suprimirse estas formas externas sin amenguar la intensidad del sentimiento religioso.

La experiencia religiosa, en todos los países y en todos los tiempos, contiene siempre el mismo hecho: la *coincidentia oppositorum*, la superación del dualismo de la conciencia en la plenitud del arrobamiento, la unión mística en la identificación del individuo y del Ser eterno.

La visión íntima —intelectual, estética o mística— no es la intuición inmediata que nos da la evidencia común. Es un fenómeno com-

plejo que, si bien sugiere convicciones profundas, no puede darles más que un valor subjetivo.

XXXI

Un siglo después de la *Crítica de la razón pura*, no debiera ser necesario demostrar la imposibilidad de la metafísica como ciencia. Las tentativas post-kantianas, por atrevidas y geniales que hayan sido algunas, no han desmentido ni superado la obra fundamental de la filosofía contemporánea.

Un siglo después de la crítica de la razón, tampoco debiera ser necesario demostrar, a escépticos y positivistas, que no podemos pensar ni vivir sin metafísica.

La aparente antinomia se resuelve en esta sencilla verdad: tenemos que hacer metafísica, pero no como ciencia. Y luego: tenemos que hacerla, poniendo en ella toda la sinceridad de nuestras convicciones, sin atribuirles un valor dogmático.

Para una y otra cosa es menester alcanzar una noción clara de nuestra capacidad cognoscitiva, a fin de emanciparnos del realismo empírico y no caer con ingenuidad en la divagación trascendente.

Porque la peor de las metafísicas se hace sin sospecharlo. Esta metafísica abunda en las obras de todos cuantos la niegan y, sin embargo, a cada paso nos dan noticias pasmosas o convierten sus pobres conceptos en una hipóstasis mitológica.

En cambio, hemos de hacer metafísica a sabiendas. Nuestra concepción mundial quedaría trunca, si allí donde nos abandona el conocimiento cierto, no la coronáramos con la creación simbólica adecuada a nuestro saber y a nuestro querer.

A pesar de todo, hemos de hacer metafísica. El estremecimiento instintivo de los trogloditas ante los poderes, adversos o propicios, que, ocultos, siente girar en torno suyo, se trasmuta en la visión del sabio, cuando, en el vaivén de los fenómenos, columbra la armonía de fuerzas universales, expresión quizás de una sola y eterna energía cósmica.

Al embate de los agentes extraños, el poeta opone, con lírico anhelo, las tribulaciones propias: su queja, su júbilo y su rebeldía.

En la mente del filósofo surge luego, con lógico apremio, el hondo problema que reclama la síntesis paradójica del hecho necesario y del acto libre; y la conciencia del dolor humano, en la emoción mística del apóstol, sugiere la certeza de la redención final.

ESQUEMA GNOSEOLOGICO

I

Para entendernos es necesario, ante todo, emplear cada término con precisión y claridad y deslindar su esfera propia. Esto no puede hacerse con el tradicional concepto de filosofía. Subsiste a este respecto una situación caótica, cuya génesis histórica es fácil de seguir, por haber abarcado la filosofía en otros tiempos, sin distinguir las ciencias, las teorías y la metafísica, a más de su contaminación eventual con cuestiones de orden religioso. De ahí la dificultad de definir la filosofía o de elegir entre las definiciones más opuestas.

Distingamos primero entre lo que sabemos y lo que inferimos, entre el hecho que nos ofrece la experiencia y la teoría metaempírica que le agregamos, es decir, separemos decididamente la metafísica como una disciplina especulativa y establezcamos oportunamente su posibilidad y su valor. Esta actitud se impone sobre todo ante la metafísica clandestina, casi vergonzante, que suele negarse a sí misma y disfrazarse de sistematización científica.

Sea el dominio indiscutido de la ciencia el proceso cósmico que se desarrolla en torno nuestro. Armada de los métodos positivos realiza su exploración, sus investigaciones y el descubrimiento de sus leyes. Conviene no perturbarla en su labor y renunciar a toda incursión especulativa en este campo. En cuanto a los integrantes hipotéticos, indispensables para la sistematización parcial o total de sus datos, la ciencia los crea y ella los reemplaza.

Ojalá pudiéramos reservar el nombre de ciencia exclusivamente para las ciencias exactas y las que aspiran a serlo, es decir, las físicas y naturales. En otros términos, a la ciencia de la medida y de lo mensurable. Debemos negar este nombre a las pseudo-ciencias que a veces simulan una autoridad positiva.

Pero frente al proceso cósmico se levanta el hombre; nos erguimos nosotros, con nuestros afectos, deseos, pasiones, dolores y aspiraciones, con todo el caudal de la vida subjetiva. Ante cada hecho reaccionamos, lo afirmamos o lo negamos, lo apreciamos desde nuestro punto de vista, es decir, estatuímos valores pragmáticos, lógicos, éticos y estéticos. El estudio de esta reacción de la personalidad humana ante el mundo objetivo, constituye la teoría de los valores, que llamamos axiología. Las disciplinas axiológicas carecen de un objeto mensurable y se distinguen fundamentalmente de las científicas propiamente dichas. Una cosa es el hecho o el acontecimiento, otra la apreciación que de él hacemos. Cuando nos interesa un hecho no lo

discutimos: lo observamos, lo referimos a su causa, lo sometemos a su ley, hacemos ciencia y nos ponemos de acuerdo. Cuando estimamos ese hecho bajo uno de sus aspectos, discutimos, desenvolvemos nuestra teoría personal y no coincidimos nunca. Nadie, ni la mayoría más abrumadora, puede imponerme un valor que niego.

Disolvamos, pues, el conglomerado de la vieja filosofía y despedámonos de ella. Conservemos su nombre auspicioso para designar una actitud espiritual, pero repartamos su acervo común, entre la Ciencia, la Axiología y la Metafísica. gobierne aquélla el orden de los hechos objetivos y halle la fórmula matemática que los rige; penetre ésta en el secreto de la voluntad humana e intente, la última, referir la realidad a conceptos que trasciendan toda experiencia posible.

II

Cuanto sabemos, intuimos, percibimos, pensamos, recordamos, sentimos, queremos o imaginamos, es un fenómeno psíquico.

La realidad se reduce a este hecho. Referida o no, a una realidad distinta, es, a su vez, otro acto psíquico. Existir es estar en la conciencia; el enigmático Ser está más allá y constituye el problema ontológico de la metafísica. Por ahora no nos interesa.

Conocer es contemplar el contenido de la conciencia. Es decir, el contenido concreto que sucesivamente la ocupa, no la conciencia misma que es un nómeno inaccesible. Este contenido carece de estabilidad, es una serie de estados, es decir, un proceso, un devenir, o sea una actividad cuyo conocimiento llamaremos experiencia.

El conocimiento no es un hecho que necesita ser demostrado: es evidente. Pero podemos hacer el análisis fisiológico, psicológico y lógico de sus integrantes y apreciar el valor de sus conclusiones.

Esto último es función de la gnoseología que es axiología, teoría estimativa del valor del conocimiento: lo afirma o niega, lo califica de cierto o falaz, de verdad o error, de subjetivo o de objetivo, de definitivo o precario, de absoluto o relativo, de intuitivo o discursivo o de ambas cosas a la vez, dentro de esferas que procura delimitar.

III

¿Pero no es la verdad el objeto del conocimiento? Podemos afirmarlo ingenuamente; sea así. ¿Pero en qué se distingue la verdad del conocimiento? Todos los epítetos aplicables al conocimiento también se aplican a la verdad. Conocimiento y verdad son un dualismo verbal que lejos de aclarar algo ha contribuido durante siglos a perturbar la especulación filosófica. Si la verdad es la finalidad del conocimiento, sería el fin de un proceso sin término. No disponemos de ninguna definición adecuada de la verdad. En realidad, si esta palabra ha de tener

algún sentido propio, sería el de un factor constante, opuesto al fluir incesante, de continuo renovado y rectificado, del conocer. En la esfera del conocimiento empírico esta constancia sólo es relativa, dentro de la medida humana del tiempo. Si pretendemos una verdad absoluta es necesario presumir un conocimiento de lo absoluto. La verdad meramente formal del proceso lógico carece de contenido.

IV

La actividad del proceso psíquico no se desenvuelve de una manera arbitraria e incoherente, sino dentro de formas establecidas.

En primer lugar se polariza en dos tendencias opuestas; a saber, el Yo y el No-yo. Con otras palabras, el sujeto y el objeto del conocimiento.

Esto sólo importa establecer una noción básica y en manera alguna una distinción esencial, porque ambos aspectos del proceso se condicionan recíprocamente y no son sino funciones dinámicas. A condición de no exagerar el alcance de una metáfora, esta relación podemos imaginarla semejante a la de la resistencia y de la potencia, porque también en mecánica postulamos la oposición de dos fuerzas, sin suponerlas de naturaleza esencialmente distinta.

V

Tanto el Yo como el No-yo poseen cada uno sus modalidades características.

El No-yo, o sea el objeto, lo concebimos espacial, mensurable, sujeto a la categoría de la cantidad, circunstancias que permiten expresar sus relaciones en fórmulas aritméticas. Los hechos del orden objetivo los unimos entre sí por un nexo que llamamos causalidad. Esta les imprime el carácter de la necesidad y convierte el conjunto en un mecanismo. La actividad objetiva la atribuimos a energías físicas, sometidas a una ley inmutable. Cuando coordinamos con auxilio de estos conceptos los hechos objetivos, hacemos Ciencia, que en su faz teórica es Cosmología y en su aplicación práctica Técnica.

El Yo es la síntesis ideal de los fenómenos de orden subjetivo que se desenvuelven en el tiempo pero son inextensos, se sustraen a toda medida y no pueden ser expresados en ecuaciones matemáticas. En cuanto se manifiestan en la acción, están enlazados por el concepto de la finalidad, pues obedecen en este caso a propósitos postulados en libertad por la voluntad, a cuyo efecto estatuye valores mutables. La sistematización subjetiva ante el proceso cósmico es Axiología o teoría estimativa. En su aplicación al desarrollo de la personalidad humana, se vuelve pedagogía.

Esta exposición esquemática con conceptos abstraídos del proceso

real sólo tiene un objeto didáctico. En el estado de conciencia concreto, se unifican todos los factores que el análisis desentraña pero no separa de hecho. No es lícito convertir estas abstracciones, ni siquiera la de Yo y No-Yo, otra vez en entidades de existencia aislada.

VI

¿Existen categorías comunes al orden subjetivo y al objetivo?

En primer lugar, uno y otro se presentan como actividad: no existen dos principios estables, ni tampoco uno estable opuesto a otro inestable. Son ambos procesos dinámicos indisolubles entre sí, que aunque opuestos, se compenetran y determinan. Esto no significa que conozcamos una actividad pura, separable de los hechos.

Luego el tiempo. Para Kant el tiempo es la forma común de los hechos objetivos y subjetivos. Bergson, en cambio, distingue el supuesto tiempo matemático que sólo es una expresión bastarda de relaciones espaciales y le opone la duración, vinculada a la memoria y de carácter exclusivamente subjetivo.

Por último, todo hecho, subjetivo u objetivo, tiene su razón de ser en otro hecho. Ninguno subsiste por sí, sino solamente en relación con otro. Los dos fundamentales, sujeto y objeto, no se conciben sino en relación mutua, y todos los hechos singulares requieren un antecedente, que es su razón suficiente: lo expresamos con el concepto de *relatividad*. La experiencia no nos da sino un conocimiento relativo; cuando queremos superarla, hacemos metafísica en busca de un conocimiento absoluto.

VII

La teoría del conocimiento que acaba de exponerse se encuadra en la experiencia, si bien toca sus límites sin trascenderlos. No se apoya en una argumentación, ni en una interpretación, sino en los datos directos que, por evidentes, todo examen de conciencia ha de confirmar.

¿Que es insuficiente? Sin duda, pero la experiencia no da más. Al querer superarla, incurrimos en una hipótesis o en una hipóstasis. La hipótesis es una creación precaria sujeta a los resultados futuros de la investigación empírica. Los hechos en su oportunidad pueden confirmarla o desmentirla. La hipóstasis es una creación dogmática: depende de la fe que nos inspire. Por su carácter metafísico ninguna experiencia alcanza a confirmarla.

VIII

Si el dualismo gnoseológico nos molesta, podemos convertirlo en un dualismo trascendente. Si exigimos su reducción a un principio único, podemos suprimir uno de los dos términos o imaginar un tercero que los abarque.

1º—El monismo naturalista no acepta sino el proceso cósmico determinado por la causalidad, regida por leyes. En este caso la teoría del conocimiento se reduce a la metodología de las ciencias naturales: percepción por los sentidos, registro de los datos observados, experimento comprobante, inducción sistemática. El orden subjetivo, desde luego, desaparece, la acción espontánea es un mito, la libertad una ilusión, la personalidad se elimina y el hombre es un autómeta ligado al mecanismo universal.

2º—En el caso contrario, es el orden objetivo el que se convierte en un accidente de la autoevolución ideal. La teoría del conocimiento se transforma en lógica y dialéctica, es decir, en una construcción abstracta. Opera con el concepto puro y prescinde, como de cosa baladí, del contenido empírico del conocimiento, hasta el punto de descalificar las ciencias, inclusive las exactas. En rigor lógico debiera terminar en el solipsismo.

3º—Si imaginamos un principio superior que comprenda ambos órdenes, el subjetivo y el objetivo, caemos en la conciencia pura o en otra entidad inaccesible al conocimiento racional.

4º—El dualismo trascendente, por fin, renovaría todas las rancias discusiones sobre la relación recíproca de dos principios esencialmente distintos, como serían lo extenso y lo pensante.

En resumen, todas estas tentativas son del dominio de la metafísica y su valor depende del que atribuyamos a ésta. Sobre este punto me he expresado en otra parte.

IX

Del examen realizado fluye como hecho fundamental la existencia de una oposición, el desdoblamiento de la actividad universal en dos tendencias opuestas, regidas por categorías distintas. La efímera realidad que se desvanece en el perpetuo devenir, es la resultante de este choque entre la voluntad autónoma y la energía física, de la acción opuesta a la acción.

Es falsear los hechos, es negar el testimonio mismo de la conciencia, querer suprimir uno de los factores antagónicos y negar un dualismo que se impone en la totalidad de lo existente y se repite en cada caso particular, tanto en el orden objetivo como en el subjetivo. Última creación de las ciencias físicas es el electrón y no se le ha podido concebir, sino como oposición de elementos positivos y ne-

gativos. Y del electrón para arriba, todo el universo está regido por fuerzas centrípetas y centrífugas, por atracción y por repulsión, por afirmación y negación, por amor y odio. Sin la polarización dual no comprendemos nada.

Así también en el último reducto de las cosas, se opone al imperio de la necesidad el anhelo de la libertad y se realiza en la medida de nuestro saber y poder. Es frente al universo, la afirmación valiente de la personalidad humana, porque, «no esclavos, señores somos de la naturaleza».

X

Como las siete cuerdas de la lira vibran en ajustada armonía, así también, según Pitágoras, los siete planetas, al describir en ritmo aritmético sus órbitas, cantan por la amplitud del cosmos las modulaciones de la armonía universal, imperceptible para nuestros oídos, pero deleite de los dioses inmortales.

A pesar de la prevención, filósofos y místicos se empeñaron en escuchar la armonía vedada. Ellos vertieron a su idioma el apólogo pitagórico, con el intento de conciliar las antinomias de la existencia, en la *coincidentia oppositorum*, allá en el regazo metafísico de lo eterno.

No me substraigo al embeleso de estas visiones. Pero en realidad las antinomias subsisten, el conflicto perdura y no alcanzo a percibir la armonía de los mundos. Por otra parte, la paz eterna se me identifica con el anonadamiento budista del Nirvana y no me seduce ni convence. He logrado superar toda posición negativa.

Mucho más me atrae una otra creación del genio helénico: un mito remoto y áspero, exento de sutilezas ambiguas.

Cuando tiendo el oído a los rumores del universo, pareceme sentir aún el grito discordante de los titanes que asaltan el Olimpo y entre ellos contemplo al más osado, dispuesto a arrancar el fuego del mismo hogar de los dioses.

Si hubiera de emprender la tarea, para mí ingrata, de diluir la idea prometeana en fórmulas dialécticas, diría cómo en el dominio uniforme y monótono de lo implacable surge la revuelta insidiosa y estalla la disonancia de la voluntad autónoma. Describiría la rebelión inmanente, la fragua tras larga lucha de una personalidad, cada vez más consciente, más libre y poderosa, hasta doblegar el imperio de la necesidad, despojarse de todas las escorias e imponer su señorío sin trabas, dueña victoriosa de sus destinos.

EL CONCEPTO DE CIENCIA

I

Nos proponemos conocer la realidad. Real es cuanto intuimos como espacial o temporal. Si concebimos algo fuera del espacio y del tiempo, debemos darle otro calificativo. Emplear un término en dos sentidos distintos es hacer un frívolo juego de palabras. Estas confusiones terminológicas han causado un daño irreparable; han sido la fuente de perpetuos malentendidos.

Afirmar —como es fuerza hacerlo— algo fuera del espacio y del tiempo es afirmar un concepto metafísico. Es plantear el problema ontológico, o sea el problema del ser. La metafísica no es nada ilícito; es algo ineludible. La hacen con frecuencia cuantos la niegan, pero es algo distinto del conocimiento empírico de la realidad. El concepto metafísico lo trataremos en otra ocasión.

Analizar las condiciones previas de la realidad —el espacio y el tiempo— también es plantear un problema de otro orden: el problema gnoseológico. Este examen crítico del conocimiento real es necesario, pero es distinto del examen de la realidad misma. Será de la mayor importancia cuando tratemos de valorar la realidad. Hasta tanto lo excluirémos.

II

Real, de consiguiente, es cuanto nos es dado en la experiencia. El concepto filosófico de la realidad lo abstraemos de la experiencia.

Pero hoy no deseo pasar más allá. No discuto ni las condiciones ni el valor de la experiencia. No pongo en duda la necesidad de su examen crítico ni la de su complemento metafísico, lógico o intuitivo. Quiero mantenerme en el plano del conocimiento evidente y positivo. A él me refiero.

Las definiciones son tautologías; las empleo para entenderme con el lector. Con la misma intención uso los conceptos abstractos en el sentido nominalista, sin complicarlos con ninguna hipóstasis.

Cuando digo dualismo no me refiero a dos sustancias de esencia distinta. Si digo cosa no me refiero a un nómeno, si digo valor no pienso en una entidad ideal. Me remito al proceso psíquico común a la especie humana y cada uno es dueño de comprobar si concuerda o no con su experiencia íntima.

Preveo la objeción: esto es caer en el fenomenalismo puro. No es ésa mi intención. Elijo mi posición: las conclusiones las veremos luego. Fué un error de la época positivista reducir la filosofía a la

síntesis de las verdades científicas. Conceptúo un error de la reacción contemporánea identificar la filosofía con la metafísica.

III

Nos perturba el peso de la tradición. Filosofía fué, para los griegos, todo el conjunto de nuestro saber. El proceso progresivo ha consistido en diferenciar dominios distintos: la religión, el arte, la ciencia, la metafísica. La filosofía ha dejado de ser enciclopedia; veremos si todavía le resta un dominio propio.

La unificación de las nociones científicas será ciencia, o, de no, una concepción especulativa, es decir, metafísica. Toda tentativa de superar la realidad empírica en una concepción universal es metafísica. Llamémosla, pues, por su nombre. La filosofía de la naturaleza es metaempírica.

Esta cuestión terminológica no es nimia. La metafísica confesada importa una posición, aceptable o discutible, pero clara. En cambio, la metafísica clandestina que se disimula, que se disfraza de ciencia o de filosofía, es madre de todos los embrollos.

IV

La realidad la conocemos en la forma de un proceso mental. La subordinamos toda ella a la noción del tiempo, es decir, la concebimos como un desarrollo, una evolución, un devenir, una actividad. La actividad misma —la actividad pura— la ignoramos; conocemos sólo su desarrollo concreto.

Nada adelantamos con decir conciencia en lugar de actividad. Nada hay cognoscible fuera de la conciencia. Existir es estar en una conciencia. Pero no seamos ingenuos. La conciencia pura es un mito; sólo conocemos los estados sucesivos de la conciencia: el presente por ser actual, el pasado porque lo evoca la memoria.

V

Podemos, pues, puntualizar algo más la definición de la realidad. Es la actividad que se desarrolla en la conciencia, sometida a las categorías de tiempo y espacio. Esta actividad se ejerce en dos sentidos, opuestos e inseparables. En el dominio de la experiencia el dualismo de sujeto y objeto es irreductible. Podemos considerar fracasadas las tentativas de llegar a un monismo empírico. No desconozco el histórico esfuerzo hecho en este sentido o mejor dicho en dos sentidos opuestos. Es hora de darlo por terminado. Ni el sujeto se encuadra como epifenómeno en el determinismo mecánico de la evolución física, ni el mundo objetivo se plasma como una concepción ideal.

Función el uno del otro, inconcebibles aisladamente, el Yo y el No-yo son dos actividades opuestas. ¿Acaso dos aspectos de una misma realidad? ¿Acaso dos integrantes de una síntesis? ¿Tal vez desdoblamiento de una unidad intrínseca que no es sino una operación mental? No interesa por el momento.

La distinción entre sujeto y objeto es un hecho tan cierto como su mutua conexión. Ni lo uno ni lo otro exigen una prueba. Ha perdido su tiempo la metafísica arcaica al querer demostrar la relación recíproca, y la metafísica pseudo-científica al negar la oposición fundamental. Lo evidente ni se prueba ni se desmiente. Existe el cosmos y existe el hombre.

VI

Este dualismo es un límite. Más allá está la región metafísica, más acá la plenitud del mundo real, dividido en dos mitades: Yo y el resto.

Hay instantes en los cuales esta división se desvanece: en la acción, en la emoción, en el arrobamiento. Conforme reflexionamos aparece nítida e insalvable. Nuestro propósito es reflexionar, no especular, ni entregarnos a la contemplación mística. De consiguiente, bien delimitado su alcance, elegimos esta oposición como punto de partida.

VII

La aversión del dualismo es común a las dos posiciones filosóficas más extremas. La metafísica idealista como la metafísica naturalista temen caer de nuevo en la dualidad cartesiana de substancia pensante y sustancia extensa. A ambas hostiga la obsesión monista. Pero no se trata ahora del problema ontológico de la sustancia. Sea ésta como les place a los metafísicos de uno y otro bando, empeñados en poner motes numéricos al ente ideal: monismo empírico no existe ninguno. Toda unidad es compleja.

Por otra parte, la misma unidad metafísica —trascendente o inmanente—, si no se ha de encerrar en un limbo esférico como el Ser de los Eléatas, por fuerza se divide y se subdivide. Decimos uni-verso, tan sólo para diversificarlo. La historia de la metafísica ha girado siempre en torno de binomios: *Deus sive natura*, espíritu y cuerpo, fuerza y materia, lo pensante y lo pensado, lo absoluto y lo relativo, la totalidad y el fragmento, el fenómeno y el noumeno, lo universal y lo concreto, etcétera.

Y este dualismo gnoseológico no debe sorprendernos. Es inevitable. Nada conocemos sino en cuanto lo pensamos; pensar es relacionar; para relacionar necesitamos dos términos.

El principio de la razón suficiente nos obliga; con un término único no podemos pensar; sólo podemos entregarnos al éxtasis.

VIII

En la esfera, por nuestra definición bien circunscrita, de la realidad, desde luego el dualismo es base y condición del conocimiento.

La órbita de los astros, para nosotros, es el equilibrio de las fuerzas centrípetas y centrífugas, y el electrón, la última creación hipotética de los físicos, la concordancia de los iones negativos en torno del núcleo positivo. Potencia y resistencia, atracción y repulsión, asimilación y desasimilación, intuición y abstracción, individuo y colectividad, y tantos otros, son los conceptos con los cuales dualizamos las múltiples faces de los procesos empíricos.

¿Qué extraño, pues, que, al abarcar la totalidad de lo real, tropecemos con un último dualismo: sujeto y objeto? No hay otro más universal. Superarlo equivale a superar la experiencia. No contamos en último término con una realidad, sino con el desdoblamiento de la realidad.

IX

Distingamos, pues, un orden objetivo y un orden subjetivo. Para abreviar diremos objeto o No-yo, y sujeto o Yo. No hablamos de entidades; empleamos conceptos que unifican complejos distintos.

¿Cómo los distinguimos? Ante todo inmediata y eficazmente: yo no me confundo con la mesa en que escribo, ni con la mano que traza los rasgos, ni con una palabra que estampo, ni con el aparato anatómo-fisiológico que empleo, ni tampoco con la erudición acumulada en mi memoria. Todo eso me es extraño. Mío es el juicio que voy a emitir, mío es el estado de ánimo que me embarga, mío el fin que me propongo, mía la actitud que adopto y de la que me siento responsable.

Pero al analizar los dos conceptos descubrimos otras características: el objeto es uno mismo para todos; no es mi representación, es nuestra representación. El sujeto es único: mi juicio, mis afectos, mis propósitos, mi actitud, no son las del vecino.

Ahondemos aún más: el objeto me es dado; no soy dueño de afirmar o de negarlo; solamente puedo comprobarlo. Mi actitud es personal; coincida o no con la de otros, es mi reacción propia.

Terminemos: el objeto lo ubicamos en el espacio. El Yo no ocupa espacio; se desenvuelve exclusivamente en el tiempo. Es duración, diría Bergson.

El objeto es espacial. Como tal lo intuimos y por ser extenso lo medimos. Cuando lo proyectamos en el tiempo lo conceptuamos sujeto a sus antecedentes por la categoría de la causalidad. En uno y otro caso reviste el carácter de necesario.

La acepción que damos al término es clara y específica. No nos seduce el último producto de la filosofía de la cátedra que se titula fenomenología; dice no hacer metafísica, pero armado de la lógica pura

se entrega a juegos malabares con el vocablo objeto, y con sutileza escolástica descubre la esencia de toda una serie de objetos irreales.

Por objeto entendemos el objeto real. Establecemos esta sinonimia: objetivo = espacial = extenso = mensurable.

Al conjunto objetivo lo llamamos naturaleza o cosmos.

XI

El sujeto, como el objeto, es un integrante de los estados de conciencia. Intentemos teóricamente aislarlo, delimitarlo, reducirlo: un residuo irreductible ha de quedar. Es la personalidad humana. Suprimir al sujeto es suprimir la existencia. Con el sujeto se desvanece también el objeto y viceversa.

Conocemos los estados subjetivos por intuición inmediata, los unificamos por la memoria y abstraemos de ellos el concepto del Yo.

La actividad en cuanto subjetiva es espontánea, esto es, no está determinada por la causalidad. No está sujeta tampoco a relaciones aritméticas. Obedece al motivo, es decir, al propósito que en el futuro intenta realizar. Los propósitos son expresión de la voluntad. La voluntad es la reacción ante el objeto: lo afirma o lo niega, lo aprecia o desprecia; fija, ordena, crea valores: pragmáticos, sociales, éticos, estéticos, lógicos, místicos. Cada valoración responde a una finalidad. Todas en conjunto también.

Cada sujeto en un momento dado, es la síntesis de su historia individual. La obra histórica de la especie se llama cultura: es la expresión de los valores que ha afirmado. Oponemos la cultura como creación de la voluntad humana a la naturaleza, creación de una energía extraña a nuestra voluntad.

XII

Existe el cosmos y existe el hombre. Si la realidad se polariza en dos órdenes opuestos, bien definidos y bien delimitados, no es posible sistematizar su conocimiento con los mismos medios. La unidad de la ciencia es una superstición sugerida por el afán de la unidad ontológica. Explicable en quienes presuponen conocer la unidad metafísica, absurda en quienes dicen atenerse exclusivamente a la experiencia.

Llamar ciencia a la sistematización de los hechos, y ciencia también a la sistematización de los valores, es designar con el mismo vocablo dos series de conocimientos radicalmente distintos. Es necesario terminar con esta homonimia y, más urgente aún, terminar con la confusión mental que implica. La química, ciencia de hechos, y la estética, teoría de valores, no forman una yunta uncida al mismo yugo.

La ambigüedad subsistente proviene del lento proceso histórico de la diferenciación. En los siglos de la Edad Moderna crecen, a la par de las renovadas especulaciones filosóficas, las ciencias exactas y na-

turales. En el discurso sobre el método, Descartes trata de fenómenos ópticos. Los ingleses por mucho tiempo han llamado tratados filosóficos a las investigaciones físicas. En las universidades alemanas, todavía las ciencias exactas son del dominio de la Facultad de Filosofía. Por cierto, el culpable de esto es Aristóteles; pero ¿acaso todavía estamos en la Edad Media? Es increíble lo que se ha llamado y se sigue llamando ciencia. Ciencia han sido la teología, la metafísica, la quiromancia, y ciencia, luego, la termodinámica y la filatelia.

Conviene aclarar un poco este bodrio. No hemos de modificar el léxico del vulgo ni el de la Real Academia. Pese a Copérnico, el sol sale y se pone. Pero en filosofía los términos han de tener una sola acepción. No han de servir a los juegos ingeniosos de sofistas más o menos conscientes.

XIII

Si decimos ciencia, ¿cuál es la acepción que ha de prevalecer? Es indiferente; lo que importa es no llamar dos cosas distintas por el mismo nombre. Nosotros, quiero decir, los argentinos, supeditados a las doctrinas positivas arraigadas en nuestro ambiente, discípulos apenas emancipados de Comte y Spencer, cuando decimos ciencia, pensamos en la astronomía o en la física, y cuando oímos decir sociología o ética creemos que se trata de algo análogo.

Entretanto se nos ha anunciado que «la ciencia ha hecho bancarrota»; hemos aprendido a leer a Croce, que llama ciencia a la metafísica del concepto universal concreto y descalifica las ciencias positivas como construcciones esquemáticas de pseudo-conceptos; hemos escuchado a Bergson, empeñado en persuadirnos que nuestro conocimiento fragmentario es absoluto.

Todos hablan de ciencia, pero entienden algo distinto. Es necesario terminar con estos malentendidos, aunque sea con alguna arbitrariedad. Nosotros, a quienes no agobia ninguna tradición, llamamos ciencia a las ciencias exactas y a las que aspiran a serlo. A las disciplinas que no se hallan en este caso las llamaremos teorías, sin hacer hincapié en el sentido etimológico de la palabra. Lo que importa es acentuar bien la dualidad del conocimiento real.

Las tentativas de superar el conocimiento basado en la experiencia no son ciencia ni teoría; son alegatos metafísicos, expresión de una fe claudicante que no se atreve a afirmarse por sí misma y requiere las muletas lógicas.

XIV

Fuente de todo conocimiento, del subjetivo como del objetivo, es la intuición o sea la evidencia. De ella abstraemos conceptos. La jerarquía de los conceptos es compleja: se subordinan y se coordinan. Al fin todos se encuadran en las categorías a las cuales atribuimos el

carácter de universales y necesarias. Con auxilio de estos elementos discursivos sistematizamos los datos empíricos, construimos esquemas racionales, semejantes a redes de mallas más o menos tupidas, destinadas a aprisionar la realidad. La fantasía luego nos sugiere complementos hipotéticos. Así hacemos ciencia o forjamos teorías. Los conceptos mismos son vacíos, formas huecas; sólo aplicados a la realidad empírica despliegan su maravillosa eficacia.

Habitados al manejo de los conceptos, en ocasiones olvidamos su humilde origen y su modesto destino y les atribuimos virtudes extrañas. El análisis abstracto de los medios discursivos —la lógica— nos esclarece el proceso del conocimiento, fundamenta la valoración del conocimiento, pero no nos proporciona un conocimiento nuevo. La sutileza no remedia su impotencia. La silogística, la logística contemporánea, en el dominio —circunscrito— de la realidad, por sí solas no resuelven problema alguno. Con la misma lógica los escolásticos demostraban que Adán tenía o no tenía ombligo. La pueril controversia caracteriza la esterilidad de tales disquisiciones y la adaptabilidad de la lógica a todos los menesteres. No hay absurdo que no se haya probado con rigor lógico; la historia de la filosofía lo comprueba. En esfera más alta —la más alta posible— Kant demostró que la razón humana se estrella ante antinomias insalvables.

La lógica es soberana sólo cuando se apoya sobre el hecho intuído y dispone de la contraprueba del experimento.

XV

Si la lógica, condición implícita del pensar, obliga al orden subjetivo y al objetivo, ¿en qué difiere la sistematización abstracta de uno y otro? La respuesta no es difícil. Hemos dicho que lo objetivo es lo espacial, lo extensivo, lo mensurable. Lo medimos, pues. Para eso disponemos de las matemáticas. De contar nuestros dedos hemos hecho la aritmética. De medir nuestro terruño, la geometría. A fuerza de abstracción hemos hecho la ciencia del número y de la cantidad. Y hemos logrado un éxito no despreciable. ¡Cómo nos envanece la exactitud y el rigor de nuestro cálculo! Hasta el punto de trascordar cuánto nos cuesta construir un instrumento de precisión.

Acontece, sin embargo, que ahora tenemos un surtido de matemáticas distintas, euclidianas y aneuclidianas. ¿Cuál es la matemática verdadera? Poincaré contesta desdeñosamente: eso es tan absurdo como preguntar cuál es la medida verdadera, la yarda o el metro. La medida es convencional; elegimos la más práctica. Empleamos la matemática que mejor se adapta a los hechos porque no podemos esperar que los hechos se adapten a nuestros medios. La corrección formal de un cálculo aritmético no despeja ninguna incógnita real. Esto ocurre

con las cuatro operaciones fundamentales y no se altera con el portentoso desarrollo de las matemáticas superiores.

Bien lo saben los grandes. Pero los adocenados suelen olvidar verdades tan simples. Llegan a creer que las matemáticas puras pueden resolver una cuestión de hecho. Comparten esta ilusión con todas las menas de logistas. Hay gentes para quienes no se ha escrito la *Crítica de la razón pura*. Son las mismas que protestan contra un pretendido retorno a Kant. ¡Qué van a retornar, si nunca han llegado!

No faltan hombres del oficio de envidiable audacia; ante un público absorto citan el descubrimiento de Neptuno por Leverrier como una hazaña del cálculo puro. Callan que Leverrier partió de la base de perturbaciones observadas y medidas, y del conocimiento de leyes, derivadas ha tiempo de una experiencia secular. Asimismo callan que el mismo Leverrier determinó por el cálculo la existencia posible de un planeta de órbita menor a la de Mercurio. Este planeta nunca fué hallado. La misma teoría de Einstein, aunque emplea una matemática no euclidiana, depende de la rectificación o ratificación de un experimento físico.

Prescindiendo de divagaciones, las matemáticas son la ciencia de la medida. Sólo pueden aplicarse a lo mensurable. No pueden darnos más que relaciones cuantitativas. Imprimen, es cierto, a esas relaciones, su propia exactitud y rigor; nos permiten promulgar la ley necesaria que no tolera claudicación alguna, y se reviste del prestigio de la necesidad absoluta o por lo menos de la probabilidad máxima. La ley es la expresión abstracta de la verdad científica. La ley es siempre una fórmula matemática. Toda fórmula matemática fija una magnitud, es decir, es cuantitativa.

Merced a las matemáticas, el conocimiento se eleva a ciencia. Aquello que no puede matematizarse nunca será ciencia. Si todo fuera susceptible de ser matematizado, la realidad sería un enorme mecanismo en el cual la más diminuta célula vibraría sometida al sortilegio pitagórico del número. Y eso es efectivamente el ideal de la ciencia, realizable si todo fuera objeto y se suprimiera el molesto obstáculo subjetivo.

XVI

He aquí, pues, la anhelada definición: *la ciencia es la interpretación cuantitativa de la realidad*. Ni más ni menos. En sus relaciones cuantitativas no se agota la realidad. La ciencia no capta la totalidad, sino un aspecto de lo real. Los otros aspectos —el ontológico y el axiológico— se le escapan. La ciencia se limita a lo espacial, que es lo único mensurable. La exploración de la naturaleza le ofrece el cúmulo de sus datos materiales, la aritmética, la posibilidad de medirlos; la lógica, la capacidad de unificarlos en conceptos abstractos. La unificación puede llevarse hasta un límite ideal, hasta unificar el universo por una ley

mecánica. La visión final de la ciencia es la concepción de una cosmología.

Esta cosmología será un poema científico: es el único legítimo. Otrora todo dogmatismo religioso disponía de un génesis y de un mito cosmogónico; este derecho sólo subsiste en Tennessee y sus aledaños. También la metafísica especulativa se ha entrometido en esta materia; conviene que se retraiga. Si los teólogos han desistido de resolver problemas cósmicos, los filósofos pueden imitar tan plausible modestia. Posiblemente los hombres de ciencia —geólogos, físicos, embriólogos, etcétera— retribuyan esta atención y renuncien a inmiscuirse en asuntos ajenos. El problema cosmológico es del fuero exclusivo de la ciencia.

Bien. Sepa la ciencia, o, más bien dicho, sus representantes: la solución hipotética del problema cosmológico no es la única que nos interesa. Quedan otras.

XVII

Son de prever algunas objeciones ingenuas. Por si acaso, conviene considerarlas.

Se dirá que la ciencia no mide solamente la extensión espacial; que mide también el movimiento, la energía, el tiempo y la intensidad de los fenómenos psíquicos. Hagamos un pequeño esfuerzo para recordar que la ciencia no mide el movimiento sino su trayecto espacial, que no mide el calor sino la dilatación de una columna de hidrargirio, que no mide la fuerza sino la desviación de la aguja en el dinamómetro, que no mide el tiempo sino los granos de arena que pasan de una ampolla a la otra, que no mide el hecho psíquico, sino apenas su reacción física.

Para la ciencia, todo problema es un problema numérico. Preguntadle por la capacidad intelectual de la especie humana: acto continuo se pondrá a examinar las condiciones aparentes de la actividad mental. Se dispondrá a pesar el cerebro, a buscar la proporción entre la masa de los centros nerviosos y la del cuerpo, a medir el cráneo del niño, de la mujer, del adulto, del idiota y del genio, a establecer índices cefálicos, a compilar cuadros estadísticos. Todo en el empeño de hallar una relación cuantitativa constante. Satisfactorio o no el resultado de la craneometría: la ciencia no posee otro método; nos ofrece lo que dan sus medios. Su último afán sería construir el intelectómetro, de jocosa memoria.

¿Qué es lo que ocurre, que no puede ser encerrado en las fórmulas matemáticas de la ciencia? ¿Cuál es el factor rebelde que no se encuadra en el mecanismo universal? El Yo, el sujeto, la personalidad humana.

XVIII

Las ciencias exactas son el mejor caudal de la humanidad. Están muy lejos de haber hecho bancarrota. Ha fracasado únicamente la filosofía positivista y pseudocientificista, al usurpar el nombre de la ciencia, para aplicarlo fuera de su dominio legítimo a lucubraciones que nunca han tenido nada de exactas. Tampoco es la ciencia una mera combinación de frágiles pseudo-conceptos abstractos. Sus conceptos reposan sobre el sólido fundamento de la experiencia; por intermedio de la técnica se afirman; no se disipan en el vacío; ejercen sobre la naturaleza una acción algo más eficaz que el proceso dialéctico del concepto absoluto.

Dejemos a la ciencia en su lugar. Le abandonamos sin restricción alguna la naturaleza íntegra, hasta el último millonésimo de milímetro mensurable. Le rendimos nuestro homenaje, por cuanto representa de imperio sobre las fuerzas mecánicas. Celebramos la coerción de sus guarismos y hasta sentimos, emocionados, la poesía de sus creaciones hipotéticas, siempre renovadas. Y no nos deja impassibles el sino trágico que la condena a sentirse eternamente trunca.

XIX

Ahora reclamamos lo nuestro. *Homo sum*. Hombre, es decir, heredero soy de infinitas generaciones cuyo dolor y cuyo esfuerzo se condensan en mí, para transmitirlos a las infinitas generaciones del porvenir. Soy un puente: puedo evocar la visión del superhombre, aunque todavía me perturben los instintos del simio.

Nos distinguimos del animal por habernos sublevado, por no haber tolerado con pasiva resignación el dominio de poderes extraños. Cuando la intemperie del invierno les constreñía, nuestros antepasados la desafiaron encendiendo la primer hoguera. Opusieron a las energías físicas las energías de su voluntad consciente. Trabaron el gran conflicto; la historia nos refiere sus peripecias. La obra humana es la creación de la Cultura frente al proceso indiferente de la Naturaleza.

El saber de los hechos naturales y el saber de los hechos históricos se refieren ambos a hechos, pero esencialmente distintos. En el primero sistematizamos en conceptos abstractos el proceso físico de la naturaleza, en el segundo el proceso histórico de la cultura. Distinguimos entre lo que la naturaleza hace y lo que el hombre quiere. Empleamos en un caso los conceptos de causa y efecto, en el otro los conceptos de fines y de valor. Así, a la ciencia oponemos la axiología.

XX

El sujeto reacciona ante su contorno objetivo, teatro de su acción, con interés teórico o práctico; aprecia las cosas, estima los hechos, valoriza. Semejante actitud supone una personalidad autónoma. La valoración afirmativa o negativa, tácita o expresa, traduce el impulso espontáneo de la voluntad enderezado a un fin. El estudio y el análisis de esta actividad subjetiva a la luz de los antecedentes psicológicos e históricos obliga a clasificarla, a distinguir manifestaciones típicas, a intentar una coordinación jerárquica de los valores y un examen de sus trasmutaciones. Es previo circunscribir la esfera más o menos amplia de los valores individuales, colectivos o universales. Hallar, quizá, un valor absoluto.

Esta es la tarea de la filosofía. De hecho, las que hoy llamamos disciplinas axiológicas han sido siempre las filosóficas por excelencia: la economía, el derecho, la lógica, la ética, la estética. A objeto de unificar la multiplicidad de los valores concretos nos referimos a fines en lugar de causas. Abstraemos una serie de conceptos, símbolos ideales de las aspiraciones que han movido el proceso real de la cultura y les atribuimos el carácter de valores constantes y universales: el bienestar, la justicia, la verdad, la belleza, la bondad, la santidad. En su aplicación a la realidad, estos conceptos abstractos señalan un fin, no los medios de realizarlos. Todos queremos la justicia o la belleza; sobre lo que en cada caso es justo o bello nunca estamos de acuerdo. Los filósofos tampoco. El carácter subjetivo de los valores excluye la coerción. El factor humano no puede eliminarse; su acción no se mide ni se prevé. La axiología no puede ser ciencia. Las ciencias acrecen por el descubrimiento de nuevos hechos; las teorías de los valores se renuevan de continuo, porque cada generación forja los suyos.

XXI

Con frecuencia se nos habla de leyes históricas, sociales, económicas u otras que no son leyes exactas. También semejante confusión terminológica ha ocasionado más de una confusión mental. Leyes que se cumplen forzosamente y leyes que han de cumplirse eventualmente suponen una acepción distinta del mismo vocablo.

En las ciencias la ley es la expresión de una relación cuantitativa, constante y necesaria. La ley jurídica es la norma ideal de las relaciones sociales y su aplicación depende de una circunstancia extraña: que el poder esté de parte de la ley. La ley histórica depende de la interpretación del historiador, y, según algunos, hemos debido esperar a que Spengler la descubra. Con ser tan nuevita, quizá, a la fecha, ya esté en su ocaso; esperamos ansiosos el próximo descubrimiento para agregarlo a la larga serie de sus antecesores.

El positivismo intentó crear una ciencia exacta: la sociología, o sea la física social, como pensó denominarla su inventor. Deben de existir una docena de sociologías científicas, pero bastará recordar las tres clásicas: la de Comte, la de Spencer y la de Marx. La sociocracia del primero, el individualismo burgués del otro y el materialismo histórico del tercero reflejan las valoraciones más antagónicas; llega a ser ridículo llamar ciencia a una disciplina que las consiente. El más acertado ha sido, sin duda, Tarde, al señalar la persistencia del instinto simiesco de la imitación; olvidóse solamente de señalar también su volubilidad. Las leyes sociológicas son simples ficciones.

En cuanto a las leyes psíquicas descubiertas por la psicofisiología más vale callar. Desvanecidas las primeras ilusiones, no sería justo desconocer cuánto empeño, y no estéril, se ha puesto en esclarecer las relaciones del fenómeno psíquico y del somático. Pero si no careciera de vocación satírica, la emplearía contra los rezagados que todavía persisten en la empresa fracasada.

XXII

Las teorías axiológicas no son ciencia. No les interesa la evolución física sino la evolución histórica, no interpretan la naturaleza sino la cultura, en vez de medir y en lugar de la ley inmutable, nos dan valores transitorios al servicio de finalidades ideales. Frente al cosmos colocan al hombre, reacio a la servidumbre. A través de su emancipación heroica, lo vemos imponerse a las fuerzas que lo acosan por fuera y a los instintos del animal que lleva en las entrañas. También le vemos sucumbir. El genio poético en todos los tiempos ha tenido la intuición de la titánica contienda y la ha evocado en sus grandes creaciones: Luzbel, Prometeo, Fausto. A la filosofía le incumbe racionalizarla; le toca examinarla en su exaltación más ideal y en sus intereses más pedestres.

Ha de buscar por fin el concepto último, la finalidad suprema a la cual se subordinan todos los valores en sus distintas categorías. Del fondo íntimo de la personalidad humana emergen. ¿Qué expresan al fin? La voluntad de vivir, diría Schopenhauer, la afirmación —pecaminosa— de la existencia. Así es, si se considera al hombre como un animal y si empleamos el vocablo vida, en su acepción estricta, sin recargarle con los sentidos figurados a que tienden los pragmatistas, deseosos de disfrazar la inopia de sus divagaciones. El ser humano, empero —cuando merece el epíteto—, reduce la vida a un medio para realizar fines más altos: en eso precisamente se distingue del animal.

No es la voluntad de vivir, diría Nietzsche, es la voluntad de poder la que mueve al hombre, es el anhelo de la expresión mayúscula de la personalidad. En efecto, mucho antes que la atormentada mente de Nietzsche lo había comprendido el juicio de Spinoza.

Pero la palabra poder ofende al delicado oído de la plebe intelectual. Se imagina que es un equivalente de violencia, de atropello, de brutalidad; ignora que es ante todo el concepto estoico de la autarquía. Confunde a Zaratustra con cualquier energúmeno.

Hagámosle el obsequio de cambiar de terminología. Dentro del imperio adusto de la necesidad, el hombre intenta libertarse. La libertad es la ausencia de coacción; no es un hecho, es una finalidad. Remota. Se realiza en la medida de nuestro saber y de nuestro poder. A efectos de alcanzarla, afirmamos valores y los trasmutamos. Expresan la protesta contra toda coacción y se sintetizan en el concepto de libertad. Ese impulso ingénito ha creado la cultura humana: llamémosle, pues, la libertad creadora.

1926.



MI FILOSOFIA

(CARTA AL DR. ALBERTO ROUGÉS)

Estimado doctor y amigo:

En tren de preparar un nuevo número de *Valoraciones*, que entretanto habrá llegado a su poder, hube de escribirle a fin de solicitar venia para publicar su interesante carta de noviembre de 1925, suprimiendo naturalmente todo lo personal que estimo y agradezco como un testimonio de su benevolencia.

Desistí de mi propósito porque al releer la misiva filosófica no pude menos de advertir la necesidad de acompañarla con una engorrosa acotación. En efecto, usted me atribuye un pensamiento que no conozco por mío. No me cabe duda, sin embargo, que yo mismo habré dado lugar al malentendido, o por deficiencia de mi expresión o por no recalcar de continuo en qué plano sitúo el problema.

Me dice textualmente: «Usted entrega el mundo objetivo al mecanicismo y ello es incompatible con la autonomía de la personalidad que usted quiere salvaguardar.» Luego agrega consideraciones atinadas sobre el determinismo con las cuales estoy completamente de acuerdo. Más aún: todo mi afán en la modesta esfera de mi actuación, se ha encaminado a destruir la concepción determinista y mecanicista que la chatura pseudo-cientificista del positivismo y su realismo ingenuo, como una calamidad nacional, han infiltrado en el ambiente.

¿Cómo explicar, pues, el equívoco? «El mecanicismo es una ontología de la identidad donde lo nuevo no tiene cabida», me dice usted. Muy cierto, pero yo no he tratado ningún problema ontológico. A lo menos, no he querido tratarlo, si bien la metafísica en ocasiones se nos cuela a pesar de todas nuestras precauciones.

Considero, del punto de vista teórico y didáctico, imprescindible separar la metafísica —es decir, el problema ontológico— de la apreciación de la realidad. La metafísica es, para mí, algo demasiado subjetivo, demasiado problemático para invocarlo como fundamento de una solución pragmática. El positivismo sólo puede ser batido en su propio terreno; es menester reconocerle la verdad relativa, que es su fuerza, y superarla en una concepción más alta. No hemos de borrar de la historia del pensamiento humano toda la segunda mitad del siglo XIX. Tenemos que aceptarla como un momento necesario en la evolución filosófica —deficiente, unilateral, monstruoso pero explicable en su desarrollo genético como un corolario del apogeo de las ciencias naturales. La simple negación desconoce su raigambre histórica y el argumento ontológico no la alcanza.

En *La libertad creadora* he insinuado mi opinión sobre los «poemas dialécticos». Con la *Lógica pura*, desvinculada del dato empírico, podemos construir el palacio metafísico que se nos antoje, tan legítimo, aunque no tan atrayente, el uno como el otro. Y en esto no hay nada de despectivo para la metafísica; cuando más puede haber la decepción de un amor no correspondido, perdonable en quien, año tras año, ha de enumerar las divagaciones metafísicas, desde Thales hasta Núñez Regueiro, filósofo rosarino, autor de la *Anterosofía*. Viejo alienista, no puedo olvidar que hasta el paranoico sistematiza su delirio con impecable lógica.

He terminado en estos días una lectura metódica de la *Filosofía* de Rickert. En doscientas páginas de una exposición prolija, honesta y aburridora, protesta contra toda intención metafísica, trata de convencernos de que el valor, independiente de la valoración, es un objeto irreal, y luego en una página, a la vez trágica y ridícula, confiesa que no sabe cómo lo irreal actúa sobre lo real. Nos encomienda a la religión.

Husserl, a quien Ortega y Gasset ha proclamado el más grande de los filósofos vivientes, también asegura no hacer metafísica y ayunta la lógica pura con una vaga intuición, en busca de la quiddidad esencial de las cosas. En tanto Max Scheler, su discípulo más destacado, acaba de refugiarse en el regazo de la fe católica. Para llegar a semejante puerto, hay caminos más breves.

Todo esto me interesa sobremanera; de la angustia metafísica, bien se ve, no se ha de librar la humanidad ni el más ínfimo de sus integrantes. No lo ignoro; pero, con Pascal, me limito a decir: *Il a des raisons que la raison ne connaît pas*.

No racionalicemos, pues, lo alógico. Buscar por el análisis una síntesis es una empresa absurda. La filosofía se parece a la chica que a fuerza de manosear su querida muñeca, le saca los ojos, le arranca los brazos y las piernas y luego llora porque no puede volver a reunir los *disyecta membra*. Después de hipostasiar los conceptos abstraídos se maravilla de que no concuerden.

Considero prudente separar decididamente el problema ontológico de los problemas reales y no explicar la experiencia por lo que está más allá de toda experiencia posible. Eso implica abrir una puerta demasiado ancha al desvarío especulativo y, lo que es peor, a una argumentación deleznable. La rigidez de la construcción lógica, tan eficiente cuando se aplica a los hechos intuídos, se amolda blandamente cuando sirve los propósitos de nuestra voluntad o la afirmación de nuestras convicciones. Lo mismo demuestra lo blanco que lo negro. Apenas abandonamos la sólida base de la experiencia, las categorías lógicas se envuelven en el vacío.

No se le ocultará que me acojo a la sombra de Kant y aun a la de un Kant un poco pedestre que, asimismo, prefiero a cuantos han tra-

tado de superarlo, muy especialmente a la sofisticación audaz de los neokantianos.

No desconozco cuán distinta es la actitud espiritual de quien contempla lo efímero *sub specie æternitate*, pero descontada la metafísica como ciencia —transmisibile y enseñable— insisto en la conveniencia de reservarla al fuero íntimo de la conciencia y no mezclarla al debate de los problemas positivos.

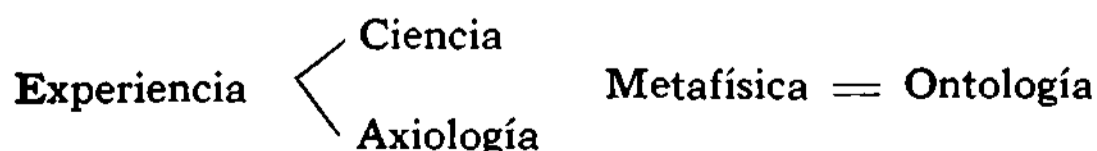
Esta, mi manera de ver, no siempre habré logrado expresarla con claridad. Cuando entrego el mundo objetivo —o sea espacial— a la interpretación causal y aritmética de la ciencia, por fuerza determinista y mecanicista, no entiendo haber resuelto un problema ontológico ni me refiero a la esencia desconocida del proceso cósmico. Si luego atribuyo a la personalidad humana como finalidad la conquista de la libertad, tampoco entiendo referirme, como el idealismo romántico de los alemanes, a una libertad noumenal, opuesta a la necesidad fenomenal.

Tomo ambos conceptos, el de necesidad y el de libertad —sin hipostasiarlos— en un sentido relativo, no como integrantes de la «realidad en sí», sino como integrantes de nuestra concepción de la realidad sin comillas. Pues, kantiano relapso, no identifico el Ser con el Yo aprisionado en los moldes del entendimiento humano. La realidad, reflejada en el tiempo y en el espacio, la concibo como un conflicto, no como una armonía.

La *coincidentia oppositorum* la creo; y me permito el equívoco de confundir los verbos creer y crear. Pero lo inefable sólo se expresa en la metáfora poética —del Dante o de Goethe— en la obra de arte —la partitura de Bach, por ejemplo— o en la visión que los místicos balbuceantes intentan traducir al lenguaje humano. El raciocinio lógico, después de analizar su propia estructura, puede meter violín en bolsa. Confórmese con ser instrumento de nuestra voluntad.

Extremar los conceptos de necesidad y de libertad hasta darles un valor absoluto, importa tropezar con la tercera antinomia perpetuamente incommovible. Son conceptos antropomorfos; no cabe atribuirles un valor ontológico. En el proceso mental de la conciencia, única realidad que conocemos, coexisten la necesidad y la libertad, expresión de un dualismo gnoseológico insoluble. En la supuesta unidad del más allá, estos conceptos carecen de sentido. Su síntesis se realiza en la acción: «en el principio fué la acción».

Separo, pues, la conclusión gnoseológica de la ontología. La primera se limita a la realidad témporo-espacial y no prejuzga sobre su esencia. Mi filosofía —y empleo la palabra con recato por no disponer de otra— se encuadraría en este esquema:



En palabras casi sibilinas: el macrocosmos, el microcosmos y el metacosmos, o sea la causalidad, la finalidad y la síntesis mística de ambas, el alfa y el omega en su conjunción. La ciencia nos convence, la axiología nos persuade, la ontología nos consuela. Discutir un problema humano con argumentos ontológicos me parece aventurado; supeditar nuestra actitud a un principio ontológico, me parece el distintivo de un espíritu culto.

Me considero muy distante de ser un escéptico, pero rechazo todo dogmatismo. No he abandonado el dogmatismo cientificista para caer en un dogmatismo lógico o metafísico; mi fe es mi fe personal. Nadie posee la verdad absoluta ni puede concebirla. El pavor del enigma es lo único que nos es común.

La filosofía argentina se afirma tres veces en el segundo verso de nuestro himno nacional, acompañada del ruido de rotas cadenas. Humanizarse es aproximarse a la realización íntegra de nuestra libertad. Entiendo que eso es ser argentino. ¿Cuál es la vía? En las soluciones universales y perpetuas no creo. Los problemas se plantean dentro de su medio y de su época. La Voluntad —más o menos instintiva, más o menos consciente— impone la solución. De la vida surgirá y no de la cátedra (1).

Estas consideraciones, ni originales ni novedosas, tienen por único objeto definir —ojalá— una posición determinada, de ninguna manera rebatir o conmovir la que con mejor criterio usted haya elegido. Esto sí, aspiran a provocar, dentro de términos aclarados, una réplica que ha de ser una contribución valiosa a nuestro indeciso movimiento espiritual.

Con el filósofo capitán Romero algunas veces lo recordamos a usted con íntima simpatía. Es el hombre mejor informado y que más amor consagra a los estudios de nuestra predilección, pero se me resiste con todos los pertrechos de fabricación germánica.

Le envío mi más afectuoso saludo. Considéreme siempre su obsecuente amigo y S. S.

1927.

(1) No quiero insinuar con esto ni remotamente que cualquier loco de verano ha de hacer filosofía.

A X I O L O G I A

I

Pensar es relacionar. Toda relación ha de tener dos términos. Aun los contrarios, si bien se oponen, se apoyan y se justifican. He ahí la fuente de todos los dualismos. El principio de la razón suficiente ejerce un imperio despótico sobre toda concepción discursiva. La historia de la filosofía es la historia de los dualismos concebidos por la mente humana. La metafísica es la historia de las hipótesis de estos dualismos. Es también el resumen de los esfuerzos intentados para superarlos y reducirlos a un concepto único que luego, apenas creado en nuestra mente, se vuelve a desdoblarse.

Recordemos algunos de los dualismos clásicos, pues no es posible agotar la lista: espíritu y materia, esencia y existencia, noumeno y concreto, necesario y contingente. En el dominio de las ciencias empíricas hallamos la misma obsesión: causa y efecto, materia y fuerza, acción, continuidad y discontinuidad, etcétera.

Todos estos dualismos son operaciones mentales perfectamente legítimas, de las cuales no podemos prescindir si nos proponemos reflexionar, meditar, inferir, abstraer o sistematizar. Para captar la realidad no disponemos de otro molde.

Pero se trata de una captación meramente simbólica. No confundamos el resultado de nuestro análisis, los integrantes de nuestro raciocinio, los conceptos abstractos, los esquemas sistematizados, con la realidad misma. No confundamos las categorías del conocimiento con las categorías del Ser.

Cuando sin renunciar a la sinceridad lógica olvidamos estas cautelas, caemos por último en la antinomia de dos enunciados opuestos, inconciliables entre sí, si bien igualmente racionales. Más allá de la antinomia está lo irracional; nos salvamos con una solución arbitraria, impuesta no por nuestra razón sino por nuestra voluntad. La tentativa de hallar una síntesis ontológica, una concordancia de los opuestos, termina siempre del mismo modo: o estrangulamos a uno de los gemelos o inventamos a un tercero en discordia, que sin demora engendra a su adversario. Grave —o quizás cómica— se vuelve la situación si hemos cometido el desliz de hipostasiar los segmentos antagónicos y luego no atinamos a soldarlos de nuevo. Nos aflige un problema que, como nos previno Kant, nosotros mismos nos hemos creado. Los conceptos opuestos, cuya conciliación perseguimos, los hemos abstraído de la realidad viviente, una y compleja a la vez. Hemos confundido una vez más el *modus cognoscendi* con el *modus essendi*. La unidad anhe-

lada precede a nuestro análisis pero es impensable, pues el primer acto del pensar consiste en fragmentarla.

Conscientes del carácter ambiguo de los dualismos, no podemos, sin embargo, renunciar a su empleo. Sólo nos queda el recurso de ser prudentes en la elección. Para nuestro objeto elegimos dos. Del punto de vista de la ontología, *sub specie æternitatis*, no han de valer más que los otros; ofrecen, empero, la ventaja de no ser meras creaciones del raciocinio, desprovistas de contenido intuitivo. Se trata de elementos actuales del proceso psíquico, de datos de la conciencia, inmediatos hasta el extremo de disimular a la intuición ingenua realidades evidentes.

En primer lugar, distingamos lo real de lo ideal. Sea real cuanto concebimos en el espacio y el tiempo; ideal aquello que imaginamos desvinculado de estas condiciones. Cedemos lo ideal a la metafísica, dueña del problema ontológico.

A la realidad tempo-espacial vuelve a partirla la oposición fundamental del sujeto y del objeto, conceptos correlativos pero bien delimitados. No hipostasiamos ninguno de los dos. Nos referimos sólo a la experiencia viva, pues toda ella reposa sobre la trabazón recíproca de estos dos filones de la realidad. No puede el uno subsistir sin el otro.

Hágase cargo la ciencia del hemisferio objetivo. Madre candorosa, jamás ha puesto en duda la realidad del objeto de sus afanes; lo observa, lo mide y lo arrulla con cifras y logaritmos y le inventa las fábulas oportunas. Siempre exacta y rigurosa, cumple con su deber y su retoño prospera.

Aliviada de menesteres cosmológicos y ontológicos, todavía le resta a la filosofía algún dominio, no tan amplio ni tan vago como el ancestral, pero mejor circunscrito. Se reserva la filosofía al sujeto. Este sujeto no es despreciable; solemos designarlo con el cariñoso pronombre Yo. Carece de dimensiones mensurables y no por eso es irreal, pues se desenvuelve en el tiempo. Por poco creemos palparlo. No vamos a hablar de ningún desconocido, ni vamos a hacer un juego de palabras. Puede la sutileza dialéctica reducir el individuo a una abstracción; no puede suprimirlo. Goza de buena salud, pese a todas las acechanzas. Es que también es un hecho concreto. Este hecho concreto nos interesa sobre manera, casi de una manera egoísta. Vamos a examinarlo.

II

Al aparecer el hombre, sólo una diferencia anatómica lo separaría de los demás animales. No podemos concebirlo sino como un haz de reacciones biológicas apenas entretejidas por una conciencia crepuscular. En torno vislumbraría la hostilidad del medio; en su propia enjundia los impulsos brutales del instinto. Pero este animal erecto, en lugar de amoldarse pasivo a las modalidades del ambiente y de resig-

narse en la esfera de sus medios orgánicos, suple con arte su flaqueza, opone su hoguera y su hogar al rigor de la intemperie, se asocia con sus semejantes, prevé las contingencias desconocidas. Si con la herramienta centuplica la fuerza de su puño, a su mente la arma con el instrumento de la voz articulada. En lugar de someterse se subleva; en vez de adaptarse concibe la empresa titánica de sojuzgar el ambiente a su querer. El hombre es el animal rebelde.

Es así cómo se aleja de la animalidad; hasta se anticipa al logro de sus afanes; con ingenua petulancia antropocéntrica desconoce su origen, se define como ser racional y se supone radicalmente distinto de la bestia. Al fin, premio de su tenacidad, llega a tener razón a medias.

En esta brega, a la naturaleza, es decir, a la coerción de las fuerzas físicas, se ha opuesto la obra de la voluntad humana, la Cultura. Dos dominios heterogéneos. Reales ambos, pues se desenvuelven en el espacio y el tiempo, entregamos el primero, objetivo, espacial, mensurable, a la sistematización matemática de las ciencias, reservamos el otro a disciplinas de distinta índole, informadas por la Psicología (1) y la Historia. Reconstruimos el proceso de la evolución cultural, recordamos las peripecias de una lucha milenaria, luego ofrecemos este material a la reflexión filosófica, que intenta especificar los resortes íntimos de tanto esfuerzo y el secreto de sus propósitos.

No es difícil hallar la diferencia característica entre las ciencias naturales y las culturales. Aquéllas se desempeñan con el concepto de la causalidad, en éstas prevalece el concepto de la finalidad. La filosofía positivista del siglo pasado desconoció esta dualidad; quiso a todo trance construir un monismo científico y no vaciló en extorsionar la realidad en obsequio a su apriorismo determinista. Así pudo equipararse la creación de la *Divina Comedia* al crecimiento de un hongo sobre el tronco de un árbol. Procesos análogos. ¿Qué ocurre? El hecho natural nos es dado, está sustraído a nuestra voluntad; al hecho físico no podemos discutirlo, sólo cabe comprobarlo y si acaso medirlo. No perturbemos a la ciencia en su tarea. Respetemos sus métodos y su relatividad empírica y no pretendamos suplir sus deficiencias con las divagaciones especulativas de una híbrida *Naturphilosophie*. El génesis cósmico no tolera ya una solución dogmática o metafísica.

Pero a fuer de seres sensibles y activos, el hecho no nos es indiferente; nos afecta, nos obliga a tomar una actitud; con nuestro criterio lo apreciamos; nuestra voluntad —afirmativa o negativa— le atribuye un valor. *Llamaremos valoración a la reacción de la voluntad humana*

(1) Este psicologismo nada tiene que ver con la psicología anatómica que en nuestro país alcanzó a ser una calamidad nacional.

ante un hecho. *Lo quiero o no lo quiero*, dice. *Llamaremos valor al objeto de una valoración afirmativa* (1).

¿Qué ha querido, pues, la voluntad de las gentes? Toca a la filosofía hallar la contestación. El objeto de la filosofía es el hombre, esto es, el sujeto valorante. En tanto no invada el dominio de las ciencias exactas o de la especulación metafísica, la filosofía es teoría de los valores o sea axiología. Contempla la multiplicidad de las valoraciones, las agrupa, distingue y califica, estudia su génesis, su jerarquía y su trasmutación, discute su alcance y amplitud y, por fin, su posible síntesis.

Como toda teoría, no puede llenar su cometido sin abstraer de los casos singulares y concretos los conceptos necesarios para construir su esquema. Al enunciar estos conceptos, obtenidos *a posteriori* en los términos verbales del idioma, los empleamos como mero vehículo de la mutua comprensión y prescindimos, por ahora, de todo conato ontológico o normativo. Si estos conceptos, además de su función nominal, poseen otra, es materia de su valoración gnoseológica.

Ya hemos recordado que las ciencias de los hechos mensurables operan con la categoría de la causalidad: todo hecho lo refieren al antecedente necesario y pretérito. La voluntad, en cambio, postula propósitos a realizarse en el futuro. La axiología, de consiguiente, refiere toda valoración a una finalidad inmediata, próxima o remota.

El menester filosófico de elevarse de lo particular a lo universal subordinará la valoración del hecho singular a su concepto más inmediato, incluirá a éste en otro más extenso y abstraerá gradualmente conceptos que acrecen en amplitud y decrecen en contenido. Cuanto más abstractos sean más se aproximará su contenido al cero. Pero si se trata de conceptos axiológicos se advertirá, además, que por tratarse de finalidades no alcanzadas aún, se proyectan en el porvenir y se diseñan como vagas aspiraciones ideales, miraje último que flota sobre el perpetuo vaivén de su realización histórica, parcial y deficiente.

Se hallará, pues, al lado de cada finalidad ideal, su relativa expresión pragmática, distinta en los distintos grupos humanos, diversa en cada etapa del devenir cultural. Aclaremos lo dicho con un ejemplo: un determinado acto que afecta las relaciones mutuas de los hombres se califica de justo o de injusto. De numerosas valoraciones de este orden surge la idea de una perfecta convivencia social, la idea de Justicia, que halla su expresión precaria en el derecho vigente. De manera análoga es posible organizar la secuela infinita de las valora-

(1) Coriolano Alberini define: «Denominamos por ahora valor a toda actitud telética, la cual puede ser consciente o inconsciente, motriz o contemplativa.» Esta definición, naturalmente, es mucho más técnica que la mía. No empleo la jerga gremial por dos razones: primero, porque me desagrada; segundo, porque la ignoro. Nada impide anteponer la segunda a la primera.

ciones, señalar sus caracteres específicos, descubrir sus finalidades y distribuir las para su estudio entre las disciplinas especiales.

La valoración, ante todo reacción de la hombría, se desenvuelve en función de los hechos que la provocan. En primer lugar el hombre se halla ante el conjunto circunstancial del ámbito biológico en el cual ha de afirmar su existencia material; distingue los hechos útiles y nocivos, los agradables y los desagradables. Apenas satisfechas estas necesidades perentorias, la coerción no menos apremiante del instinto conservador de la especie, le obliga a tomar una actitud frente al sexo opuesto. A poco andar, tropieza con sus semejantes, con quienes ha de reñir o concordar. No sólo de estos factores visibles depende; poderes ocultos intervienen en su suerte, le oprimen, le favorecen; no por esto se arredra. Por fin asoma la primera reflexión; acaba de descubrirse a sí mismo, vacilante, ante los impulsos instintivos y los consejos previosores de la autodisciplina. Esto le obliga a llamar a juicio su propia obra. Ya surgen en su mente conceptos, normas, inferencias, motivos de una estimación ética, estética y lógica.

Si coordinamos estas valoraciones, su efectividad histórica y sus finalidades ideales, ya es fácil clasificarlas *grosso modo* en grupos homogéneos, sin olvidar que el cuadro actual refleja la evolución complicada de formas embrionales. En un ángulo agudísimo se separaría el hombre del animal; sólo en el largo trecho recorrido la distancia se ha magnificado.

III

CUADRO DE LOS VALORES

<i>Valoraciones</i>	<i>Conceptos fundamentales</i>	<i>Finalidades ideales</i>	<i>Valores históricos</i>	<i>Ejemplo de sistematización filosófica</i>
I. Económicas.	Util-nocivo	Bienestar	Técnica	Utilitarismo
II. Instintivas	Agradable-desagr.	Dicha	Placer	Hedonismo
III. Eróticas	Amable-odioso	Amor	Familia	Misticismo
IV. Vitales	Selecto-vulgar	Poder	Disciplina	Pragmatismo
V. Sociales	Lícito-vedado	Justicia	Derecho	Sistemas sociológ.
VI. Religiosas	Santo-profano	Santidad	Culto	Escolástica
VII. Éticas	Bueno-malo	Bien	Moral	Estoicismo
VIII. Lógicas	Cierto-falso	Verdad	Saber	Racionalismo
IX. Estéticas	Bello-feo	Belleza	Arte	Intuicionismo

IV

Del punto de vista genético, no podemos atribuir a todas las valoraciones una coincidencia cronológica. Algunas han debido preceder a la aparición de otras y todas se han elevado de formas simples y primitivas en un proceso de diferenciación cada vez más sutil. Hasta cierto punto esta evolución habrá coincidido con la creación de la palabra al fijar un término para cada concepto axiológico. Hasta cierto punto no más. Las lenguas a veces distinguen con vocablos propios, matices apenas perceptibles, y emplean la misma palabra para valoraciones de muy distinto orden.

Así Spencer, en el conocido ejemplo, identifica bueno y útil, y aprovecha esta sinonimia vulgar para una teoría utilitaria de la moral. En estos casos el término, usado como un comodín verbal, no expresa su sentido propio. Toda valoración o es afirmativa o negativa y, al formularla, las palabras desempeñan una doble función, la específica que califica al caso y la genérica de afirmar o de negar.

Si prescindimos de la acepción literal, el vocablo solamente expresa nuestra conformidad o disconformidad. El abuso es frecuente; los términos bueno y malo, cuyo sentido estricto es ético, suelen emplearse para designar lo útil o lo inútil, lo agradable o lo desagradable, etcétera. El caudal léxico, pues, en lugar de distinguir con pulcritud las distintas valoraciones, revela cierta tendencia a confundirlas entre sí. No sería posible, empero, este fenómeno si de hecho no hubiera entre las valoraciones, además de su calidad afirmativa o negativa, afinidades recíprocas con límites demasiado imprecisos.

De ahí el empeño de reducir las categorías axiológicas a su menor número posible, de deslindarlas con mayor exactitud aunque con menoscabo de la precisión. Por ejemplo, admitir sólo cuatro: valoraciones económicas, vitales, espirituales y religiosas. Sin embargo, inmediatamente se imponen subdivisiones con las cuales se altera la aparente simplicidad del cuadro. No conviene exagerar la importancia de este problema taxonómico. El esquema, como la palabra, no pasa de ser un deficiente símbolo, estrecho en demasía, para captar la realidad.

De manera muy distinta se ha encarado el asunto al intentar una sistematización jerárquica de las valoraciones, inspirada en el propósito de llegar a la unidad por la hegemonía de un orden sobre todos los otros. Podríase con este motivo emplear el método histórico y partir de las valoraciones que suponemos primarias. Las demás aparecerían como el desarrollo ulterior de estos principios básicos. Este método no es aceptable. El proceso de la cultura es superación de estados inferiores; si bien el desarrollo histórico es continuo, no hemos de subordinar el presente al pasado. Esto importaría retrotraer al hombre a la condición del simio o juzgar la redención por el pesebre en que nació.

Con mejor derecho se podría atribuir la supremacía al último orden en la escala de las valoraciones. También esto sería falso. No ha de decidirse de la jerarquía, ni en éste ni en otros casos, el abolengo más o menos remoto.

En la filosofía contemporánea se manifiesta cierta tendencia a distinguir entre valores relativos y absolutos y aun a reducir la axiología a examen de los valores absolutos. Con este criterio metafísico se simplifica la tarea, se ahorra el examen de la realidad empírica o se le complica con divagaciones especulativas. Sin duda, por cualquier camino que enderecemos, al deslinde metafísico hemos de llegar, pero conviene recorrer primero el camino llano. No es solución de nuestros problemas apelar de continuo a la intervención divina o explicar lo conocido por lo desconocido, lo empírico por lo trascendente.

Veamos antes si el examen intrínseco de los distintos órdenes de valoraciones conduce a un resultado más satisfactorio. Sobran los ensayos. Sucesivamente se ha adjudicado la primacía a todas las valoraciones específicas y conviene recorrer la abigarrada historia de estas aventuras filosóficas.

V

I) A.—Las valoraciones económicas se imponen con autoridad indiscutible. *Primum vivere, deinde philosophare*. Las condiciones materiales de la existencia son las condiciones previas de su desarrollo ulterior, base de toda la superestructura social, jurídica, especulativa o religiosa. Todas las valoraciones, como quiera que se disfracen, son la expresión de las tres necesidades biológicas: la conservación propia, la conservación de la especie y la convivencia social. Para satisfacerlas se entabla la lucha con el ambiente físico, sobrevienen las migraciones y los choques de los pueblos, se originan las convulsiones intestinas. Luego, al margen de esta contienda milenaria, la experiencia acumulada crea la cultura. La Historia es la historia de los conflictos económicos entre los dueños y los desheredados de la fortuna.

El bienestar es el valor supremo. Así lo insinúa la doctrina burguesa del utilitarismo, al identificar los conceptos de lo bueno y de lo útil, así lo enseña el materialismo histórico, la fe dogmática de las masas proletarias. Alguna razón han de tener.

B.—No de pan tan sólo vive el hombre. Si es necesario comer para vivir, no por eso se ha de vivir para comer. La coerción económica ha sido, sin duda, el punto de partida, y el deseo de eliminarla, el primer estímulo del progreso técnico. Pero el concepto del bienestar—fluctuante y cambiante en cada tramo de la evolución histórica—se ha complicado paulatinamente al alejarse de su simple base animal. Del punto de vista genético el materialismo histórico puede tener razón, pero hoy sus mismos secuaces nos hablan de dignidad humana, de creaciones autónomas sujetas a su propia valoración. No persiguen

la consecución de sus fines tanto por un perfeccionamiento de las artes técnicas cuanto por un perfeccionamiento de la organización social. El ideal de la justicia tiende a reemplazar al ideal del bienestar. La solución del problema económico en los conflictos de nuestro momento histórico se liga a problemas sociales, jurídicos y éticos, quizás al problema religioso, tal vez dependa de la conquista del poder. En persecución de fines remotos, ¿no se exige y se llega con frecuencia al sacrificio mismo del bienestar actual? En una cultura avanzada, el bienestar deja de ser un fin y se convierte en el medio de realizar valores más estimables. La emancipación del obstáculo físico o de la necesidad orgánica sólo representa la condición primordial e ineludible de una emancipación más completa. Ha de preceder la libertad económica a la libertad espiritual; es decir: el valor económico no es el más alto.

II) A.—El placer es el mayor de los bienes, el dolor el mayor de los males. El hedonismo tácito ha imperado siempre; el hedonismo confesado informa la filosofía griega y vuelve a retoñar en la francesa del siglo XVIII. En nuestros tiempos, por cierto, no se ha extinguido. Como teoría supo desprenderse, aún en los epicúreos, de todo sensualismo burdo, pero su fundamento quedó en pie: el hombre persigue como fin último la dicha. ¿Quién puede negarlo? El vibrante canto de Schiller *A la dicha* sirvió de tema a la *Novena Sinfonía*. La dicha es el valor supremo. Todos los otros ideales contienen el concepto de dicha como valor esencial. Cuando desesperamos de alcanzarla en esta vida, la esperamos en un mundo mejor. La misma beatitud del místico no es sino un disfraz de la dicha.

B.—La dicha es una palabra vana. Carece de contenido objetivo. La dicha, cuando más, es un estado de ánimo fugaz, un pasajero ritmo sentimental que no se estabiliza ni se racionaliza. Tras larga obsesión, el ideal hedónico se define en una fórmula negativa: la ausencia del dolor; y en una confesión desesperante: el dolor es inseparable de la vida. Así también lo vió Gautama. El análisis estrecha la esfera del placer y acaba por suprimirlo: la fruición sensual es un engaño, fuente de dolores renovados; el placer intelectual es una ficción, fuente de decepciones; el placer moral ya es sacrificio y renunciamiento. La panacea final de las teorías hedónicas es el suicidio, la negación bruta de la existencia. La vida y el dolor son inseparables y este nexo constituye su sentido trágico. La dicha es un valor vulgar y subalterno, un raje falaz, astucia de la naturaleza para perpetuar la desdicha de vivir.

III) A.—Todo ideal egoísta nos equipara a la bestia. Del *tenebroso déspota, del Yo*, solamente nos liberta el amor. De los lodazales

les del sensualismo se levanta Eros a su idea excelsa. Así se resolvió en aquel simposión de hombres solos. Platón nos lo refiere. Algunos siglos después, intérprete de una gran doctrina, lo anuncia Pablo de Tarso: «Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, esas tres cosas: empero la mayor de ellas es el amor.» Y ayer no más, en el siglo pasado, Augusto Comte, el romántico fundador del Positivismo, nada menos, resume su evangelio altruísta: «El amor por principio, el orden por base, el progreso por fin.» A su vez, León XIII nos enseña: «La salud que se desea, principalmente se ha de esperar de una gran efusión de la caridad, que, dispuesta siempre a sacrificarse por el bien de los demás, es al hombre, contra la arrogancia del siglo y el desmedido amor de sí, antídoto ciertísimo.» También, según Spencer, la acción eficaz deriva del sentimiento, no de las ideas. No el predominio de nuestros intereses, no la reflexión lógica de nuestra razón: solamente el arrebató de nuestro sentimiento idealizado ha de convertir la humanidad en una familia concorde. La abnegación del sacrificio no se concibe sin el amor. Es el valor más alto.

B.—Que entre los elementos psicológicos que concurren en la valoración se ha de encontrar con frecuencia un impulso sentimental más o menos poderoso, es un hecho indiscutible. Que este impulso, cuando es o simula ser altruísta, se ha de sobreponer, sin restricción, a la voluntad, esto sí es discutible. En la creación de la cultura más ha intervenido el egoísmo que el amor. El amor es ciego; también suele ser inestable. El rapto emotivo ni discierne ni perdura; necesita del control de la razón y de la voluntad. La pasión y el apasionamiento son malos consejeros. El nexo mismo de la familia se ampara en normas jurídicas y sociales. El amor sublimado, el desprendimiento de la realidad, terminan en la egolatría del asceta. A juzgar por la experiencia histórica, la caridad no ha resuelto ningún problema humano; hay quienes en este sentido la consideran contraproducente porque nunca llega a las raíces del mal. Conviene amar lo bueno y odiar lo malo, no en abstracto, sino en sus formas concretas. El sermón de la montaña o la doctrina tolstoiana de la no resistencia predicán el aniquilamiento de la personalidad. Intentan eliminar todo interés egoísta, es decir, el resorte más poderoso de la actividad humana. Nos prometen un paraíso muy semejante a un redil de mansos corderos. Este ideal no seduce a todos. Sería el edén de los ineptos, de los ociosos y de todos los parásitos. El amor se dignifica cuando su objeto son valores más altos. Sin castrar la entereza varonil, cultivemos, no el abstracto espectro platónico, sino el amor a la verdad, a la belleza y a la justicia en sus formas concretas.

IV) A.—Celebremos la vida. Ella se exalta en el varón fuerte que se destaca de la grey, se adiestra en severa disciplina y desenvuel-

ve el imperio total de su personalidad. Más allá del bien y del mal, no se afana por el bienestar, por la dicha o por una finalidad mística. Le mueve la voluntad de poder, la afirmación del impulso vital; en su espontaneidad creadora se anticipa un tipo superior de la especie.

Una apreciación plañidera se complace en ensalzar los valores de los humildes, de los zagueros, de los domésticos y domesticados, dispuestos a someterse. Sea esa la suerte de los mansos. La cultura es obra de los excepcionales, de los guías heroicos, que lejos de adaptarse al ambiente lo dominan y lo plasman. La vida es el valor máximo; los demás valores sólo adquieren validez pragmática en cuanto contribuyen a enaltecer e intensificar la vida.

B.—Las buenas causas no suelen necesitar tanto énfasis. Ante todo señalemos una ambigüedad: ¿qué se ha de entender por vida? ¿Se ha de tomar el término en su sentido literal o es una metáfora? Tan pronto se le emplea para designar el proceso biológico de los seres animados o las manifestaciones más altas del proceso psíquico. Al exaltar la vida ¿exaltamos el músculo o el alma? ¿A la bestia rubia o a Zaratustra? Ambos propósitos suelen confundirse de una manera lamentable.

Frente al hecho físico de la vida caben dos posiciones: la afirmación o el renunciamiento. Escoja cada uno su actitud personal, tan legítima es una como la otra, cuando es expresión de la propia personalidad. Luego se hallarán las razones. Pero tanto el que niega como el que afirma subordinan el hecho biológico a valores más altos. La vida misma, la mera existencia, es un valor muy discutible, por lo menos desde el punto de vista humano. Para el animal es sin duda el valor más alto.

No nos han de desmentir los teóricos de la *vida intensa*. La afirmación entusiasta, dionisiaca, del vivir —a pesar de sus males— ya importa un cambio insidioso en el significado del término. Ya no se refiere al fenómeno biológico: se la carga en un sentido espiritual o místico muy distinto del literal.

La exaltación de los valores vitales solamente estima la vida como una condición para realizarlos. El ideal de la vida intensa importa dignificarla con valores superiores o, en las mentes burdas, un programa de aturdimientos para escamotearla.

En el transcurso del proceso histórico, desde la penumbra inicial hasta los días que nos ha tocado vivir, la vida humana ha sido el valor más despreciable. Causa espanto pensar en todas las nimiedades, ficciones, añagazas, por las cuales el hombre ha sacrificado la vida, la propia y la ajena. Podría negarse a la vida todo valor, si no se hubieran anticipado los pesimistas a demostrar que es un mal y no un bien. Puede afirmarse, sin embargo, la vida, si una finalidad más alta pone en ella la serenidad apolínea de la medida, de la entereza y de la ecuanimidad.

V) A.—Es evidente que la cultura es la obra colectiva de la asociación humana. Desde los albores de la prehistoria aparece el grupo, nunca el individuo aislado. Sea la valoración subjetiva; solamente cuando la colectividad la acoge importa algo para la evolución histórica. En general las individualidades destacadas sólo interpretan deseos latentes de la colectividad; más que guías son órganos. Son, pues, los valores sociales los decisivos; de ellos depende la validez de los restantes. Lo antisocial es lo antihumano, desde luego, la negación de la cultura.

Todas las valoraciones sociales se subordinan al concepto de justicia. En ella contemplamos el ideal de la convivencia colectiva; representa el deseo de eliminar todo conflicto por la concordancia de los intereses individuales y comunes. La expresión histórica de este ideal es el derecho vigente, codificado o consuetudinario.

Hay un *derecho natural* derivado de las condiciones biológicas de la especie, hay un *derecho histórico* creado por el proceso de la cultura, hay un *derecho justo* propio de todo ser racional. No hay un derecho arbitrario. Ni las mayorías ni las minorías pueden alterarlo. En virtud de principios intangibles se impone por propia autoridad, es *la razón codificada* y no depende tampoco de valoraciones de otro orden; al contrario, la validez de ellas depende de su finalidad social, es decir, de su congruencia con el ideal de la justicia.

B.—La forma concreta de la justicia es el derecho. Pues bien, este derecho es siempre la creación de los dueños del poder, desosos de amparar sus intereses en dogmas religiosos, en preceptos morales y en normas autoritarias. Todo derecho obedece a un interés económico, crea un privilegio y simula una finalidad ética. Un concepto tan subordinado a otros sólo puede revestir una autonomía muy relativa.

De ahí el desconcierto que reina en la filosofía del derecho y en las teorías sociológicas. Nadie atina a fundamentar realmente el principio de justicia, por la sencilla razón que su contenido varía según la manera cómo concebamos la organización social. El derecho absoluto, el derecho justo, es algo increado. Hablar de un derecho natural es una contradicción implícita. En la naturaleza no hay derecho alguno; la ley jurídica no es la ley natural. El derecho es una creación del complejo proceso histórico, sujeto como éste a un perpetuo devenir. Lo que fué justo ayer ha dejado de serlo hoy. Y esta relatividad es su mejor condición; nada peor que un derecho cristalizado.

El individuo aislado no toleraría restricción alguna; como miembro de la sociedad se somete al precepto legal, a buenas o malas. El derecho es, pues, siempre una coerción más o menos necesaria, más o menos tolerable. Cuando ante nuestra valoración se vuelve excesiva, la calificamos de injusticia. Esta reacción da lugar a un reclamo de la justicia ideal; en realidad no es más que una rebeldía —eficaz o im-

potente— contra la injusticia positiva. En tanto un hecho real no adquiere este carácter de *injusto*, a nadie molesta. En lugar del derecho justo, difícil de hallar, búsquese pues el derecho injusto, que no tardaremos en tropezar con él, sin tanto divagar. Luego nace un nuevo derecho, sujeto también a las eventualidades históricas, porque justicia no es más que un continuo batallar para librarnos de normas sociales arcaicas y opresoras.

Escasa relación se mantiene entre los valores legales y los morales. Apenas si se conserva alguna concomitancia ficticia entre la Ética y el derecho penal; en realidad, éste sólo se ocupa de las desviaciones morales cuando, a su juicio, afectan el orden social. El derecho civil no se complica con criterios éticos; tan moral es que la propiedad pase íntegra al primogénito, como que se divida por partes iguales entre todos los descendientes o que vuelva al acervo común. A las instituciones políticas diversas no las separa ninguna valoración ética; es indiferente, del punto de vista moral, de qué manera se recluta la oligarquía encargada de la autoridad pública. En el derecho internacional, al fin, para qué hablar de ética. La finalidad jurídica es social, la actitud ética es asunto del sujeto.

VI) A.—La hegemonía corresponde por fuerza a los valores religiosos. En todo tiempo los valores relativos han derivado su validez de una autoridad superior, ya se sustente en un credo religioso, ya se revele a la emoción mística. Sin la sanción religiosa, todos los valores se derrumban. Y se explica. La fundamentación empírica de los valores, sea psicológica, histórica o sociológica, no puede quitarles su carácter precario. Abre la puerta a la influencia desmedida de la apreciación subjetiva. La misma especulación lógica, por sí sola, no se basta para acallar la controversia de opiniones opuestas. Una *philosophia perennis* ha de descansar sobre un fundamento sustraído a la dialéctica de las escuelas. Esta autoridad suprema, no irracional, pero sí suprarracional, sólo cabe hallarla en las convicciones inspiradas por la fe, como que, en efecto, el hombre siempre ha experimentado la necesidad de justificar sus fines terrenales por la concordancia con una finalidad ultrarreal. La historia de la especie humana en todo su desarrollo está supeditada al imperio de valoraciones religiosas.

La mente humana dentro de su conjunto fragmentario, abrumada por la duda y la zozobra, no atinaría con lo cierto, si no columbrara, con instintivo pavor o con ingenua confianza, la sombra del arcano. Solamente la actitud religiosa, es decir, la sensación inmediata de lo eterno, emancipa al hombre de las angustias de la vida y le permite remitir sus impulsos vacilantes a la voluntad divina; porque: *inquietum cor nostrum, donec requiescat in te*. Los valores religiosos son de consiguiente los más altos.

B.—Posee el hombre la visión obtusa o clara de su dependencia de poderes extraños, de los límites opuestos a su acción. Posiblemente la idea de una providencia no es más que la proyección infinita de la solicitud materna que ha velado sobre las primeras horas de nuestra existencia. Luego, en el transcurso de la vida, se la transporta a planos cada vez más elevados; por último, trascendentes. Sin este apoyo nos sentiríamos huérfanos. Se deriva de aquí una actitud sentimental frente a estos poderes ocultos. Esta actitud, la actitud religiosa, es un estado emocional que se intensifica en los momentos de congoja. Como hecho sólo se le puede comprobar y analizar. Desconocer un hecho queda reservado a la más búrda obstinación; descalificarlo, a la petulancia más superficial.

Todo estado de ánimo, empero, y desde luego la emoción religiosa, tiende por una parte a exteriorizarse en el culto, por la otra a arraigarse en la conciencia en calidad de fe. Integrante necesario, pero alógico, de nuestra vida espiritual, la fe se acepta o se rechaza, no puede ser objeto, así sea la fe del carbonero, de una refutación o de una prueba. Pese a todas las tentativas de captarla racionalizada en moldes lógicos, permanece subjetiva y mudable; la fe de ayer, la fe de los otros, se puede llamar superstición. Exceptuamos la fe que profese el lector.

Es cierto que toda fe se justifica por ser una revelación divina. Pero, ¿sabemos algo de la divinidad? Sería frívolo citar en esta ocasión a Voltaire; citemos a los dos más grandes expositores de la fe. El espíritu fervoroso de San Agustín exclama: «¡Si comprehendis, non est Deus!» Y la intelectualidad reposada de Santo Tomás define: «Cognitio Dei, tanquam ignoti». La fe dogmatizada se reduce, pues, a la exégesis de la supuesta revelación por sus intérpretes, ministros mortales de la autoridad divina. La fe viva, empero, es una actitud personal del creyente.

Este carácter personal de la fe se transmite a las valoraciones que inspira. Podrían, no obstante, merecer cierta preeminencia. Para abordar este problema axiológico, los datos históricos abundan. ¿Qué es lo que se ha santificado con un valor religioso? Desde los actos más bárbaros hasta los ideales más elevados. Por mucho, sin embargo, que el proceso de la cultura haya morigerado estas valoraciones, en todos los tiempos, aun en los nuestros, obedece al concepto antropomorfo de la divinidad. Su fin es propiciarnos la bondad o aplacar la ira de los dioses, con sacrificios, con ceremonias o con fórmulas mágicas. Cercenar el prepucio, abstenerse de tal o cual manjar, implorar la intercesión del milagro en nuestras tribulaciones domésticas o públicas, no son necedades: son actos religiosos. Una concepción menos materialista logró atribuir a la integridad moral una importancia superior a estas técnicas devotas, pero el valor ético llamado a enalte-

cer al religioso se envilece inmediatamente con los conceptos de la recompensa y del castigo.

Tras de los valores religiosos se ocultan valores excesivamente humanos, intereses egoístas, sectarios, sociales o políticos. Ocurre el caso, realmente cínico, de defensores apasionados de la fe tradicional que, personalmente, se confiesan ateos.

Cuando es sincera, la visión religiosa imprime su carácter austero al conjunto de la personalidad humana, pero al detallarse en mitos, preceptos y ritos, se disipa en valoraciones subalternas. Los grandes místicos, empero, al unirse con lo eterno, «como las llamas de dos cirios», se despreocupan de limitaciones dogmáticas y rituales. Al actualizar la pureza ideal del valor religioso adquieren el sentimiento de una plena liberación, en tanto que la exaltación fanática es obscura servidumbre. Pero el último arrobo de la beatitud se resume en la frase casi blasfema: Yo soy Dios.

VII) A.—El principio ético destinado a regir nuestros actos, vivificados por el sentido de la responsabilidad, ejerce su imperio en la conciencia, nos obliga a distinguir lo bueno de lo malo y no tolera subordinación alguna. A su norma se someten sin excepción los valores. En general se puede conceder la relatividad de todos, menos la del valor ético. Es posiblemente un principio absoluto de índole metafísica; es en todo caso una creación de la conciencia colectiva cuya autoridad no podemos discutir, ante la cual se acalla todo reclamo individual. No cabe admitir valores, desde los económicos hasta los estéticos, los religiosos inclusive, sustraídos a la ley moral. Es evidente: el valor ético es el más alto. Lo contrario importaría concebir valores inmorales. La subordinación de todos los valores al valor ético es, pues, la exigencia más perentoria de la apreciación filosófica. Explorar sus fundamentos es, en realidad, el único tema de la axiología. Platón subordina hasta la idea del Ser a la del Bien; la hipótesis del Bien es Dios mismo.

B.—Estamos de acuerdo. Según Sócrates todos los hombres quieren el Bien; falta allanar una pequeña dificultad: ¿en qué consiste el Bien? En otros términos: ¿cuál es el contenido de este concepto abstracto? En cuanto lo conocemos reviste las formas de la moral imperante en un momento histórico, concretada en el derecho y la costumbre. Según el incorregible Pascal, lo que es bueno o malo depende de la latitud geográfica.

Cuando analizamos esta moral, se revela como un valor convenido, expresión de prejuicios y de intereses creados. Si no fuera así, no habría podido identificarse lo bueno con lo útil, con el interés social o con el impulso vital. Según las circunstancias, se ha calificado de moral el provecho de las clases gobernantes o la concupiscencia de los

oprimidos. Y si con frecuencia se ha pretendido someter la vida individual a normas éticas, jamás se ha intentado lo mismo entre los distintos grupos políticos. Este principio absoluto ¿cuándo ha regido las relaciones internacionales de los pueblos cultos? Y dentro de cada agrupación ¿qué sería del principio absoluto si no tuviera un gendarme a su servicio? El principio ético, por poco, no es ni un concepto, es solamente una frase. Son otros los valores que rigen la vida.

C.—Podría creerse que bueno es solamente un vocablo afirmativo; bueno sería cuanto en un orden determinado afirmamos. Un examen más atento no nos permitirá desconocer el valor específico del término. Si bien es un término afirmativo, no toda afirmación contiene el concepto moral. Podemos deslindar su esfera sin caer en la grosera mistificación del utilitarismo y sin extraviarnos por regiones metafísicas. Bastará explorar nuestra conciencia para hallar un valor espiritual, cuya humilde génesis no se nos escapa, pero que sirve a medida de la dignidad humana.

Calificar los actos realizados de buenos o de malos es una tarea contradictoria, es confundir lo lícito o lo útil con lo ético. Un mismo hecho objetivo, cualquiera que sea, puede pasar por bueno o por perverso. La valoración ética sólo se aplica a una voluntad o a un estado de ánimo, solamente al actor y no al acto, ni siquiera al precepto, al imperativo o a la norma que pretende seguirlo. Colocado el problema en estos términos, ya no es tan difícil darle un contenido al concepto ético. Llamamos buenas aquellas decisiones en las cuales se sacrifica conscientemente un interés individual o circunstancial. La actitud ética es una liberación del impulso instintivo, un distanciamiento del automatismo animal, una tentativa de asumir el imperio sobre los propios actos. En procura de su independencia económica, persigue el hombre el dominio sobre el mundo objetivo, en procura de su emancipación espiritual, la potestad sobre sí mismo. Realizar el ideal ético es sinónimo de autarquía.

Sería de desear que todos realizaran este ideal, que lo realizaran sobre todo en la forma en que cada uno de nosotros teóricamente lo concibe. Con tan piadoso motivo nos preocupamos mucho de la moral de nuestros semejantes. De continuo decimos: el hombre *debiera hacer* esto o aquello, sin agregar, por lo menos: a mi juicio. Sentenciamos en nombre de un Deber con mayúscula y afectamos una familiaridad envidiable con este ente.

Descuidamos, empero, algunas cuestiones secundarias. ¿Qué autoridad impone este deber? ¿De dónde tomamos los conceptos de lo bueno y de lo malo? Hemos aquí de improviso en presencia del problema más formidable que ha movido al pensamiento filosófico.

También en la axiología contemporánea es el ético el problema central. Para muchos, y en general con propósitos preceptivos, la teo-

ría de los valores se reduce a éste, su problema por excelencia. Tras largos siglos de especulación teológica y metafísica poco afortunada, se vuelve a insistir en la necesidad de separar el valor ético objetivo de la valoración subjetiva. No es posible realizar estas empresa sin salvar los límites de la realidad empírica, es decir, de la realidad tempoespacial.

Hubiéramos deseado reservar la ineludible disquisición metafísica para otra oportunidad, pues es primera condición de la probidad intelectual distinguir de los problemas empíricos el problema ontológico. No obstante, conviene tal vez anticipar algo. Por de pronto nos remitimos a conclusiones que no escaparon a racionalistas tan graves como Spinoza y que ya se hallan insinuadas en autor tan místico como el Cusano. La oposición del Bien y del Mal es un dualismo antropocéntrico, producto de nuestra apreciación humana, sin sentido alguno si se traslada a lo absoluto donde se concilian todas las aparentes contradicciones. Lo absoluto está más allá del Bien y del Mal. Se hace de Dios un ente ridículo si, con criterio pedestre, se le atribuye a la vez la Bondad y la Omnipotencia. ¿Por qué diablos no realiza entonces su bondad? Enunciado el problema en forma tan ingenua no puede tener sino una resolución ingenua: debemos creer a la vez en Dios y en el Diablo, hipóstasis de los dos principios opuestos. La extravagancia genial de Max Scheler no ha retrocedido ante este absurdo lógico. «Una acertada metafísica de los valores ha de mantener la conclusión de que también el mal en el universo se ha de fundar en un poder concentrado del mal, y, como lo «malo» no puede ser sino atributo esencial de una persona, en una Personalidad mala.»

El deseo de hallar una solución menos candorosa ha engendrado las más sutiles especulaciones dialécticas, con el único objeto de no confesar la relatividad del concepto ético. No puede desconocerse cuán consecuente es la teoría platónica: el mal es un principio negativo, carece de realidad, es sólo la ausencia del Bien, como la sombra la privación de la luz. Así es, en efecto, si se supone que lo ideal es el Ser y lo real una ficción. Pero para cuantos experimentamos en carne propia esta ficción, lo real es lo positivo, y lo ideal, es decir, el Bien, su negación, muy anhelada por cierto, pero aún irreal. Preferimos sustituir a la negación platónica la tentativa de una emancipación práctica.

Kant nos habla del deber como de un imperativo categórico que conserva su validez formal y absoluta, si bien nunca se ha realizado en el mundo empírico. ¡Bien pobre este valor absoluto! Sin embargo, nadie le ha reprochado a Kant un nihilismo ético. Como que él mismo nos dice: «¿Quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventarla, como quien dice, por primera vez?» ¡Como si, antes de él, el mundo hubiera vivido sin saber lo que es el deber o en error constante sobre ese punto! Desechemos todo temor: el conteni-

do moral de la vida humana es un hecho histórico y el afán doctrinario de los moralistas por salvarlo es superfluo. Limitémosnos a comprenderlo. El gran conflicto tiene también su solución, pero no la hallarán cuantos se emplean en hilvanar entimemas.

Cuando el drama de la vida provoca en la conciencia un conflicto entre tendencias discordes y la voluntad sobrepone su energía al egoísmo natural, tenemos un acto ético. No entra en esta definición la rutina de los deberes cotidianos que la adaptación pasiva al ambiente reduce a un hecho habitual, casi mecánico, con el cual coinciden nuestro egoísmo y nuestro bienestar. ¿Nos hemos de atribuir un mérito moral porque no asaltamos al prójimo en la calle o porque pagamos nuestras deudas o, en último caso, porque observamos con pedantería alguna máxima convencional? No usemos grandes palabras para cosas mezquinas. La actitud ética supone la abnegación consciente, el sacrificio real de un impulso apasionado, quizás legítimo. Tiene siempre algo de heroico. No del heroísmo espectacular, sino de un heroísmo íntimo, que, sin alardes, puede desplegarse en la esfera más humilde. Actos de esta naturaleza serán éticos, aunque desafíen toda la moral reinante. Quedan reservados al juicio de Dios, dicen los creyentes. No tienen más juez que la propia conciencia, diremos nosotros, sin pretender decir una cosa muy distinta.

El heroísmo ético se manifiesta tanto en el renunciamiento a bienes o halagos estimados como en la lucha exaltada por fines supraindividuales. Vuelve a reflejarse en esta antítesis la imposibilidad de estatuir un valor ético idéntico para todos. La personalidad autónoma no obedece sino a su propia ley. No intentemos, pues, resolver el problema ético de los otros; felices si, por suerte, resolvemos el nuestro.

VIII) A.—En última instancia la consagración de un valor obliga a reconocerlo como verdadero. No se concibe la validez de un valor falso. El hombre ante todo es un ser racional; ante todo interesa librarse del engaño, de la ficción, del error. Despojaríamos al hombre de su atributo esencial, si desconociéramos el primado de la razón. Los instintos, la voluntad misma, no pasarían de impulsos ciegos, si la razón no los gobernara al elevar la visión confusa a conocimiento adecuado. A ella le toca juzgar los fines y aquilatar los medios. El caso singular lo subordina a su concepto, halla las categorías necesarias y con precisión lógica desentraña, del caos empírico, la razón constante de los hechos. El escepticismo es una posición deleznable; podrá la expresión verbal, posiblemente la expresión humana de la verdad, discutirse; el mismo relativismo universal, sin embargo, impone la referencia a una última certidumbre. Si se nos niega la verdad absoluta, se nos arroja al vacío absoluto. Es la ciencia el galardón más genuino de la cultura humana. Sin su auxilio nada alcanzaríamos a prever, ni aun las consecuencias de nuestros actos. El rigor de sus con-

clusiones matemáticas nos da el dominio sobre las fuerzas cósmicas, su hondo análisis penetra los secretos del alma y, después de examinarse a sí misma, es la razón la que sistematiza y discierne, con autoridad normativa, el cúmulo de las valoraciones. La ciencia al explorar sus deslindes se convierte en filosofía; cuanto más abstracta, más serena, olvidada de los intereses menguados que perturbaban el ánimo de las gentes, pontifica desde su alta cátedra y crea el acervo ideológico de la humanidad. Únicamente en la verdad del espíritu halla su reposo: la duda se disipa, la discusión calla, las divergencias cesan. Es la Verdad el valor supremo.

B.—Hermoso programa. Así sería, en efecto, si alguna vez dispusiéramos de la Verdad unívoca. ¿Qué es verdad? La pregunta del pretor romano, tras tantos siglos, todavía espera una contestación satisfactoria (1). La vieja definición de la verdad —la coincidencia de nuestra representación con su objeto— se halla un tanto descalificada, pero no ha sido reemplazada por otra mejor. Es sensible que esta perpetua búsqueda de la verdad, en vez de acercarnos, nos separe. ¿Cómo hallarse? Nos unen instintos, intereses, ideales comunes, nunca la conclusión lógica. Con razones no se convence ni a los hombres en general, ni a los filósofos en particular. Descartemos, para no perder tiempo, la verdad ontológica; toda metafísica, aun la que aparenta ser racional, deriva de un elemento suprarracional o irracional, es decir, alógico. Spinoza, que, *more geometrico*, desenvuelve la trabazón de sus corolarios, en el momento oportuno apela al «tercer conocimiento», la intuición mística. Y Spinoza es el más racionalista de todos.

Nos resta la verdad o, mejor dicho, la serie de las verdades con minúscula. Obligan, por cierto, nuestro asentimiento, en primer lugar, las susceptibles de comprobación empírica. Luego, los axiomas matemáticos, cuya autoridad ha venido muy a menos en la ciencia actual. Sean verdades relativas también las leyes del orden físico, abstracciones cuantitativas, pseudo-conceptos diría Croce. Si bien jamás se realizan en un caso singular, con ellas y con ficciones hipotéticas la ciencia construye sus esquemas, trasuntos deficientes de la realidad. Por fin tenemos la verdad puramente formal del silogismo. Aquí termina la lista. El valor pragmático de estas verdades nadie lo pone en duda, pero tampoco está en discusión.

Conforme penetramos en el terreno de las apreciaciones, estalla la más formidable discordancia, de la cual no se escapan ni las mismas valoraciones racionales. Escasa suerte se ha de augurar a las tentativas de construir una axiología lógica a fuerza de barajar juicios

(1) Sobre una cita del *Evangelio según San Juan*, 18,38: «Dícele Pilato: ¿Qué es la verdad?» Alejandro Korn escribió un extenso poema fechado en 1895. —Nota de los Editores.

abstractos y aislados de sus fuentes vivas. Los juicios de valor se distinguen de los juicios lógicos en general, como bien lo hace notar Goblot (1), por su ilogismo. No son ni verdaderos ni falsos; son una opinión, un parecer. Después de enunciados, pedimos a la lógica que los demuestre y verifique o que los destruya e invalide. La lógica acepta uno y otro encargo; desempeña su labor ambigua deseosa de adular al amo. El ejemplo más famoso de esta dualidad lógica es la irreductible antinomia filosófica entre el realismo y el idealismo, la más estéril de las controversias. Lo que se ha de tener por cierto lo decide al fin, en materia de hechos, la experiencia, y en materia de valoraciones, la voluntad. La supuesta autoridad normativa de la razón contribuye con otros factores a forjar la valoración, sin ser por eso el único, ni mucho menos el decisivo.

Pese a sus detractores, la verdad no se presenta desnuda; es pudorosa, siempre se viste con prendas postizas.

IX) A. — En la obra de arte la cultura humana halla su expresión objetiva más perfecta. La emoción estética transporta el ánimo a una región donde las antinomias de la existencia se desvanecen en la armonía de la unidad esencial. Sin la intuición estética, el bípedo, al dejar de ser un animal, sólo habría pasado a ser un bárbaro. Para llamarse hombre necesitaba la capacidad creadora del arte. Es la belleza el valor más alto. Todos los demás valores quedarían reducidos a la categoría de la utilidad, si un reflejo de la belleza no los libertara de su burdo materialismo. Cuanto más bella una obra, un acto, un gesto, tanto más inútil, tanto más humano y libre, aunque esta valoración no resida sino en la conciencia de una minoría o sea del todo ajena al espíritu denso de las masas. De ahí la importancia de la educación estética.

Véase cómo el sentimiento religioso en sus formas depuradas no logra manifestarse sino por medio de los valores estéticos. Apela a la arquitectura para construir sus templos, llama a la escultura y a la pintura para que los decore, a la poesía y la música para expresar su emoción, a la elocuencia para predicar su doctrina, y aun admite el movimiento rítmico de la danza. ¡Cuán poco restaría de la emoción religiosa sin el concurso del arte!

El filósofo siente la insuficiencia de sus medios dialécticos y tiende en último caso a emanciparse de la coerción lógica, para insinuar con arte la visión implícita en sus conceptos. Con su claridad habitual lo vió Kant (2), cuando habla de un principio vivificante de la obra intelectual: la capacidad de expresar ideas estéticas, muy distintas de las ideas racionales. La idea estética, producto de la imaginación, sin

(1) *La logique des jugements des valeurs*. Introducción.

(2) *Crítica del juicio*, § 49.

disponer de un concepto adecuado, sugiere, sin embargo, al pensamiento lo que ninguna lengua sabe expresar en su totalidad. Naturalmente esto es un privilegio del genio, que Kant define como «la disposición feliz, que ninguna ciencia enseña y ninguna aplicación adquiere, de concebir para un concepto no sólo ideas, sino hallarles la expresión que transmita a otros la emoción subjetiva que acompaña al concepto».

Se comprende, desde luego, que la metafísica sea una especie de poesía dialéctica, y ya Schopenhauer la calificó de arte. En realidad, en las grandes obras de arte la intuición estética, sin el auxilio racional de los conceptos, expresa con mayor eficacia el sentimiento más hondo del alma humana.

Aun la misma ciencia positiva no ignora el encanto de las formas bellas. Es conmovedor oír hablar a los matemáticos de la elegancia de sus fórmulas. Y el técnico se complace cuando la utilidad de su artefacto se concilia con una presentación hermosa.

Lo moral y lo bello no siempre se identifican; su divorcio, cuando se produce, nos apena como una disonancia, pero el arte también salva este entredicho.

Las épocas más grandes en la historia de la humanidad —el siglo de Pericles, el siglo de los Médicis— se distinguen por el predominio de los valores estéticos. Los otros tiempos sólo valen en cuanto dieron lugar al desarrollo de estos valores.

Las valoraciones estéticas se hallan sujetas a una constante trasmutación; varían de una época a la otra, de un pueblo a otro. Los helenos, como los negros de Africa, han encontrado una expresión artística. Lo que no han encontrado hasta la fecha las múltiples teorías estéticas son los caracteres objetivos de la Belleza. No existe todavía una cartilla para genios. El valor estético continúa inseparable de la valoración subjetiva, o sea del complejo proceso psicológico que la engendra. La historia del arte, desde los dibujos rupestres en adelante, atestigua como un hecho universal, por una parte, el constante esfuerzo del hombre por someter la materia a la forma; por otra, la multiplicidad heteróclita de sus arbitrios. En este impulso creador se aproxima a su más alto ideal la personalidad libre.

B. — Así sea.

VI

De este resumen fluyen dos conclusiones igualmente interesantes. La subordinación jerárquica de los valores que se ha intentado sin éxito con las teorías más contradictorias es, a su vez, una valoración. Los argumentos lógicos aducidos en su apoyo sólo convencen a quien ya tiene una posición elegida «por las razones que la razón no conoce». Asimismo, sin perjuicio de una autonomía relativa, persiste la impresión de una vinculación estrecha entre los distintos órdenes.

La unidad intrínseca de las valoraciones la hallaremos, quizás, no por una disposición jerárquica sino por un concepto sintético común en una raigambre común de donde emergen las valoraciones o en una finalidad hacia la cual tienden. Las dos hipótesis no se excluyen.

Nada remediaríamos, sin embargo, con adelantar algunos de esos conceptos tan amplios como vacíos que sólo implican una solución verbal. Son las valoraciones actos reales de la voluntad humana y sólo cabe unificarlas en un concepto dotado de un contenido real. La teoría de los valores de Rickert culmina en el concepto de Perfección. Este término tan seductor como vago, cuando no se emplea como valoración de un hecho concreto, se presta a las interpretaciones más equívocas. No se le puede definir ni con mediana precisión, como que, en el caso, se le emplea para no decir, francamente, lo Absoluto. Es menester llegar a una conclusión más concreta; a un hecho experimentado en la conciencia.

La valoración es un proceso complejo del cual, en proporciones variables, participa el conjunto de las actividades psíquicas hasta sintetizarse en una volición. El análisis psicológico puede señalar el curso de los impulsos biológicos más elementales, de las apetencias más instintivas, de la sensibilidad más refinada, de la reflexión más prudente, de las reminiscencias más remotas, de la fe más obstinada, de la visión más idealista o mística; al fin todo ello se resume en el acto de valorar, en el movimiento de la voluntad que aprueba o repudia. Influyen, en la génesis de la valoración, el momento histórico que nos toca vivir, el ambiente colectivo —gremial, étnico, cultural— que nos envuelve, los rasgos de nuestro carácter más o menos gregario; al fin, en la valoración interviene un factor personal, escurridizo, inaccesible a toda coerción lógica. Penetre el análisis psicológico, armado de la intuición de un Dostoyevski, hasta las honduras más recónditas del alma humana, siempre quedará un remanente, una equis sin despejar. Y no digamos nada de los psicólogos de profesión, condenados a rastrear el plano más superficial.

Si a una valoración ajena la juzgamos ingenua o torpe, sensata o genial, esto es, a su vez, una valoración. Aun las valoraciones repugnantes a nuestro sentir íntimo, a nuestro juicio paradójicas, cínicas o extravagantes, se gestan en una conciencia dueña de promulgarlas si de ellas se responsabiliza. No nos obligan por eso, ni siquiera obligan nuestro respeto, pues con criterio propio las aceptamos o las rechazamos. Las valoraciones más consentidas, revestidas de autoridad dogmática, puede negarlas una conciencia universal. Cuántas valoraciones, en su origen despreciadas y vilipendiadas, luego lograron conquistar el asentimiento colectivo. Muchas otras se han extinguido sin hallar eco alguno, por ser una ocurrencia aislada. Tengamos presente que no sólo discrepan hasta el infinito las valoraciones de nuestros contemporáneos; también en las generaciones sucesivas se manifiesta una incesante tras-

mutación de los valores. ¡Qué extraño, si hasta en el transcurso de nuestra propia y breve existencia varían nuestras apreciaciones!

No nos induzca en error la existencia aparente de valoraciones que simulan ser de una evidencia indiscutible y que cuentan con nuestro propio asentimiento. Apenas se les estruja se desvanecen. No hemos de elegir un ejemplo baladí. Tomemos el quinto mandamiento del decálogo, pero enunciémosle con sus reservas tácitas: No matarás, si no eres guerrero, juez o sacerdote; no matarás, sino a las gentes de la otra tribu; no matarás, sino a cuantos profesan distinto credo; no matarás, sino en defensa de tu vida, de tu honra o de tu propiedad; no matarás, de una manera ostensible, aunque esquilmes la vida del prójimo; no matarás, mientras no tengas un motivo para hacerlo. El autor de este mandamiento jamás se preocupó de hacerlo cumplir; debió de ser un gran verbalista. La Historia es la historia de las matanzas humanas. Los pensadores las han justificado; los poetas las han glorificado.

No hay necesidad de abundar en ejemplos: todos nos conducirán al mismo resultado. Las valoraciones normativas, aunque afecten aire de universales, pueden ser desmentidas —y lo son efectivamente— por la realidad histórica. La valoración eficaz reside en nuestro fuero interno, y más allá de la voluntad consciente no hay juez alguno. Insistimos: No es posible señalar una valoración universal, permanente o invariable, acatada en todos los tiempos por todos los seres humanos. La conciencia se reserva siempre el derecho de acoger o rehuir la presunta obligación. Me complace cuando otro coincide en mi valoración; no estoy dispuesto a someter la mía al juicio de una autoridad extraña, así sea la mayoría más abrumadora o el magistrado más alto. La valoración representa, en última instancia, la decisión de la personalidad autónoma. Aquí tendríamos, pues, la raíz común del cúmulo infinito de las valoraciones concretas y también la razón de su divergencia.

Bien —se nos dirá—, estas conclusiones reflejan la realidad histórica y empírica y en este sentido son inatacables; asimismo las valoraciones no son arbitrarias; la voluntad no las adopta por capricho, ni puede desconocer la existencia de valores abstraídos a toda veleidad humana. Existen valores independientes de la valoración. En otros términos: no creamos el valor, nos limitamos a descubrirlo, y su concepto es independiente del proceso psicológico o histórico. Examinaremos este nuevo problema.

Hemos llamado valor al objeto de una valoración afirmativa. Puede tratarse de objetos reales o ideales. A los primeros nadie ha de atribuir un valor intrínseco. Ni las cosas naturales ni las elaboradas poseen un valor si nadie las aprecia, si no afectan un interés humano. Para la ciencia no hay valores, hay simplemente hechos igualmente interesantes o igualmente indiferentes. Cuando atribuimos valor a una cosa es a título precario; no es el mismo para mí que para el otro, no

es el mismo hoy como ayer. Sobre el rastro de la caravana, el árabe extraviado en el desierto divisó un saco que creyó ser de dátiles. Lo alzó y con desdén lo arrojó. No son más que perlas, dijo. El valor circunstancial de los objetos reales depende de nuestra estimación. Descartemos, pues, los objetos reales: el caso es demasiado sencillo.

Hemos registrado las creaciones históricas que corresponden a los distintos órdenes de valoraciones. El valor de estas creaciones depende de nuestra valoración. Somos dueños de negarlo. El dogma religioso, la obra de arte, la fórmula jurídica, el precepto moral, el consejo práctico, la verdad filosófica, ¿qué otro valor han de tener que el que les presta nuestro asentimiento? ¿No ha existido siempre frente a la valoración dominante, armada acaso del poder material, la protesta del mártir o del genio renovador? Cuando un valor secular pierde su imperio, primero en una conciencia, luego en muchas, acaba por desaparecer o ser reemplazado. Dentro del fuero de su conciencia puede cada uno, individualmente, realizar este acto, y lo hará si el valor vigente le es motivo de una coerción. Los valores históricos, como los materiales, quedan sujetos a nuestra valoración personal.

El debate se circunscribe, pues, a los conceptos máximos, a los grandes valores ideales. El Positivismo procuró convertirlos en postulados científicos derivados del mecanismo cósmico. La reacción metafísica actual los califica de absolutos. En uno y otro caso quedarían sustraídos al arbitrio de la voluntad, por ser valores constantes e inmutables. Serían y persistirían, aunque ninguna mente humana los concibiera o los estimara. Se imponen por autoridad propia; no pueden ser negados: ¿quién ha de negar la justicia, la belleza, la verdad?

Lo sensible es que semejantes valores no existen. En la realidad tempo-espacial no se encuentran. ¿En qué región ultrarreal o en qué limbo irreal se ubican? Son la denominación abstracta de aspiraciones finales aún no actualizadas, y en la hipótesis de su realización nos pondrían en contacto con lo trascendente. Son ideas puras, devienen pero no son. Vocablo en nuestros labios, concepto ideal en nuestra conciencia, sólo se vuelven efectivas y eficaces cuando por la acción se objetivan en una forma concreta, deficiente y relativa, destinada a ser un episodio histórico en la evolución de la cultura humana. Como que estas creaciones de la voluntad simbolizan sus últimos fines. En el proceso mecánico de la naturaleza interpretado por la ciencia no podemos concebir fines; sólo la voluntad los promulga. La concepción causal y la teleológica no se concilian; son una antinomia última, y el análisis racional, en lugar de salvarla, la ahonda. Sea dicho esto para los naturalistas.

En cuanto a aquellas teorías axiológicas que operan con valores objetivos, irreales y atemporales, representan una metafísica vergonzante apenas disimulada por su disfraz logístico. Muy lejos estamos de negar la necesidad metafísica. Para librarse de la suprema de sus

angustias, el hombre ensaya sin cesar nuevas vías. Desgraciadamente no es la función pragmática de la razón la llamada a satisfacerle. Negamos la posibilidad de una metafísica lógica y racional y exigimos de los filósofos un deslinde pulcro entre la realidad empírica y la poesía metafísica. Acaso el *gran demoleedor* realizó su obra para que los neorracionalistas escondan entre las ruinas sus pobres tugurios. Toda metafísica racional es un pecado lógico. Para expresar lo eterno, es decir, lo inefable, no tenemos palabras, apenas metáforas. La *coincidentia oppositorum* de las antinomias irreductibles, no la hallará la técnica escolástica. Sólo pueden darla las grandes creaciones del arte y la visión mística, la emoción estética y la religiosa.

Los autores empeñados en descubrir valores absolutos, valederos *a priori*, forjan previamente una gnoseología *ad hoc*. No discutirán la secuela psicológica e histórica de las valoraciones; sostendrán, empero, que este proceso obedece a los valores y no los crea. Lo que supone que nuestro conocimiento axiológico supera la realidad empírica y alcanza la noción de valores atemporales. Al efecto se apoyan en una teoría según la cual el objeto tempo-espacial es sólo un caso específico dentro de la multiplicidad de órdenes objetivos. Tan objeto puede ser lo real como lo irreal. Y he aquí otra vez abierta la vía regia para ascender a la Verdad metafísica.

En primer lugar se afirma la autonomía de los valores lógicos, luego la de los valores éticos. Son objetivos y no subjetivos. Nacen de una gestación psicológica, pero, seccionado el cordón umbilical, asumen su propio destino. Conocemos los frutos de este parto; son, con otras palabras, «las formas substanciales» de la Escolástica, los viejos «entes de razón» a quienes un criticismo demasiado cauto para atreverse a una hipóstasis, despoja precisamente de su entidad y reduce a vagos esperpentos en un reino donde no son, ni existen, ni actúan. Si esta paradoja no nos seduce, debemos atribuirlo, según Rickert, a nuestros deficientes hábitos mentales.

Se trata de un juego de palabras, en el cual hombres de talento malgastan una erudición magistral en disquisiciones bizantinas, mezcla pasmosa de sutilezas lógicas y de intuiciones esenciales (*Wesenschau*). Pretenden haber captado al objeto irreal; lo positivo es que han perdido el contacto con la realidad.

Conviene ejemplificar. Elegimos entre muchos a Rickert, si de menos vuelo, mucho más coherente que Max Scheler, cuya filosofía, al fin, es una *ancilla theologiæ*. De mayor volumen es Husserl; prescindimos de las *Investigaciones lógicas*, porque dan la teoría de un método y no la aplicación de él.

En su *Sistema de filosofía*, Rickert nos da una síntesis sistematizada de su teoría del conocimiento y de su teoría de los valores. La exposición, difusa en la forma, es muy ceñida en el fondo. El autor es, ante todo, un espíritu probo. Al fin se plantea este problema: ¿Cómo

el valor irreal actúa sobre los actos reales? Y aquí, como se verá, sobreviene un desenlace trágico. La cita resulta un tanto prolija, pero es difícil hallar en Rickert un pasaje conciso y expresivo.

«No se ha de negar que aquí se nos presenta un problema. El acto libre se ha de actualizar, es decir, se ha de exteriorizar de acuerdo con el valor valorado. Sólo así lo válido adquiere poder sobre la vida real. Para comprender esto no basta nuestro concepto del mundo primario (*Vorderwelt*). De ahí surgen nuevos problemas; esto se ha de expresar con énfasis para no pecar de claridad. Cómo lo metafísico actúa sobre lo físico, lo suprasensible sobre lo sensible, hasta hacer del mundo sensible un agente de valores suprasensibles, es tan incomprendible como la eficacia del conato activo (*Aktsinnes*) sobre el mundo de los objetos empíricos. La realidad absoluta y la objetiva, la metafísica y la sensible, se hallan en dos esferas no menos distantes que el dominio de los valores valederos y del ser sensible y real. La ficción contraria reposa solamente sobre la indeterminación de los conceptos metafísicos. Toda tentativa de mayor precisión apartaría aún más lo físico y lo metafísico y en ningún caso establecería entre ambos un nexo causal. ¿Acaso lo podríamos comprender?»

«El problema que aquí se nos ofrece coincide con este otro: ¿puede hallarse entre lo real y lo valedero un nexo que permita, no solamente interpretar el sentido del acto valorante, sino comprender, además, el *poder de los valores sobre lo real*? Poder es siempre acción real sobre algo real. Tal acción por parte de lo valedero, que por su concepto es irreal, precisamente de acuerdo con nuestro concepto, no puede ejercerse a título simplemente de valedero. Pensar lo valedero quiere decir separarlo completamente de lo real. Podemos, es cierto, entender el acto valorante como un nexo entre los dos dominios y mucho adelantamos con ello para darnos cuenta del sentido de nuestra vida. Pero no podemos tratar de captar también lo valedero como causa y, de consiguiente, como poder sobre lo real. Entonces lo uno y lo otro se fundiría en la unidad indiferenciada de la identidad, esto es, los conceptos de lo real y de lo valedero se sumergirían el uno en el otro y se anularía de nuevo cuanto habíamos logrado alcanzar en conceptos sobre el universo. Vemos, pues, por qué toda disquisición termina aquí, y esto también es una solución del problema.»

Para llegar a una confesión tan elemental no había necesidad de semejante labor. Eso podía preverse. Si entre la valoración y el valor construimos un dualismo dialéctico, mero producto de nuestro análisis, luego no acertamos a soldar los trozos distanciados. Esto ocurre toda vez que se intenta convertir un dualismo gnoseológico en otro ontológico. ¿Cómo vamos a hallar de nuevo la unidad, si nuestro análisis acaba de destruirla?

No hay valores independientes de la valoración. La valoración, empero, es un proceso psicológico. No es una operación lógica; es una

actitud. El sujeto de la valoración no es un muñeco dócil a la presión de un resorte, ni tampoco un pedante ocupado en construir fórmulas abstractas. Sin duda, dispone de la razón, pero para ponerla al servicio de sus propósitos. La enunciación verbal del juicio implícito en la acción, es obra *a posteriori* de la reflexión, y a justificar los impulsos de la voluntad, cualesquiera que sean, se apresta en todo momento la lógica con alguna teoría proxeneta. A ningún crimen le ha faltado abogado.

La naturaleza de los supuestos valores absolutos se ha de aclarar rápidamente, si nos damos cuenta de que estos fines ideales de la voluntad no son sino negaciones de fenómenos muy reales, que muy de cerca nos afectan y provocan nuestra reacción.

El Bienestar es la negación del malestar que nos acosa, la Dicha se opone al dolor que nos agobia, el Amor a la hostilidad que nos rodea, la Justicia a las incongruencias de la organización social, el Poder a la sensación de nuestra flaqueza, el Ideal ético al imperio de nuestros instintos, la Belleza a la fealdad que nos ofende, y la Verdad es la negación del error y de la ignorancia que nos limitan. Los conceptos que negamos son precisamente los positivos. Les cabe la ventaja deplorable de expresar una realidad sensible y tangible. Sometido a la servidumbre de estos factores reales, el hombre se siente cohibido, los valora de un modo despectivo, lucha por emanciparse, y mientras batalla anticipa el nombre de la victoria anhelada.

Si definimos el proceso cultural como un esfuerzo destinado a realizar fines ideales, sería más exacto decir que es el esfuerzo para librarnos de males empíricos. Sin amenguar el valor de los fines, evitaríamos el malentendido de suponer en un mundo ultrarreal lo que deseamos actualizar en el nuestro. Así se explica nuestra concordancia aparente en los fines formales y nuestra discrepancia irremediable sobre los medios concretos. Pero la cuestión, por lo menos, queda planteada en el plano donde la voluntad, servida por la razón, puede aspirar a hallar soluciones. ¿Qué diríamos si el arte médico, en vez de atacar uno por uno los estados mórbidos, divagara sobre el concepto abstracto de la salud?

Estremezca, no obstante, el ánimo la fe en una finalidad absoluta, última síntesis de los anhelos no realizados. Con íntimo recogimiento démosle el nombre más apropiado, no sin deplorar que el abuso de la declamación lo degrade a la condición de pobre verbalismo. Pero no se eleve la falacia a sistema.

VII

En la personalidad humana se halla, pues, la raigambre común de todas las valoraciones. Yo fijo los valores; yo también los niego. Mi voluntad es soberana si dispone de la decisión heroica. Pero al

fin ¿qué persigue? ¿Hemos de creer que la voluntad se dispersa por nueve rumbos distintos sin armonizarlos entre sí en un propósito común? A pesar de cuantos intereses contradictorios la afectan, la personalidad, ante todo, es afirmación de su propia autonomía, de su integridad refractaria a toda imposición extraña. Ya podemos sospechar, pues, cuál ha de ser la unidad intrínseca que sintetiza todos los fines en una finalidad común. Para hallarla, en lugar de la serie de los valores materiales e históricos más o menos específicos, encaremos la totalidad de la existencia. En nuestra calidad de sujeto coloquémonos frente al mundo objetivo y veamos qué aprecio nos merece.

En él nos hallamos sin haber prestado nuestro consentimiento previo; no hemos elegido ni el lugar ni la ocasión; que nos quede, por lo menos, el derecho de decir si nos place o no. Tardaría en surgir este problema en la mente humana, pero una vez concebido debió de ser fundamental. Pues bien, si evocamos la historia de las religiones y de los sistemas filosóficos, advertimos con sorpresa que en el juicio consciente ha prevalecido la valoración negativa: el mundo es malo. De ahí la conclusión: Es preciso abandonarlo o reformarlo.

Es cierto que hay algunas excepciones. Según el Génesis, el demiurgo creador contempló al sexto día su obra y vió que era buena. Pero ésta fué la opinión del autor, que, asimismo, tuvo motivos de arrepentirse. La apología optimista de Leibniz ofrece el único mérito de haber dado lugar a la réplica mordaz de Voltaire.

Las religiones universales son pesimistas. El mundo es el origen del mal, sitio de expiación; lo más urgente es redimirse de él. En innumerables variantes se repite la misma lección.

En el fondo, sin embargo, esta valoración no se refiere al cosmos sino a la suerte de los seres vivos en general y de la especie humana en particular. Es, pues, una apreciación de la vida. La «voluntad de vivir» es, según Schopenhauer, el pecado original, el mal metafísico. Esta voluntad, sin embargo, es bastante poderosa para invalidar la conclusión teórica. Las generaciones humanas se renuevan y se suceden, y si cada una carga con su dolor, engendra la siguiente con augurios de mejor destino.

Luchan, pues, dos tendencias opuestas. Si el hombre fuera meramente un animal, la vida sería el valor supremo. Cuanto más próximo se halle el hombre de la bestia, más estima la vida como su único bien. Pero el rasgo esencial de la cultura humana es su distanciamiento del animal, hasta el punto de subordinar la propia existencia a valores de otro orden. Para el animal la vida es un fin, para el hombre es sólo un medio. El hombre es el único que, material o moralmente, puede descalificar la vida. Esta posibilidad de una valoración negativa es la fuente de las apreciaciones pesimistas, ya revistan el carácter de una conclusión filosófica, cuando no son simplemente el eco de un sentir ingenuo, al cual no se le ocultan las amarguras de la existencia.

Apenas la vida deja de ser un hecho instintivo, se vuelve un problema absurdo si no se la dignifica con una finalidad superior. Así se ha llegado a imaginar una segunda existencia, exenta de las penurias de este «valle de lágrimas», o se sueña con la creación del paraíso utópico sobre la faz de nuestro planeta.

¿Qué actitud tomamos frente a la realidad objetiva de nuestro contorno biológico? Quien nos haya seguido hasta este punto no se sorprenderá al saber que nuestro pensamiento desemboca otra vez en una dualidad antinómica. Ante la vida o nos resignamos o nos rebelamos, la rehuimos o la afrontamos, nos refugiamos en el claustro o descendemos resueltos a la arena. De ahí dos tipos humanos opuestos. Sería empresa ridícula demostrar con argumentos lógicos la superioridad del uno sobre el otro. Los argumentos sobran en uno y otro caso. La actitud que asumimos en la vida depende del carácter, es expresión de nuestra personalidad. Hacemos nuestra voluntad; las razones vendrán después.

No obstante, entre pesimistas y optimistas, entre el asceta contemplativo y el hombre de acción, media un acuerdo fraternal. Ninguno de los dos acepta la vida como se le ofrece. Nos hallamos de nuevo en presencia de una negación: la negación de la actualidad en cuanto nos constriñe como limitación física o económica, como flaqueza orgánica, como mengua espiritual. Ante esta situación el hombre se resigna y sueña con un mundo mejor más allá de la realidad o se subleva e intenta crear un mundo mejor dentro de la realidad. Ambas actitudes tienden a una misma finalidad: a la liberación. En el primer caso renunciamos, en el segundo actuamos. Nuestra voluntad decide, nuestra razón apoya la decisión tomada. Pero el propósito es el mismo. El místico emancipado de todas las vanidades habla de su libertad de espíritu como el hombre de empresa, dueño de sus energías, habla de su libertad de acción.

Parecen ser dos antagonistas irreconciliables; sin embargo, con todas sus valoraciones divergentes, un mismo ideal los anima; quieren lo mismo. A ambos los oprime la misma realidad. Ambos la niegan. Pero la negación del uno es aniquilación, la del otro es la negación creadora que dijera Hegel, la libertad creadora.

La gran mayoría, que comprende probablemente al autor y al lector, no la constituyen tipos definidos. En la vida común alternan las horas optimistas y las pesimistas, varían las actitudes y los propósitos inmediatos, pero, al través de todas las fluctuaciones, también el más mísero de los mortales aspira a realizar su libertad personal. El crimen de lesa humanidad es la esclavitud, porque es la anulación del carácter humano, la identificación del hombre con la bestia. Empleamos el término esclavitud en su acepción más amplia, la extendemos a la sujeción a fuerzas materiales, a instintos orgánicos, a voluntades extrañas, a endriagos metafísicos.

Por libertad no entendemos nada metaempírico. La oposición de necesidad y de libertad aplicada a la esencia absoluta carece de sentido. La libertad a que nos referimos es un estado de la conciencia; en otra parte ya hemos dado su única definición posible: la ausencia de toda coerción. Bien sabemos si un dolor nos abate o no, si una angustia nos oprime o no, si una imposición nos obliga o no. La conquista de esta libertad en toda su plenitud es el impulso que nos mueve, impulso primitivo de la personalidad humana, consciente en el hombre culto. El desarrollo clásico de esta tesis se halla en el cuarto y quinto libro de la *Ética*, si bien para entenderlo hay que abandonar la leyenda del determinismo absoluto de Spinoza.

Y bien, la unidad intrínseca de los valores ya deja de ser un secreto. Todas las valoraciones emergen de una sola fuente y tienden al mismo fin. Afirman la autonomía de la Personalidad, persiguen su emancipación de toda servidumbre, es decir, su liberación como finalidad última y común. La libertad relativa en cada caso, la libertad absoluta como meta ideal. De este impulso ha nacido la obra de la cultura, el esfuerzo histórico de la especie, la afirmación de la libertad frente al dominio de la necesidad. Porque la libertad no nos es dada, es preciso conquistarla en el breve plazo de nuestra vida individual, como en la evolución progresiva de la vida colectiva. Fecundo es este anhelo final; por eso lo hemos llamado la Libertad Creadora.

Quizás el lector retenga una pregunta, porque no se encuadra en los límites de este ensayo. Trataremos de contestarla. La Personalidad es, dentro de lo empírico, un término último. Sus raíces penetran en el fondo metafísico de las cosas y la realización íntegra de la Libertad nos identificaría con lo Absoluto. «Yo, dijo aquél, yo soy el alfa y el omega».

VIII

Pero ya ha de haber estallado la interrupción de algún alma azorada: «¡Entonces nos quedamos sin valores fijos y obligatorios!» Y bien, nunca los ha habido; no existen. ¿No es un hecho evidente la trasmutación histórica de los valores, no es un hecho la discrepancia de los contemporáneos? Cada latitud geográfica, cada grupo étnico, cada secta religiosa, cada aparcería política, cada interés gremial, postulan valores distintos. Y en el seno de toda agrupación, por homogénea que se la suponga, se hallan individuos refractarios a la valoración corriente. Siempre hay una disidencia en trámite, llamada a triunfar o a fracasar. ¿No es jocosa la suficiencia del burgués que pretende convertir en valores perpetuos su granjería usuraria o la intemperancia del sectario que pregona como dogmas las sugerencias de su fanatismo?

De los filósofos no volvamos a hablar; nos han dado el espectáculo más desconcertante. La filosofía aspira a la universalidad por su naturaleza misma. De acuerdo con la teoría, la verdad filosófica de-

biera ser una; no se la puede concebir circunscrita por límites geográficos, ni determinada por el momento histórico o acaso por el interés de una capa social. De hecho, sin embargo, así ocurre. Como en tantos casos, la paradoja es lo real. Sabemos de una filosofía occidental y de otra oriental, de una filosofía griega y de otra moderna. Una posición empírica se opone o sucede a otra racionalista, el escepticismo al dogmatismo, el realismo al idealismo. Todos los sistemas son lógicos, pero su abigarrada multiplicidad patentiza la ineficacia de la argumentación lógica. Es que cada filosofía distinta es la expresión de una valoración distinta. Luego ha de correr la suerte fluctuante de las valoraciones. Toda filosofía sistematiza en un alegato la voluntad que la inspira. Alguna vez también, en épocas de decadencia, la ausencia de una voluntad, la ausencia de una convicción viva, fueron sustituidas por las pobres y vacías lucubraciones de la cátedra.

No se exagere, sin embargo, el temor a la valoración subjetiva. Siempre ha existido, y no por eso la humanidad ha caído en la anarquía. Con su sagacidad habitual, Aristóteles nos previno que el hombre es un animal rebañiego. El individuo aislado es un hecho insólito; miembro de un conjunto, sus impulsos personales se hallan contenidos y atenuados por imperio del instinto gregario. Sin sentirse cohibido, recitará la fórmula litúrgica que le inculcaron, acatará la norma jurídica vigente, repetirá los lugares comunes consagrados y vestirá de acuerdo con la moda reinante. Nadie se subleva contra una opresión que no siente. Las almas satisfechas no han de alterar los valores colectivos.

La valoración rebelde, si aparece, correrá su riesgo. Sólo en una conciencia oprimida nace la protesta; se generalizará cuando muchos experimenten la misma coacción. Pero una valoración subjetiva se extinguirá sin consecuencias si tras breve o larga lucha no adquiere dignidad histórica. La expresión de la voluntad general, para ser eficaz, ha de elevarse a expresión de la voluntad de un grupo más o menos amplio.

¿Cómo realizar, empero, la selección de las valoraciones, cuáles son las que debieran prevalecer? La selección la verifica el proceso histórico; prevalecen las que triunfan. No siempre triunfan las más justas, es decir, las nuestras. Para propiciarlas acudimos al raciocinio, a la persuasión, a la coincidencia de los intereses o a la autoridad si la poseemos. Por otra parte, no lo olvidemos, las valoraciones representan nuestra reacción frente a una realidad física o histórica que nos es dada, ambiente común dentro del cual actúa el individuo y la colectividad.

La disquisición teórica no agota el asunto. La mayor parte de las teorías axiológicas, ya al plantearse, se encaminan a una axiología normativa. Su mayor interés está en discernir los valores que —a juicio del autor— debiéramos afirmar o negar. En general estas tentativas acaban por coincidir con las reglas morales amparadas por el consenso común, cuando no caen en la vacuidad de las fórmulas abstractas. Con-

trastan con frecuencia resultados tan pedestres con el aparato metafísico empleado para justificarlos. Se eleva lo trivial a lo absoluto. Los lugares comunes de la última generación se le transmiten a las venideras como verdades y normas eternas.

Las valoraciones no obedecen a los conceptos teóricos de un profesor de filosofía; son la obra del devenir concreto, la síntesis de los aciertos y desaciertos de seres racionales perturbados por impulsos alógicos. Nos hallamos ante un problema de la mayor gravedad, no ya filosófico cuanto pragmático. Su solución corresponde a la Pedagogía.

La pedagogía es a la axiología lo que la ciencia aplicada a la ciencia pura. Ella fijará los valores preferidos de hecho. Su acción se inicia en el hogar, se continúa en la escuela, se verifica de continuo por el ambiente social, se impone —material o moralmente— por los factores dirigentes del momento histórico. Su misión será fácil en un medio homogéneo donde reine una concordancia sobre los valores fundamentales; será difícil en una sociedad labrada por tendencias reñidas entre sí o en épocas de una intensa renovación de los valores.

Sobre sus medios didácticos la Pedagogía es juez exclusivo, pero ha de ponerlos al servicio de una orientación filosófica, tanto más eficaz cuanto más consciente sea. Instrumento de la voluntad colectiva, ha de apreciar los propósitos de su comitente, los valores solidarios del grupo, no para perderse en divagaciones abstractas. Su tarea no es redimir la humanidad, es educar a los muchachos del barrio. Supongámoslo tan extenso como nos plazca.

Por cierto, si existiera realmente una filosofía universal y perpetua, la misión pedagógica se simplificaría mucho. Tenemos por fuerza que decidir nuestra actitud. Quizás lo hagamos con convicción ingenua, sin medir la responsabilidad que asumimos; pero, puesto que hemos de elegir una posición, escogemos la nuestra. Suponemos que ha de ser también la de nuestro pueblo. Posiblemente nos conforta la ilusión de atribuirle un valor universal.

Eso sí, el carácter intrínseco de una determinada acción pedagógica dependerá de la filosofía elegida. Será muy distinta si predica la sumisión a una autoridad preestablecida o si incita a cada uno a ser señor de sus actos, si trata de imponer un dogma o si trata de librarlos de él, si afirma o si niega los valores vitales, si exalta o subordina los valores espirituales, si engloba al hombre en un mecanismo universal o si le reconoce una esfera de acción espontánea, si obedece a las inspiraciones de un sectarismo crudo o si cultiva una amplia tolerancia espiritual.

En todo caso la filosofía básica ha de ofrecer una posición definida frente a los problemas de la vida. De no ser así, la filosofía no pasaría de ser un solaz verbalista, patrimonio de eruditos o de minorías minúsculas. Un ocioso deporte dialéctico. Sería una filosofía deshu-

manizada. Pero en semejante caso siempre se sobrepondría a la enseñanza teórica la ideología tácita de un pueblo, aunque sus directores espirituales no atinen a sistematizarla.

Si nuestro pueblo, el pueblo argentino, posee una voluntad propia, si tiene conciencia de los valores que afirma, sabrá expresarlos en sus instituciones, en su legislación, en su creación artística y en la faena cotidiana. En el siglo pasado dispusimos de los hombres llamados a interpretar el pensamiento nacional. Y si los tiempos nuevos exigen Nuevas Bases, también se hallará su fórmula.

Constituidos por la evolución histórica en unidad política, dentro de fronteras intangibles, pertenecemos espiritualmente al orbe de la cultura occidental, participamos con los pueblos hispanoamericanos de una tradición común, tendemos a constituirnos en una nación con personalidad propia. ¿Cuál es, pues, nuestra voluntad?

La respuesta no podemos importarla ni solicitarla a título de préstamo. Sin duda, con espíritu abierto, nos hemos de nutrir en la más alta cultura filosófica; pero el pensamiento universal, al pasar por nuestra mente, revestirá su forma específica. Se pondrá el servicio de nuestros valores. Si no fuere así, seríamos un conglomerado cualquiera, no una nación. Felizmente, desde los albores de nuestra emancipación sabemos lo que queremos y lo que no queremos. En el transcurso de un siglo, al despertar nuestra conciencia colectiva, hemos trasmutado muchos valores; los trasmutaremos aún, pero el ideal constante para el pueblo argentino es el concepto de la libertad lograda por la acción. ¿Por qué? Porque tal es nuestra soberana voluntad.

1930.

APUNTES FILOSOFICOS

A los compañeros en la lucha redentora.

A D V E R T E N C I A

No escribo para mis colegas. Un esquema sintético como el presente, por demasiado elemental, no puede interesar a los iniciados; carece de volumen y de gravedad. Tampoco mi prosa llana, mechada de argentinismos, puede competir con la jerga magistral.

Deseo tender un puente entre la cátedra y la vida. La filosofía pierde su dignidad si se convierte en un juego malabar de proposiciones abstractas, sin contenido real. Me dirijo a quienes, sin el ocio necesario para ahondar el secreto esotérico de las especulaciones filosóficas, experimentan, sin embargo, una obsesionante inquietud espiritual. ¡Cuántos, abrumados por la tarea obligada, desearían elevar el accidente cotidiano a concepto general, con ánimo de forjarse una cosmovisión consciente! Sé bien cuánta ansia de saber suele quedar insatisfecha o se extravía por no atinar con los medios adecuados. Pero también me consta cómo la contracción y el hábito de la lectura superan las dificultades y disciplinan la inteligencia.

No tengo la pretensión de revelar la Verdad con mayúscula. Plantear problemas no es resolverlos. Ofrezco sólo el ejemplo de una posición rotunda y definida. Dueño es cada cual de juzgarla con su criterio, de aceptar, rechazar o discutirla. Hay otras posiciones tan legítimas y respetables como la mía. La finalidad didáctica no es imponer un dogma; se limita a estimular la capacidad crítica, incitar a la meditación, ampliar el horizonte ideal y no satisfacer sino provocar la curiosidad intelectual. La filosofía no se enseña, se aprende.

La empresa no es del todo fácil. Si bien tengo el deber de expresarme con claridad y precisión, no se me puede obligar a ser ameno, ni a convertir en sencillo un tema arduo. De mi lector exijo un esfuerzo propio, insistencia y persistencia, una colaboración continua con el autor. Recomiendo la lectura lenta. Y si este ensayo logra interesar a alguien, pase luego al estudio de obras fundamentales, hasta llegar en progresión prudente a los grandes maestros; y quienes no experimenten semejante vocación, no se alarmen, pues precisamente este opúsculo enseña que lo importante en la vida no son los teoremas abstractos, sino la constancia y la probidad en la acción.

I

La filosofía —así en singular— no existe. Esta palabra no significa más que amor al saber. Expresa una actitud, un anhelo, un estado de ánimo: el deseo de llevar nuestro conocimiento hasta sus últimos límites. No es, pues, un saber concreto y transmisible sino una actitud espiritual: en ocasiones ésta se puede sugerir y aún encaminar, cuando preexiste una disposición espontánea. Se adquiere así el hábito de dar al pensamiento una dirección determinada, a vincular el caso particular a conceptos generales, a ver en el hecho más común un problema, a empeñar el esfuerzo de la mente en una contienda con lo desconocido, a superar la limitación individual. Y esta tensión espiritual, este afán de saber, es el mejor provecho de los estudios filosóficos. La mera erudición es un peso muerto, como la carga de la acémila.

Si se hace de la filosofía un cuerpo de enseñanzas sistematizadas, se descubre un conjunto de teorías elaboradas al margen del proceso histórico de la humanidad. La filosofía, no sólo en las distintas épocas, cuanto también en sus manifestaciones coetáneas, reviste una amplitud, una forma y un contenido de la más abigarrada diversidad. No es posible comprender esta multiplicidad en una fórmula precisa; toda definición resulta específica; no se refiere a la filosofía en general, sino a una determinada doctrina.

Solamente la historia puede servir de guía. La continuidad de la evolución mantiene cierto nexo entre las fases sucesivas de las creaciones filosóficas. Y eso solamente dentro del horizonte de un ciclo cultural circunscrito. Jamás ha existido una doctrina universal. Aun dentro del ámbito de la cultura de Occidente, que por cierto no es el único, la especulación filosófica presenta un marcado carácter étnico.

Cada generación continúa la obra de sus predecesores pero también la altera y la trasmuta; conserva el viejo término tradicional pero modifica su sentido y su concepto. La palabra *filosofía* acaba por designar el estuche destinado a guardar en todo tiempo la joya más apreciada. Desde luego, no existe la filosofía; existen muchas escuelas y posiciones filosóficas. Son productos del proceso histórico y solamente en su proyección histórica se explican y se coordinan.

En el desarrollo de la cultura europea la especulación, iniciada por la obra genial de los griegos, se extiende a través de veinticinco siglos. Nace cuando el mito religioso empieza a perder su dominio exclusivo, a fin de sustituir las ficciones poéticas de la imaginación por una solución racional de los problemas humanos. Abarcó entonces, y por mucho tiempo, la totalidad del saber teórico, sin distinguir entre el conocimiento empírico y el especulativo, ni entre las nociones reales y las

construcciones formales. En la antigüedad empezaron a separarse algunas disciplinas especializadas —matemáticas, astronomía, derecho— pero la Edad Media, aunque de mala manera, sólo distinguía entre ciencia sagrada y ciencia profana, esto es, entre teología y filosofía. Desde el siglo XVII comienzan a diferenciarse los integrantes del conglomerado filosófico; las ciencias de la naturaleza asumen su autonomía, dividen entre sí la exploración de la realidad objetiva y crean al efecto sus métodos propios. Este acontecimiento, el más importante de la cultura moderna, restringe poco a poco la esfera de la filosofía y la limita, en lo esencial, al estudio de la actividad psíquico-lógica, teoría del conocimiento, psicología, ética, estética, pero le supone la misión de unificar la totalidad del saber en una concepción metafísica, llamada a despejar las últimas incógnitas. Esta soldadura de dos tareas muy distintas aún subsiste; todavía hay quienes identifican la filosofía con la metafísica, el examen de una realidad empírica, subjetiva u objetiva, con la ilación aventurada de una realidad que no nos es dada en experiencia alguna. Convendría distinguir lo uno de lo otro. La diferencia no es baladí. Como la filosofía se apartó de la teología y como las ciencias exactas se separaron de la filosofía, convendría desligarla también de la metafísica. Así se deslindarían tres dominios bien circunscritos: la ciencia, la filosofía y la metafísica. Por fin terminaría una confusión explicable por su génesis histórica, pero reñida con el estado actual de las cosas. Habrá ocasión más adelante de volver sobre este tema. Entretanto tropezamos aquí, en la definición misma de la filosofía, con la imprecisión y la vaguedad de los términos.

II

Términos son las voces que, como expresiones técnicas, se emplean con un significado convenido en las obras de filosofía. Para expresarse, la reflexión filosófica se vale de palabras. De la lengua vernácula selecciona ciertos vocablos o los inventa adrede, para emplearlos en una acepción propia. La terminología constituye un léxico específico y en casos extremos una jerga gremial. El conocimiento de estos términos se ha de adquirir, aún a riesgo de hallar tras de los más oscuros o enigmáticos una simpleza verbal. Son imprescindibles e inevitables; no siempre se les puede reemplazar por un circunloquio. De su empleo correcto dependen la claridad, la eficacia y el enlace lógico de la exposición.

Una gran parte de las polémicas filosóficas son grescas verbales, son meras disquisiciones terminológicas. Muchas veces la novedad de una doctrina se reduce a una modificación de la terminología; ideas antiquísimas se expresan con otras palabras. Los grandes filósofos se forjan una terminología; los filósofos pequeños la embrollan. Es que los términos rara vez son unívocos. Siempre comprenden acepciones y

matices múltiples, difíciles de deslindar; luego se emplean ya en su sentido literal, ya como metáfora. He aquí un caso: el término *intuición* se aplica unas veces a lo evidente en el sentido sensible, otras a la evidencia figurada de una visión poética o mística. Muchos términos soportan el lastre de una larga historia; en el transcurso de los siglos persisten, pero su significado primitivo se corrompe y al fin representan un concepto muy distinto y aun contradictorio. Véase la palabra *realismo*; el Diccionario de la Academia sólo registra el sentido anticuado; en la actualidad se la emplea en sentido opuesto. La diversidad de las lenguas contribuye también a equívocos, pues ninguna traducción puede dar una versión exacta. Hegel utiliza como un concepto fundamental el verbo *aufheben*, en el cual coincide el sentido de los verbos castellanos *levantar*, *suprimir* y *conservar*. El término técnico que en filosofía debiera ser lo más preciso, es, por el contrario, siempre ambiguo. De ahí tanto malentendido y para el principiante una dificultad enorme.

Semejante vicio nunca se ha desconocido, y las tentativas de subsanarlo no han faltado. Pero es irremediable. Mientras el proceso histórico no cristalice en formas definitivas, tampoco la filosofía hallará una terminología definitiva. En tanto la cultura humana y, desde luego, la evolución de sus ideas inmanentes, sea un impulso dinámico, un proceso vivo, cada época ha de crear su concepción filosófica, y con ella su expresión idiomática. El remedio precario para mantener la continuidad y la universalidad del pensamiento especulativo es la definición.

III

La definición es la tentativa de fijar y delimitar el sentido propio de un término. Todo término de significación fluctuante debe previamente definirse. Los autores suelen descuidar esta regla; emplean los términos como expresiones sobreentendidas, sin darse cuenta de su vaguedad. Sólo del contexto y con trabajo se desprende la intención que los mueve.

Mucho se ha divagado sobre la definición de la definición. De hecho se reduce a explicar un término desconocido por otro conocido. Los dos términos empleados se vinculan entre sí por el principio lógico de la identidad como una ecuación algebraica: $A = A$. La cátedra, es cierto, distingue definiciones nominales y reales, formales y materiales. Estos distingos son ficticios.

Doctrinas que suponen la posibilidad de definiciones reales califican a los nominales con un término despectivo; las llaman tautologías, esto es, repetición. En realidad, todas las definiciones son tautologías: todas son nominales. *Verbi gratia*: «materia es la sustancia extensa»; «causa es el antecedente necesario de un hecho». En estas definiciones el segundo término equivale al primero; podrían invertirse sin dejar de

ser exactas: «La sustancia extensa se llama materia»; «el antecedente necesario de un hecho se llama causa.» El valor didáctico de semejantes binomios puede ser de la mayor importancia; la enseñanza no puede dejar de usarlos, la exposición oral o escrita los exige de continuo. Pero la definición, supongamos perfecta, de un vocablo, no adelanta nada sobre la naturaleza intrínseca de las cosas.

Frases como ésta: «Los peces son vertebrados» no se pueden invertir, pero tampoco son definiciones. No obstante, la Escuela pretende a veces pasarlas por tales. Habla de referir la especie al género y queda muy satisfecha. Hay que guardarse de éstos y otros artilugios.

Ocurre, empero, algo más paradójal. La definición de un término ignorado por otro sabido es un acto lícito. Pero en filosofía con frecuencia se define lo desconocido por lo desconocido. «Llamo substancia a lo que es causa de sí mismo». Aquí el verbalismo se exhibe en todo su esplendor. Y es que mientras nos ocupemos de términos y de definiciones no salimos del dominio de las palabras; confundimos el vehículo de la trasmisión verbal con los hechos.

IV

El hecho no se define, se percibe. Pocos términos nos son tan familiares. Con cuánta frecuencia y aún con cuánto énfasis no invocamos el hecho. Sin embargo, es fácil poner en aprietos al más ladino preguntándole qué quiere decir. *Hecho* es aquello que se nos presenta aquí y ahora, en un lugar y en un momento determinado, es decir, condicionado por las nociones de espacio y tiempo. Siempre es singular; es único. Dos hechos no caben en un mismo sitio e instante. Luego cada hecho es distinto de otro.

Estar en el espacio o en el tiempo se llama existir. A los hechos no les atribuimos existencia; la poseen. El hecho no se discute, se comprueba; no necesita que nosotros lo afirmemos, ni nos es posible negarlo. Es implacable; no importa que plazca o desagrade. Existe, ni más ni menos.

Cuando los hechos existen en el espacio los llamamos cuerpos. Otros existen en el tiempo: éstos son hechos psíquicos, estados de ánimo individuales o colectivos. Los hechos actuales constituyen nuestra propia existencia y el ámbito en el cual vivimos y actuamos. Los hechos transcurridos constituyen los elementos de la biografía o de la historia. Los hechos actuales los intuimos; cuando son cuerpos, por intermedio de los sentidos; cuando son estados de ánimo, por percepción inmediata. Esta capacidad de darnos cuenta de los hechos espaciales y temporales la designamos con el término intuición. Se intuye lo sensible. Desgraciadamente el término intuición se usa también en una acepción figurada y se aplica a la visión ideal. Se habla entonces de intuiciones intelectuales, poéticas o místicas. Estos son procesos mentales

muy distintos y al equipararlos a la intuición propiamente dicha se da lugar a ambigüedades deplorables. En realidad no se intuye sino lo existente, es decir, lo espacial y lo temporal.

Al hecho le atribuimos unidad y estabilidad y lo aislamos de su contorno. La unidad del hecho es relativa. Un rebaño es una unidad y cada res también. En la jerga militar a un cuerpo de ejército se le llama indistintamente unidad o división. Un libro es un hecho, cada hoja, cada letra, cada punto también. Luego el libro forma parte de una obra en varios volúmenes, éstos de una biblioteca, ésta de un instituto, etcétera. Todo hecho, de consiguiente, a pesar de su unidad, consta de unidades e integra a su vez una unidad superior. Por último, la totalidad de los hechos constituye una unidad total, la *Realidad*, que abarca cuanto se extiende en el espacio y se desenvuelve en el tiempo. Las ciencias experimentales han supuesto en sus respectivos dominios la existencia de unidades elementales: el átomo para la materia inorgánica, la célula para los organismos, la sensación para los actos psíquicos. La investigación científica ha debido abandonar estas hipótesis. No conocemos ninguna unidad empírica. Todas las unidades son complejas.

La estabilidad del hecho es una ficción. Los hechos nacen y perecen en un devenir continuo. Se eslabonan sin reposo uno tras otro en el tiempo. Todos ellos participan de un proceso universal en el cual aparecen y desaparecen. Su estabilidad es la de un torrente.

El aislamiento y delimitación del hecho es artificioso. No existen hechos aislados. Todos integran en conflicto recíproco un conjunto de hechos coexistentes, y un nexo liga al precedente y al consecuente. Aunque los pensemos separados, no hemos roto sus vínculos reales.

La unificación, la estabilización y la distinción son operaciones mentales con las cuales iniciamos el conocimiento del mundo real. Mediante estos recursos ponemos un primer ordenamiento en el cúmulo de las sensaciones intuídas. Luego enumeramos y denominamos los hechos particulares. Pero ante la multiplicidad inagotable de los casos singulares esta tarea fracasa. Pues bien, para dominar este caos, para ordenar este caudal desbordante, disponemos de un instrumento eximio que es el concepto.

V

El concepto es una denominación común, aplicable a un número indefinido de hechos semejantes, sucesivos o coexistentes. En realidad no existen dos hechos idénticos. En un bosque no hay dos hojas iguales; sin embargo, las designamos con el mismo nombre. Esto es posible porque abstraemos de un grupo de hechos uno o más atributos comunes: un mamífero, un ave y un pez son seres bien distintos, pero el concepto vertebrados los abarca a todos.

Las palabras en general expresan conceptos; sólo los nombres pro-

pios designan hechos singulares. Pedro, Sarmiento, Aconcagua, son entidades individuales de existencia real. Hombre, cerro, son vocablos que designan indistintamente una multiplicidad de hechos análogos. Para distinguirlos es preciso agregar una nota individual. En rigor se debería separar el concepto de la palabra, lo significado del signo. A causa de la unión tan estrecha entre ambos, poco reparamos en esta dualidad. Acaso acabamos por tomar cualquier verbalismo por un concepto. El concepto es una operación mental, la palabra sólo su enunciado. Pero como no podemos transmitir directamente nuestro pensamiento, nos hemos de valer por fuerza de un vehículo, muchas veces deficiente. Cae ya en los dominios del arte hallar la expresión adecuada.

También, y con mucha cautela, hemos de evitar la confusión del concepto con el hecho. Sin duda los conceptos se derivan de los hechos, pero por abstracción mental; luego ya no son el hecho mismo, al cual hemos despojado de sus características peculiares. La plenitud de la realidad se halla en el hecho; el concepto sólo recoge una parte a veces mínima. El hecho posee una existencia real en el espacio o en el tiempo; el concepto sólo existe cuando lo pensamos. Al hecho lo intuimos; al concepto lo concebimos. En el lenguaje familiar a cada instante olvidamos este distingo fundamental. El hábito nos hace tomar los conceptos por hechos. Pocos al decir *árbol* se percatan que semejante objeto no existe, que es una abstracción. ¿Habría, entonces, un pino, un roble, una palmera? Tampoco, pues éstos ya son nombres genéricos. Si quiero individualizar un árbol real, he de decir: el pino de San Lorenzo, el roble de Guernica, la primera palmera de la avenida.

La naturaleza propia del concepto ha de resaltar más, si se intensifica la abstracción y se lleva a su último límite. En esa operación se desvanecen uno tras otro, los atributos reales hasta que por fin queda uno solo, el más amplio pero también el más pobre. Véase esta serie: caballo, equino, cuadrúpedo, mamífero, vertebrado, animal, organismo, vida, existencia, ser. El concepto *Ser* es el último posible; más allá está la nada. En cada concepto superior merma el contenido real; en el último se aproxima a cero. Si estas abstracciones graduales en lugar de ser un proceso mental fueran un despojo real, poco quedaría de la víctima del experimento. La víctima, por cierto, es la realidad sensible en manos de la especulación teórica.

El concepto, al incluir en su término un conjunto de hechos singulares, excluye otros. De ahí que no podamos pensar un concepto sin su opuesto. Si decimos vertebrados, apartamos los invertebrados. Estos dualismos fluyen de la estructura lógica de nuestra mente, obligada a concebir siempre mellizos *porque las abstracciones por fuerza se polarizan en dos términos opuestos*. Al crear un concepto surge espontáneamente el contrario; a la afirmación se opone la negación. En torno de los conceptos opuestos de alta abstracción ha girado la más alambi-

cada divagación filosófica. Los problemas más arduos se refieren a dualismos como Espiritu y Materia, Bien y Mal, Libertad y Necesidad, Absoluto y Relativo, Universal y Concreto, Ser y Nada, Sujeto y Objeto, Creador y Creación.

En todos estos casos se trata de un problema falso. Lo que de hecho está unido lo separamos mentalmente y nos imaginamos haber realizado una división real. En posesión de los fragmentos, nos afligimos luego por no poderlos reunir de nuevo. Así se plantean antinomias sin solución posible con términos que se excluyen mentalmente. La reflexión crítica enseña que estas dificultades aparentes nos las hemos creado nosotros mismos. Pero, así como se corrigen las ilusiones de los sentidos, es necesario corregir estos yerros ingenuos del raciocinio. Los dualismos son modos del conocer y no del ser. En términos de la Escuela: son dualismos gnoseológicos y no ontológicos.

Si de la naturaleza empírica del hombre, una y compleja, abstraemos por una parte el concepto de materia, esto es, de lo extenso, y por otra el de espíritu, esto es, de lo pensante, y luego olvidamos que no se trata de dos hechos sino de dos conceptos abstractos, nos enredamos en los devaneos más intrincados. ¿Existen dos sustancias? ¿En ese caso, cómo actúa una sobre la otra? ¿Existe una sola? ¿En este caso, cuál engendra a la otra? Semejantes problemas postizos fueron la gran preocupación de la metafísica prekantiana, y, aunque en forma más sutil, todavía resurgen de vez en cuando. El ayuntamiento de dos abstracciones es tan ficticio —o tan verdadero— como si un poeta imaginara el connubio de dos entidades fabulosas.

El concepto, en su origen, próximo o remoto, siempre arranca de hechos intuídos. Por eso al surgir en nuestra mente lo acompaña una representación intuitiva más o menos clara o borrosa. Cuando los conceptos se abstraen de hechos espaciales, su representación conserva siempre un dejo corpóreo. Cuando el punto de partida son hechos psíquicos, la representación tiende a desvanecerse. Compárese la representación mental de estos tres conceptos: *montaña*, *memoria*, *orden*. Se notará una graduación evidente: el primero y el segundo dan lugar a una representación viva, si bien de matiz distinto. El tercero carece casi de representación, aunque, por ser de algo que ha de ser por fuerza o espacial o temporal, subsiste un residuo intuitivo. Pero la abstracción puede llevarse mucho más adelante; si le llega a faltar el apoyo de las nociones de espacio y tiempo, obtenemos conceptos que aún se pueden pensar y enunciar, pero sin intuición alguna.

En este caso se hallan muchos conceptos negativos, como ser infinito, inconmensurabilidad, inconsciente, incondicionado, etcétera. Fácilmente se colige cuán aleatorio ha de ser el empleo de conceptos sin contenido positivo, aun más insidiosas cuando la forma verbal no denuncia abiertamente la negación; v. gr.: Absoluto = lo incondicionado. Atomo = lo indivisible. Según una vieja regla lógica, de dos premisas

negativas no se concluye nada. Quienes la repiten, muchas veces no la respetan. Estas observaciones no alcanzan a los conceptos si a pesar de su forma negativa poseen un contenido empírico como, por ejemplo, invertebrados, inmaterial, no-yo.

En general los conceptos pueden pensarse o dejarse de lado; los hay, empero, que una coerción lógica obliga a pensar en todos los casos. Son conceptos necesarios. Por este carácter se distinguen de las abstracciones comunes, que Croce, con expresión despectiva, califica de pseudo-conceptos. En efecto, los conceptos al parecer necesarios ocupan un sitio importante en la historia de la metafísica. Los filósofos, asimismo, nunca han podido ponerse de acuerdo sobre la índole y el número de estos conceptos fundamentales. En su célebre tabla de las categorías, Kant registra una docena justa. Se les ha interpretado como ideas innatas, nociones *a priori*, formas previas del pensar y también como atavismos biológicos. Para unos son la expresión de entidades trascendentes o inmanentes, para otros, simples términos.

La tradición los llama conceptos universales; los más importantes son los de substancia y causa. Basta una corta reflexión para darse cuenta por qué se les llama universales: nada, a riesgo de caer en el nihilismo, podemos pensar sin referirlo a un algo que es o a un antecedente. Pero esta universalidad es sólo un rasgo del conocimiento humano; el proceso lógico exige una razón suficiente. Cuando la desconocemos la inventamos, o, por lo menos, una palabra que la simule.

Los conceptos universales, fecundos cuando se aplican al caso concreto, exhiben muy luego su vacuidad cuando los tomamos por factores reales, independientes del proceso lógico. El principio de la causalidad nos obliga a forjar una cadena sin fin, cuyo primer eslabón no es posible alcanzar, salvo que nos conformemos con la paradoja de una causa sin causa. El concepto de la sustancia se confunde con el concepto del nudo Ser sin atributos; equivale a la nada, pues; ya sabían los escolásticos que no puede concebirse la sustancia sin atributos. La razón, al emplear estos conceptos, depurados de todo contenido empírico, zozobra en antinomias y absurdos.

En realidad estos conceptos no derivan precisamente de hechos singulares sino de relaciones constantes entre los hechos mismos, expresan la coexistencia y la sucesión, los nexos espaciales y temporales que establecen una interdependencia entre la totalidad de lo existente. Por eso se ha podido reducir todas las categorías al concepto de *relación*, pero por eso mismo este concepto no tiene sentido fuera de la realidad tempo-espacial. *Pensar, en efecto, no es más que establecer relaciones.* A esta gran función sirven con eficacia los conceptos, los universales y los otros; con ellos se ordena el conocimiento de los hechos singulares en sistemas racionales, a condición de mantener siempre el contacto con el hecho. El atributo de la realidad sólo lo da la intuición. Según Kant, *todo concepto sin contenido intuitivo es vacío.*

El conocimiento organizado por medio de conceptos no puede dar sino un esquema de la realidad; nunca una visión exacta de la realidad misma. También los sistemas son abstracciones. Pero el concepto es el único instrumento del cual disponemos para obtener una noción adecuada del saber empírico. *Sólo la síntesis de la intuición y del concepto constituye la experiencia.*

VI

La experiencia es el conocimiento fragmentario de un fragmento de la realidad. Siempre trunca, no es nunca un conocimiento definitivo. La experiencia en todo momento se amplía, se ahonda, se rectifica. El segmento conocido de la realidad, a su vez, varía en extensión. ¿No es, entonces, la experiencia un trasunto de la realidad? Un trasunto, sí, pero deficiente y limitado. Esto es tan cierto para la experiencia individual como para la experiencia acumulada que las gentes se comunican y las generaciones se transmiten. Su carácter precario es evidente. Cada nueva experiencia importa, a la vez, un conocimiento nuevo y un problema nuevo.

La realidad será lo que fuere; la conocemos sólo en la medida de nuestra situación individual dentro de las limitaciones comunes a toda la especie. La intuición sensible nos da los materiales del conocimiento, los conceptos nos sirven para coordinarlos y el producto es para el hombre la imagen de la realidad. La experiencia dependerá, pues, del caudal de hechos intuídos y del acierto de los conceptos empleados. Habrá, desde luego, necesidad de un esfuerzo continuo para mejorar la imagen de la realidad. Lo grave es que jamás podemos comparar esta copia con el original, porque entre éste y su reflejo mental siempre vuelve a interponerse la complicada trama de nuestra capacidad cognoscitiva, de la cual no es posible prescindir sin renunciar a conocer.

Según una clásica definición, la Verdad es la concordancia de la representación mental con su objeto. Lástima que jamás podamos verificar esta concordancia. La inclinación espontánea a identificar la imagen de las cosas con la cosa en sí se llama realismo ingenuo. Para la reflexión filosófica es preciso abandonar este estado de inocencia y darse cuenta de que la experiencia es un proceso mental.

Desde luego pudo decir Schopenhauer «el mundo es mi representación». No se le puede desmentir: el único mundo conocido es el representado en la conciencia. ¿Pero nos atreveríamos a invertir la frase y decir «mi representación es el mundo»? Eso importaría negar la existencia de una realidad extraña; la reduciría en última instancia a una actividad de la conciencia individual. Semejante conclusión, conocida por solipsismo, es de un rigor lógico indiscutible, pero esto no es prueba de su verdad: demuestra solamente cómo la lógica desquiciada, entregada a su impulso abstracto, desvinculada de la intuición sensible, re-

mata en el absurdo. Nadie ha de creerse el único ser existente, ocupado en soñar un mundo abigarrado con todos sus dolores y conflictos. Precisamente el análisis de la experiencia nos enseña otra cosa: la desdobra en interna y externa. Los estados de ánimo, la actividad propia, el mundo interior se opone a un mundo exterior al cual atribuimos tanta realidad como la existencia propia. Pero esta convicción no reposa sobre una base lógica. Es una evidencia primaria, una afirmación axiomática. Ninguna sutileza dialéctica puede destruirla. La lógica acabaría por convertir a nuestros semejantes en fantasmas irreales. La relación entre la experiencia y la realidad es un problema serio que cae fuera de los dominios de la experiencia.

Por muchos motivos se impone el carácter restringido de la experiencia. No obstante, es el conocimiento más cierto, el único que puede ser transmitido y comprobado. Esta ventaja se funda en los datos proporcionados por la intuición sensible, es decir, en hechos actualizados en el espacio y el tiempo. Un saber de otro orden ya no es experiencia. La noción de espacio y de tiempo es, pues, a la vez, la condición de la experiencia y su límite. Ahora no podemos menos de preguntar: ¿Qué son el espacio y el tiempo? Pregunta inoportuna; no atinamos con la respuesta a pesar de que se trata de la noción más trivial y de que vivimos en el espacio y en el tiempo.

VII

El espacio es el medio de la coexistencia; el tiempo el medio de la sucesión. Definiciones pobres. Si hay quien carezca de las nociones de espacio y tiempo, estas fórmulas no se las darán. Pero tampoco hacen falta para entendernos.

Caben dos posibilidades. O el espacio y el tiempo son aspectos de la realidad, independientes de su representación, o son formas inherentes a la estructura de la mente humana. O son modos del ser, o modos del conocer. El dilema parece lógico y forzoso: ¿quién sabe si sus dos tenazas encierran de veras la realidad misma? Alguna duda resta: posiblemente se trata de uno de esos dualismos inevitables cuando el raciocinio trasciende los límites de la comprobación empírica.

Atribuir al espacio y al tiempo una realidad propia lleva a conclusiones absurdas. Obliga a admitir un espacio infinito o un espacio limitado, uno y otro incomprensibles. En el caso del tiempo o le suponemos un comienzo o se lo negamos; también una antinomia insoluble.

Más plausible sea quizá la segunda suposición: el espacio y el tiempo son meras formas de la representación mental. No son conceptos abstraídos, porque la coexistencia o la sucesión ya presuponen el espacio y el tiempo; son formas de la actividad psíquica para realizar la intuición concreta. Mentalmente se puede dar por no existente todo

el universo, pero no suprimir la representación del espacio y del tiempo, ligada a nuestra propia existencia. ¿Son, pues, formas obligadas del proceso mental? En tal caso se compromete el concepto de la realidad que habíamos definido por su extensión en el espacio y su desarrollo en el tiempo. Porque si espacio y tiempo son el molde ideal en el cual captamos la realidad, se abre un abismo entre su representación aparente y la realidad misma, corremos de nuevo el peligro de caer en el solipsismo, o de admitir una realidad que no sea ni espacial ni temporal. La realidad empírica sería un fenómeno semejante al arco iris que flotara sobre una catarata invisible. Tocamos los límites del conocimiento empírico. Sin ahondar por ahora el tema, advertimos bien *cuán problemática se vuelve la imagen ingenua de la realidad.*

Pero al fin, ¿quién plantea este problema? ¿Por qué distinguimos entre la realidad misma y el conocimiento de la realidad? Sencillamente porque la reflexión desdobra la realidad y opone el objeto al sujeto.

VIII

El sujeto es el ente consciente que se atribuye una existencia autónoma y la distingue de la existencia extraña. Es el Yo opuesto al No-yo, es decir, al objeto. Por este dualismo una reflexión primaria nos aísla en individuos, nos desconecta del proceso universal y nos constituye en una unidad concreta frente al mundo objetivo.

Una segunda reflexión revela lo erróneo de la primera. El sujeto y el objeto sólo se conciben en función recíproca: no pueden existir el uno sin el otro. Si se desvanece uno de los términos de la dualidad, también desaparece el otro. De consiguiente, el sujeto aislado no existe; es preciso considerarlo, no frente, sino dentro del proceso real.

Sabe, sin embargo, una tercera reflexión. El sujeto, por cierto, forma parte del universo, pero este universo sólo existe en su mente. El sería la parte y el todo.

Los eslabones de la disquisición lógica no se interrumpen aquí, pero ya se advierte hacia dónde se encamina este manipuleo de conceptos abstractos. La relación de lo concreto con lo universal, del individuo con la totalidad, implica, en efecto, problemas graves. Al menor descuido, acabaremos por dudar de nuestra propia existencia, que es, al fin, dentro de lo problemático, la convicción más firme. El axioma cartesiano es inmovible: pienso luego existo.

Veamos cómo se presentan las cosas en el terreno más modesto de la experiencia. En lugar del sujeto pongamos: individuo humano; en lugar del concepto exangüe, la realidad tempo-espacial en la plenitud de sus manifestaciones. De inmediato descubrimos que el supuesto sujeto del conocimiento es inseparable del sujeto que siente, que quiere y que actúa; del sujeto que es una conjunción de actividades físicas y psíquicas. Con la totalidad de sus funciones se opone, como individuo real,

a su contorno. En el hombre singular, no en los conceptos abstractos, intuimos el venero inagotable de los hechos empíricos. Así lo hallamos como una conciencia en la cual repercuten, desde la tierra hasta los astros, todos los embates del mundo físico, sobre la cual pesa la herencia de innumerables generaciones, librada al perpetuo contacto y conflicto con sus semejantes. Esa misma conciencia recoge los impulsos orgánicos, se estremece movida por emociones y pasiones, experimenta el dolor y la dicha, teme, espera, ama y odia. Más aún: *luego interviene en el mundo extraño con la acción eficaz.*

En la emoción intensa como en la acción concentrada, desaparece la noción de la dualidad fundamental; pero la reflexión la restablece sin cesar. El proceso psíquico, apenas se fija en él la atención, se polariza en la conciencia del Yo y del No-yo. Se justifica, pues, la creación del dualismo sujeto-objeto; ambos conceptos aparecen saturados de contenido real. Simulan ser dos entidades empíricas cuyas características es fácil distinguir. El objeto ocupa espacio, el sujeto sólo se desenvuelve en el tiempo; del objeto tenemos un conocimiento mediato por los sentidos, del sujeto un conocimiento inmediato. El drama de la vida surge de las peripecias de este antagonismo. No conviene perderse en el problema insondable de la conciliación abstracta del sujeto y del objeto. Del conflicto surge la realidad vivida. La conciliación es la muerte. La autonomía relativa del hombre y la sujeción relativa del mismo, dos hechos empíricos, innegables, se desenvuelven en función recíproca si bien variable, pues el dominio del hombre sobre su medio acrece con su saber. Nos referimos, naturalmente, al hombre histórico, no a un ente fingido.

Colocada la investigación en este plano empírico, alcanza relieve y vida, porque el estudio del hombre real es de un interés máximo para el hombre. Pero, no lo olvidemos, la experiencia, siempre exigua, es un conocimiento fragmentario. Sea por nuestra ignorancia, sea por la naturaleza de los problemas, para ciertas interrogaciones falta la respuesta. La experiencia misma provoca el deseo de superarla. Puede esta situación pasar inadvertida cuando en el bregar de la existencia acosan tareas apremiantes. Conforme al hombre le es dada una hora de solaz reflexivo, acuden a su mente preguntas tan ociosas como ansiosas. No las podrá evitar, ni ha de renunciar a examinarlas. ¿De dónde vengo? ¿Adónde voy? ¿Qué he de hacer?

El hombre así hostigado —supongámosle un remoto antepasado— acudirá sin darse cuenta de ello a una maravillosa capacidad: la imaginación. Allá donde el nexo de las cosas ofrece un hueco, donde su experiencia le abandona, donde la razón no logra atar los cabos, donde tropieza con un enigma, imagina por su propia autoridad un hecho fingido o una relación supuesta; creará un complemento a su saber. Esto es una hipótesis.

IX

La hipótesis es un hecho imaginado que no está dado en la experiencia. El término griego en nuestro idioma equivale a *suposición*. Libre es el vuelo de la imaginación; ninguna valla la detiene. Al parecer. En realidad, está sujeta de una manera muy estrecha. Puede la imaginación magnificar, empequeñecer, sutilizar o alterar las cosas; puede combinar a su albedrío ocurrencias contradictorias, pero aun en sus creaciones más fabulosas se nutre de elementos conocidos, derivados de la realidad. Ni lo absurdo escapa a esta regla. Mucho más se restringe el campo de la imaginación si trata de concebir una hipótesis.

Porque la hipótesis no es una mera creación de la fantasía sin finalidad pragmática. Ha de ser una creación racional. Se la postula para suplir nuestra ignorancia en el caso de un problema concreto; está condicionada por el material ya conocido y por las categorías lógicas. Sólo así se justifica y adquiere consistencia. Por otra parte, no ha de contradecir hechos experimentados y siempre queda sujeta a una comprobación ulterior. Desde luego la hipótesis no ha de salvar los límites de toda experiencia posible o sea los límites de la realidad tempo-espacial.

Si bien los conceptos hipotéticos se refieren a algo irreal, casi positivo, son un elementos imprescindible de la sistematización específica. A menudo reducen a un factor común datos aislados o dispersos. En ocasiones se emplean como un instrumento de trabajo en la investigación de hechos nuevos o de relaciones desconocidas. Actúan también como guía de la labor mental, estimulan la reflexión y aclaran la visión intelectual. Su eficacia técnica o teórica puede ser decisiva. Con todo, la vida de las suposiciones es precaria. Se las utiliza mientras sirven; se las reemplaza por una noción más acertada cuando se logra mayor experiencia. Si un solo hecho nuevo las desautoriza, es suficiente para desecharlas. Tarde o temprano este hecho suele sobrevenir. Por mucho tiempo puede persistir una hipótesis feliz; al fin llega la hora de sustituirla por otra más adecuada. En el desenvolvimiento histórico de las ciencias esta mutación se observa de continuo.

Ciencia y experiencia —lo veremos más adelante— no es lo mismo. *La ciencia es la experiencia objetiva, integrada por hipótesis*. De ahí la necesidad de renovar sin cesar todas las ciencias y teorías, porque la experiencia crece y las hipótesis nacen y perecen. Esta circunstancia se olvida con harta frecuencia. Hipótesis muy plausibles o sustentadas por una validez secular, llegan a arraigar de tal modo que se las toma por hechos reales. Los mismos hombres de ciencia suelen contribuir a este error al no distinguir con precisión el dato empírico y el agregado supuesto. En general una generación cree en las hipótesis vigentes; la siguiente las reemplaza. Entretanto no es fácil desalojarlas de las cátedras donde vegetan tenaces. Ejemplo clásico,

pero no excepcional, es la teoría del éter cósmico, cuya comprobación empírica ha fracasado.

Cuando la imaginación atropella con el valladar tempo-espacial, cuando se solaza más allá de toda experiencia posible o cuando pretende dar a sus creaciones el carácter de entidades reales, ya no se trata de una hipótesis sino de una hipóstasis.

X

La hipóstasis es la creación de entidades extrañas a la realidad tempo-espacial. No puede ser jamás objeto de una experiencia y su afirmación es un acto de fe. El concepto que se hipostasía es naturalmente un concepto sin contenido intuitivo, pero no arbitrario. Algún antecedente lógico ha de tener. Los filósofos por eso hablan de un mundo inteligible opuesto al mundo sensible y aun discuten cuál de ambos es más verdadero. El mundo inteligible lo capta exclusivamente la razón pura y se afianza en conclusiones lógicas. Pero ese mundo no está poblado por hijos genuinos del intelecto; la imaginación poética contribuye a engendrarlos y sólo la fe les presta vida y ser. Sin la fe, toda hipóstasis es una abstracción vacía, cuando no un absurdo.

La fe es un hecho psíquico del mayor interés. Su mejor y más simple definición es la del catecismo: creer lo que no vemos. Corresponde al análisis psicológico desentrañar los elementos complejos que concurren en un acto de fe; asunto grave, pues este fenómeno desempeña un rol preponderante en la vida del hombre. Aun el más escéptico, el más descreído, en un examen de conciencia la hallará manifiesta.

Ignorante o sabio, no ha de haber ningún hombre que se sustraiga a su imperio. Y si quiere expresar su fe acudirá a una hipóstasis. El motivo es, como en el caso de la hipótesis, el carácter fragmentario del conocimiento. Si la experiencia satisficiera el anhelo de la razón suficiente, si nos diera el por qué de la existencia del mundo y de la nuestra, si en lugar de un conocimiento acabado no nos planteara un problema, seguramente no buscaríamos fuera de ella una solución. Asimismo, si el fruto del raciocinio en último término fuera un mero concepto abstracto, tampoco nos sentiríamos satisfechos. Es menester que ese concepto represente algo real, existente, efectivo. Una coerción lógica obliga a referir lo relativo y contingente a un principio absoluto. ¿Por qué semejante verbalismo? Se impone identificarlo con el Ser. *Pero dotar a un concepto de existencia ya no es una operación lógica.* Este milagro sólo lo realiza la fe. Esa fe no proporciona un conocimiento, pero sí una convicción personal. A la más exaltada, a la misma visión mística, se puede oponer una fe distinta, o simplemente, sin afirmar nada, la duda del escepticismo. La prueba de la intuición sensible no cabe y es fácil refutar una sutileza lógica con otra sutileza. También

la fe puede flaquear o extinguirse, pero mientras impere, dentro del dominio accidental que ocupe en la conciencia, es el pináculo obligado de toda cosmovisión. Afirmar el Ser como sustancia pura es, empero, el mínimo de la fe. Es preciso darle atributos, suponerle la causa primera del proceso real, establecer sus relaciones con la vida humana, encomendarle tanto nuestras tribulaciones como nuestras esperanzas. De la hipóstasis hay que pasar al mito.

XI

El mito es, al margen de la experiencia, una concepción compleja a la cual durante una época y en una agrupación determinada se le ha prestado fe. Se caracteriza por ser una creación histórica que el consenso de una colectividad acepta como cierta. El mito desde los tiempos prehistóricos acompaña la evolución de la cultura humana. Nace, se transforma, se complica, prolifera, muere y es reemplazado, pero no falta jamás. Cada época ostenta sus mitos propios; todo grupo posee los suyos; una cultura sin mitos todavía no ha existido. Ellos sirvieron para poner un asomo de orden y de unidad en la cosmovisión del hombre primitivo y hasta el día de hoy desempeñan función tan necesaria. A su manera, con criterio infantil o senil, en formas múltiples y variadas, interpretan ya el secreto de la naturaleza, ya el enigma de la conciencia, el mundo exterior y el interior. Es el mito en el hombre algo tan primario como el hambre, algo tan propio como la palabra. Si nuestros lejanos antepasados dejaron el rastro de su visión estética en las pinturas rupestres, bien podemos imaginar cómo un vate troglodita sugirió el primer mito en la mente ingenua de su tribu. De sus oyentes hizo creyentes. Sobre la obscura brega de la bestia humana el mito puso el pálido fulgor de la poesía. De entonces acá, frondoso ha sido el desarrollo de los mitos. No se concibe ni se comprende la historia de la humanidad sin su presencia constante. El descubrimiento del fuego determinó las formas de la vida material, la invención del mito ha regido el despliegue de la vida ideal.

En la creación del mito se asocian el dato empírico que le sirve de punto de arranque, el concepto general o universal en que se apoya, la hipótesis que lo justifica y la hipóstasis que lo sanciona. Todas las actividades de la mente, en proporción variable, concurren a formarlo. Al impulso de atavismos e instintos aborígenes, la intuición sensible, la reflexión lógica, la fantasía y la fe, realizan una síntesis, de acuerdo con las disposiciones colectivas de un grupo étnico. Toca a la psicología analizar este proceso íntimo, a la historia referir el mito concreto y a la filosofía apreciarlo.

Si fuese necesario demostrar que en el proceso histórico, a la par de los agentes materiales actúan fuerzas ideales, bastaría recor-

dar la influencia imponderable del mito. Para bien y para mal. El mito común es el vínculo espiritual de las agrupaciones humanas, mucho más eficaz que la coerción material. La fe en un mismo mito hermana a los hombres; en toda enseñanza tremola el símbolo de un mito; por él se lucha y se muere; en él se inspiran el heroísmo y la ferocidad, la abnegación y el interés. La importancia histórica de un mito depende de la fe y del número de sus adeptos, no de su contenido. Bien puede ser absurdo, pues únicamente los mitos de los otros son fábulas elevadas a dogmas.

La suerte de los mitos se subordina al grado de la cultura adquirida. Al crecer el caudal de los conocimientos positivos en el dominio de la experiencia, cede el embeleso del mito. Pero aun en su esfera propia, de la cual no cabe desalojarlo, tiende a revestir formas más adecuadas. Este proceso de trasmutación, corolario del proceso histórico, suele ser lento y tardío. Es hasta parcial; las distintas capas sociales no obedecen a un mismo ritmo. A veces los mitos se sobreviven. Las masas los mantienen con tenacidad cuando una minoría ya ha perdido la antigua fe. El cúmulo de las supersticiones populares no son sino residuos de creencias antiguas. También los mitos del pasado, tácitamente desahuciados, persisten a veces por imposición de intereses creados. Se les rodea entonces de un respeto convencional o fingido. Al fin, al hombre le es fácil creer cuanto le conviene.

No requiere gran esfuerzo descalificar un mito, cuando riñe con la experiencia o se pueden señalar las contingencias históricas de su génesis. La dificultad está en desarraigarlo de hecho, porque la fe se concilia muy bien con lo absurdo. Desaparece sólo con la evolución de la cultura misma que lo supo imaginar.

Con el andar del tiempo el mito cambia de carácter. De ingenuo, concreto, antropomorfo, se eleva a formas más abstractas. Los entes mitológicos pierden sus contornos plásticos, se vuelven amorfos y acaban en conceptos hipostasiados. Cuando, como ocurre en los comienzos, prevalecen impulsos emotivos, los mitos revisten un carácter religioso. Significa ya un grado de cultura avanzada el advertir la ficción poética y querer darle un contenido racional; es la metafísica que nace. Augusto Comte creyó posible un tercer estado, el de las ciencias positivas, sin mitología ni metafísica. Fué ésta la ilusión del Positivismo; también la ciencia y la historia tienen sus mitos. Los estados de Comte no se suceden uno al otro como ciclos cerrados. Subsisten a la vez y se compenetran entre sí. Son hoy tan actuales como en los tiempos más remotos. Un conjunto de mitos, coordinado por un vínculo común, constituye una mitología.

XII

La mitología es la sistematización de los mitos imaginados para expresar el sentimiento de la dependencia de agentes no sometidos a la voluntad del hombre. La intervención de poderes extraños en nuestra vida es un hecho empírico; en el hombre, sea cual fuere el grado de su cultura, provoca una reacción sentimental, una actitud de zozobra, un estado de ánimo emotivo. Este sentimiento de la sumisión a un imperio extraño constituye el fenómeno religioso. De esta inquietud efectiva, con el auxilio de todas las funciones mentales, nace el mito religioso. En una evolución tardía, la reflexión lógica se sustituye a la emoción primaria y a la creación poética. Formula el grave problema de la relación entre lo concreto y lo universal, entre el individuo y la totalidad, en busca de una solución racional. Ya no es ésta la genuina posición religiosa, pues ahoga la emoción mística y aun la estética con una exégesis escolástica. Calificar los cultos de concepciones mitológicas no envuelve ninguna intención despectiva. Aun el creyente más fervoroso exceptuará su propia fe, pero llamará mitología a los otros cultos. Por otra parte, sería una necedad desconocer o amenguar un hecho histórico de influencia tan eminente en los destinos de la humanidad. Desde las formas más rudimentarias de la convivencia, tras múltiples vicisitudes, persiste en todo el trayecto de la evolución cultural. La actitud militante que acaso ocupemos frente a algún mito arcaico no debe ocultarnos la trascendencia del problema religioso. Los denuestos sobran; sólo por haber acontecido, todo hecho histórico se justifica: mucho más un hecho común a todos los pueblos y a todas las épocas. Conviene más penetrar en el sentido y la razón de este fenómeno humano. Así quizás se logre distinguir lo esencial de lo accesorio, el fenómeno religioso y su complemento mitológico.

La experiencia confirma de continuo la evidencia de la servidumbre. Acechan al hombre fuerzas desconocidas o conocidas, propicias o aciagas. Nuestra suerte depende de contingencias fortuitas, imprevisas e imprevisibles. La existencia misma es azarosa; la angustia de la vida se hermana con el terror de la muerte. Esta zozobra, esta estrecha coerción determinan un estado de sobresalto. Ya los antiguos lo sabían: «El temor engendró a los dioses.» Y como el sentido trágico de la vida es común a todos los mortales, lo es también su efecto, la obsesión religiosa. No es difícil, pues, comprender su carácter universal, su predominio en los estados inferiores, su arraigo en todos los tiempos. Con todo, la religión no es más que un capítulo de la antropología, un hecho humano que la psicología y la historia aclaran — hasta donde se aclaran las cosas de este mundo.

El examen psicológico —no me refiero a la psicología experimental— analiza los factores heterogéneos que intervienen en el proceso vivo de la conciencia. La infinita variedad de los complejos humanos

tiñe el sentimiento religioso de múltiples matices. Cabe la exaltación frevorosa, la vehemencia sectaria, la piedad reposada, el aparente des-
pego que alterna con el desconsuelo de las horas tristes. Impera la fe,
pero también surge con la duda el conflicto entre ambos términos. Entre la fe ciega del carbonero y la duda escéptica que en sus extre-
mos cae en el nihilismo, abundan los compromisos. En general, aun
cuando la duda socave la fe antigua, es para dar lugar a una nueva
fe. Alimentan este proceso una experiencia más amplia, el desarrollo
gradual del intelectualismo y de la abstracción, una mayor sutileza de
la imaginación creadora. Lo retardan el predominio del factor senti-
mental, la estabilidad de la estructura social, la deformación precoz
de la mente infantil, la pereza intelectual y la imaginación obtusa
que de nada duda. Agréguese el contagio de las opiniones endémicas
en el ambiente gregario que influyen en uno u otro sentido.

El examen histórico advierte cómo estas condiciones intrínsecas
se exteriorizan en cada etapa de la cultura. La historia de los cultos
es un integrante de la historia de la humanidad, un aspecto del pro-
ceso universal, en realidad, inseparable de sus aspectos simultáneos.
Se inicia en la edad de la piedra, se desenvuelve y se trasmuta en
concordancia con los cambios económicos, políticos y sociales y llega
hasta nosotros sin interrumpir la continuidad de su desarrollo. Para
el hombre de las cavernas los entes misteriosos pululan como duendes
en el bosque vecino; luego los dioses se ubican en la cumbre del Olim-
po, dispuestos a ascender a la región de los astros. Más adelante el
Dios antropomorfo monopoliza como único la amplitud celeste; por
último, ya se impone expulsar al Ignoto del espacio y del tiempo.
Hay cierta diferencia entre el principio y el fin, pero no mayor de la
que media entre la técnica primitiva y la actual.

Los progresos materiales crearon la civilización, los mitos, la
cultura. Todo sentimiento tiende a manifestarse, porque el hombre
físico no es una entidad distinta del hombre psíquico. Es una unión
indisoluble sin división posible. El estado de ánimo se refleja en movi-
mientos musculares. Sentimiento tan intenso como el religioso habrá
de expresarse con la exclamación, el gesto, el ademán, la actitud del
cuerpo, de una manera espontánea y natural primero, de una mane-
ra convencional y ritual después. Luego ese primer estremecimiento
espiritual obliga al hombre a salvar su mezquino horizonte, a imagi-
nar un trasmundo desconocido, a meditar el enigma del ser, a imagi-
nar el mito. El mito que nos parezca más absurdo o más pueril fué
en un momento dado la creación de una mentalidad primitiva. Luego
las artes nacen y crecen al servicio del sentimiento religioso. Le dan
expresión estética en la mole del templo, en la imagen plástica, en
el himno, en la sinfonía y hasta en el ritmo de la danza. Poco a poco,
lo que fué una visión crepuscular adquiere precisión, se vuelve más y
más consciente; la reflexión corrige la obra de la fantasía, coordina las

rapsodias, ahonda el concepto y construye los sistemas dogmáticos. Todos los aspectos de la vida se subordinan, entretanto, a una sanción superior. La supuesta revelación sobrenatural todo lo sabe y todo lo prevé. Un culto que se aprecia conoce la génesis del mundo y del hombre, sabe el secreto de ultratumba, y posee una regla casuística para todos los eventos posibles. Aparecen las cosmogonías y las teogonías, y una norma moral, jurídica, política, higiénica, rige hasta los menesteres más comunes. A su hora, un trabajo tan grande como el empleado en levantar este edificio se ha de emplear en demolerlo.

Millares de años suele exigir este proceso. Pero no se desenvuelve en una región abstracta; jamás pierde el contacto con los motivos reales de la existencia. La actitud religiosa como hecho histórico no se desvincula del interés humano, del mero interés material. Sometido el hombre a entidades extrañas, por de pronto las concibe a su imagen. Distingue seres bondadosos y malévolos; desearía propiciarse los unos y conjurar los otros. De ellos depende la dicha y la desdicha, el éxito o el fracaso. Que el cazador cobre su presa, que el nómada halle el pasto de su ganado, que el labriego logre su cosecha, que la tribu salga airosa en la contienda, que el invierno sea benigno y el verano fecundo, todo depende de una voluntad extraña. Las preces reflejan el ansia y puntualizan la demanda: «El pan nuestro de cada día dánosle hoy». «Temamos al Señor, que nos envía la temprana lluvia y la tardía». «Tú, Dios de las batallas, tú eres diestra, salud y gloria nuestra». En ese ruego tan ingenuo y tan hermoso —«líbranos del mal»— está involucrado todo el concepto de la redención con sus frondosas ramificaciones rituales, dogmáticas y teológicas.

Cuán útil sería congraciarse a quienes disponen de poderes tan proficuos. Y he ahí que nace un pensamiento simple y genial: intentar el soborno de los dioses. En primer lugar por los medios habituales, la dádiva o el sacrificio del bien más estimado. Se ofrecen al poderoso la lisonja y la prenda de la sumisión: el hijo, la res, la entraña del enemigo. El provecho sugiere el culto externo.

En los planos de una cultura superior el culto religioso ¡cuán lentamente! abandona sus formas más burdas. El sacrificio real se reemplaza por un acto simbólico, pero al mismo tiempo por una trama complicada de usos rituales, de votos solemnes, de palabras mágicas y de dogmas intangibles. La intención persiste; el culto externo supone que en beneficio nuestro se ha de alterar el orden de las fuerzas naturales, se ha de ablandar la voluntad divina o se ha de modificar el destino; supone el milagro.

Este aparato externo desnaturaliza la emoción íntima. Al fin la religión para la multitud se reduce al cumplimiento de algunas prácticas inveteradas. Se trata, empero, de hechos heterogéneos. Los motivos de la emoción religiosa son los mismos e inextinguibles en todas las latitudes y en todos los tiempos; el culto externo es un agregado acciden-

tal, sujeto a múltiples variaciones. Para un espíritu simple es difícil disociar lo uno de lo otro; sin embargo, puede conciliarse un profundo sentimiento religioso con el repudio de toda posición dogmática y de toda superstición ritual. Ha habido grandes místicos que han realizado esta libertad espiritual. Pero no es el caso de todos. También el culto externo es un hecho humano y explicable. Todavía es fuente de consuelo en las tribulaciones, apoyo moral de la flaqueza humana, solución de dudas lacerantes. Desgraciadamente la fe dignifica hasta el absurdo: el hindú que se arroja bajo las ruedas del carro de su ídolo, el hereje que por su escrúpulo teológico muere en la hoguera, el inquisidor capaz de cometer semejante barbarie, abonan la sinceridad y la fuerza de las convicciones sectarias. Quien no las comparte se espanta ante la influencia de las supersticiones, más perversas aún cuando se complican con aquella suficiencia obesa que una voz autorizada enrostró a los fariseos. De manera extraña en todos los sectarismos se concilia la piedad y la ferocidad.

Resta examinar otra consecuencia del culto externo. La complejidad creciente de los ritos, de las liturgias y de las ceremonias determina el desarrollo de una técnica especializada. La interpretación de los textos, de la tradición y de los dogmas exige consagración y estudio. Se concibe, pues, la diferenciación de una casta que primero asume y luego absorbe la dirección del culto. Los iniciados se destacan de la masa de los profanos; aparece el sacerdote. Su saber le presta autoridad, la devoción de las gentes la magnifica; a poco andar el sacerdote se vuelve intermediario obligado entre los hombres y la divinidad.

Empieza por atribuirse un poder moral y acaba por adquirir un poder real. Al acumular intereses, la nueva clase social se constituye en formas orgánicas; en conflicto o en alianza con las otras clases o con el poder político defiende sus fueros. Cuando se siente fuerte se impone, acaso hasta absorber en una autocracia todo el dominio del estado; cuando se siente débil se apoya en las fuerzas más afines. Concilia en todo tiempo los prestigios de su misión inmanente con la gravitación de los intereses temporales. Fenómeno común en el proceso histórico, este materialismo religioso se ha impuesto en épocas distintas a la mayoría de los pueblos desde Caldea hasta Roma. Depositario de la cultura adquirida, el clero ha sido, según el caso, el amparo de las clases desheredadas y el único valladar opuesto a la prepotencia de las castas guerreras. Pero su misión y su provecho también lo obligan a mantener la ficción de los mitos ancestrales. Con el advenimiento de una cultura laica, como ocurrió en el orbe de la civilización mediterránea, así en los tiempos antiguos como en la época del Renacimiento, el sacerdocio, obligado a la defensa de posiciones superadas, pierde su autoridad y su prestigio.

De peldaño en peldaño, la humanidad, en su penosa marcha, se aleja de los umbrales de la animalidad, no sin arrastrar el fardo de sus

atavismos. El balbuceo primitivo se transforma en la palabra articulada; todos los matices de la realidad los entreteje a la trama de sus conceptos. El arte educa la sensibilidad y la afina; la imaginación con mayor medida racionaliza sus creaciones. La convivencia social organizada en núcleos más densos estrecha el trato mutuo. Por fin, en algún rincón favorecido por condiciones económicas, el hombre halla suficiente solaz para meditar con más reposo los problemas de su existencia. Se llega así hasta el milenario que corre de Buda a Mahoma, en el cual nacen, todos en el Asia, los cinco sistemas religiosos que aun hoy prevalecen. No se imagine estos cultos como un credo cristalizado, persistente sin alteraciones al través de los siglos, así como lo concibieron sus fundadores verdaderos o supuestos. Aunque por naturaleza reacias a las mutaciones, las doctrinas dogmáticas de ninguna manera se sustraen al flujo de la historia, ni dejan de adaptarse a su medio. Por de pronto, la doctrina pura atribuída a los fundadores, la perverten los instintos del vulgo, la exégesis erudita de los comentadores y los intereses del clero. Las variaciones cismáticas no tardan en aparecer; la dispersión geográfica motiva cambios; la influencia étnica se manifiesta: el tiempo altera el sentido de los mitos. El budismo del Japón no es el del Tibet; el cristianismo occidental no es idéntico al oriental.

La mayor diversificación dentro de cada comunidad religiosa la ocasiona, empero, el grado de cultura de sus adherentes. Sólo una minoría conoce el contenido filosófico de su credo; la masa profesa un dogmatismo verbal o se conforma con las prácticas usuales. Algunas veces se llega a distinguir la doctrina esotérica de los iniciados, de la enseñanza común acomodada a la mentalidad del pueblo. En el Indostán a las castas inferiores se les prohíbe la lectura de los *Vedas*. La Iglesia Católica ha mantenido durante siglos el uso exclusivo del latín, para establecer una barrera entre el sacerdote y los seglares. Entre el alto concepto de los teólogos y filósofos representativos y la monserga de un pobre fraile lugareño, media un abismo. En general, las comunidades religiosas presentan en un cuadro abigarrado, el contraste de las más elevadas y sutiles especulaciones con las manifestaciones del fetichismo más grosero. Pero precisamente por ser tan humanas, demasiado humanas, las religiones poseen una vitalidad tan asombrosa. En la proyección histórica se revela la razón de un fenómeno tan híbrido.

Si de la espesa escoria se desentraña el contenido ideal de los sistemas religiosos actuales, se hallará una alta y depurada concepción de la relación que liga al hombre con el principio absoluto de las cosas. Para el hombre primitivo no había distinción entre lo natural y lo sobrenatural; tan misterioso era lo uno como lo otro; fuerzas ocultas veía aquí y más allá, ya adorara al sol o al numen que lo rige. Paso a paso la religión ha cedido el mundo físico al conocimiento empírico.

Se reduce a enfrentarse el breve episodio de la vida humana ante el último misterio, ante lo eterno. No ha modificado su posición fundamental que es su razón de ser; siempre la inspira el sentimiento de la dependencia. Pero para el hombre culto de la actualidad, ya no se trata del caso concreto, de una dependencia accidental, sino de la ley absoluta, de la sumisión, una vez por todas, ante el orden universal. En semejante posición el caso singular se desvanece; el dolor inevitable de la existencia, la angustia de la vida, el destino futuro, la finalidad ulterior, se remiten en conjunto a la potencia suma. La inquietud del corazón se acalla, el postrer resquemor de la rebeldía se extingue en la sencilla fórmula de la resignación y de la impotencia: «Hágase tu voluntad». Tal actitud comporta el menosprecio de los bienes y de los males efímeros, la descalificación de los afectos y de las pasiones humanas. El placer, la riqueza, el poder, la acción, son un espejismo deleznable que nos perturba.

Para el budismo el mundo y la vida son las fuentes del mal y del dolor; el supremo anhelo es desvanecerse en la nada. Para el cristianismo, mundo, carne, pecado son sinónimos del mal. Los gnósticos, una secta de los primeros siglos del cristianismo, con admirable lógica helénica y con alusión al Dios semita, veían en este mundo la obra de un demiurgo avieso, en ningún caso la del sumo bien que, movido por su misericordia, habría descendido a redimirnos. Los grandes sistemas religiosos representan la reacción negativa de la humanidad ante las condiciones ineludibles de la existencia. Son la descalificación pesimista de un mundo miserable. La aspiración religiosa traduce el deseo de librarnos de esta servidumbre. Por eso los grandes místicos, al desprenderse de todo interés mundano, ponderan la libertad lograda.

La santidad, esto es, el ideal religioso realizado, no es preciso decirlo, sólo puede haberse actualizado en la conciencia de algún asceta. A la negación teórica siempre se ha opuesto la afirmación pragmática de la vida, el reclamo potente de los instintos y de los impulsos humanos. Sobre todo en los dominios de la cultura occidental. Suponer que en los dos últimos milenios de la historia europea haya reinado una civilización cristiana es tomar en serio un verbalismo convencional. Los herederos de la mentalidad griega y de la tradición romana nunca fueron cristianos de veras; ni la Iglesia misma. El credo de origen exótico, pesimista y negativo, no se concilia con la índole activa de pueblos exuberantes de bríos y de fuerzas, movidos por la voluntad de poder.

La contradicción entre la índole étnica y la actitud simulada estalla violenta en la época del Renacimiento. Una nueva concepción cósmica reemplaza al concepto geocéntrico, un nuevo continente revela horizontes desconocidos, un arte emancipado descubre nuevas formas, una filosofía laica y una ciencia profana terminan con la escolástica. La rebeldía contra la autoridad y la exigencia del libre examen abaten

los viejos mitos. Y lo más importante: el hombre, casi con fervor pagano, recobra la conciencia de su personalidad. El mundo se rehabilita, la naturaleza y la vida dejan de ser pecaminosas. Nunca, en realidad, dejaron de interesar al hombre europeo; al margen de todas las altas cátedras de la Edad Media el sentimiento espontáneo de las gentes supo manifestarse. Pero ahora deja de ser vergonzante; se confiesa y afirma con valentía.

Todavía vivimos este ritmo; todavía obedecemos a este impulso. Del Renacimiento acá, se desenvuelve un proceso secular con todas las complicaciones de las peripecias históricas; su flujo y su reflujo, su marcha pausada y sus incidencias violentas. Para el hombre actual los viejos cultos han perdido su encanto; nadie, aun los más creyentes, los acepta sin reservas mentales. ¿Quiere decir esto que el sentimiento religioso se ha amortiguado, que se ha perdido el sentido de la vinculación del hombre con lo eterno? Importaría esto un cambio inadmisibles de la estructura psicológica. Siempre el hombre experimentará la evidencia de su unidad autónoma y la de su dependencia de lo ignoto. Esta situación siempre le planteará un problema práctico, un problema lógico y un problema sentimental. Podrán las tendencias individuales, las sugerencias del medio o del momento histórico concentrar el interés con preferencia en uno u otro sentido; nunca podrán eliminar totalmente uno de los tres aspectos problemáticos. Las creaciones anacrónicas de siglos remotos, el mito tradicional, la expresión dogmática o ritual del culto perecen; el sentimiento religioso persiste. Más: puede mantenerse vivo e intenso, aun emancipado de todo culto externo. Matará la duda un mito; la fe creará inmediatamente otro. El arte, sin emplear conceptos, ligará siempre lo concreto con lo universal. En almas escogidas la comunión mística unirá lo individual y lo absoluto «como las llamas de dos cirios». A esta altura ya no se blasfema ni se implora. Tampoco se interroga. La inquietud del corazón humano descansa en la visión serena de lo inmutable.

¿Pero hasta qué punto puede considerarse la concepción dogmática como una interpretación de lo sobrenatural? Hasta el punto que nos merezca fe. Eso es un asunto personal. El creyente abundará en razones para defender su fe; el descreído las hallará absurdas. Ciertamente, «el corazón tiene razones que la razón no entiende». Estas razones sentimentales pertenecen exclusivamente al fuero interno; darán lugar a una convicción subjetiva, nunca a un conocimiento objetivo. *Si se pretende racionalizar la noción de lo sobrenatural, sin apoyarla en una fe preexistente, se abandona la posición religiosa. Este es el caso de la metafísica.*

XIII

La metafísica supone un conocimiento inteligible sin contenido empírico. El mito metafísico se distingue del religioso por el predominio de los elementos racionales. Es el fruto de una actitud intelectual, consciente y reflexiva. No la inspira el pavor sino la curiosidad ante el enigma de la existencia. Supone ya un estado avanzado de la cultura, pues sólo aparece cuando mengua la fe en el mito religioso, cuando las consejas arcaicas ya no seducen y se ha acumulado lentamente un caudal de conocimientos empíricos. Entonces el examen crítico reemplaza las creaciones poéticas de la imaginación por creaciones lógicas. Tienen la angustia religiosa y la metafísica una raigambre común que es el problema de la vinculación de lo efímero con lo eterno. Pero en la esfera religiosa predomina la actitud sentimental y en la metafísica el problema intelectual.

Asimismo no se exagera la distancia entre el mito religioso y el metafísico. «El océano es el padre de las cosas», decía el mito ancestral de los helenos. «El agua es el único y universal principio de las cosas», dijo el primer filósofo.

De hecho, en la mayor parte de los casos, la metafísica queda ligada a las concepciones religiosas imperantes. Se limita a ser la criada, más o menos devota, de alguna fe. Así ocurre en los pueblos del Oriente, donde la filosofía nunca se ha divorciado de la religión; análogo fué el caso de la Escolástica en la Edad Media. Solamente los griegos emanciparon la filosofía del prejuicio religioso. El Occidente europeo, después del Renacimiento, recobró una libertad intelectual semejante, por lo menos en teoría. La filosofía moderna, de Descartes y Bacon en adelante, es una obra laica, por hombres independientes de la Iglesia. Sin embargo, aun en estos casos, la metafísica no alcanza a ser una elaboración exclusiva de la razón. Siempre otros elementos psicológicos pervierten su estructura lógica. Porque si bien el hombre es un ser racional, y algunas veces hasta razonable, el predominio del intelecto no puede llegar hasta anular los demás integrantes de la vida psíquica: la emotividad, la voluntad, los preconceptos heredados y las sugerencias del medio. En la obra más lógica se infiltran elementos alógicos, conscientes o inconscientes. Con frecuencia el mismo mito metafísico vuelve a refugiarse en el regazo de la fe, aunque no sea precisamente la del cura de la parroquia.

Supongamos, empero, una construcción metafísica genuinamente lógica. Dos mil quinientos años —desde los jónicos hasta los contemporáneos— nos enseñan cuán opuestos y contradictorios resultados se cosechan por esta vía. Todo depende de la premisa que se elija o de la finalidad que se persigue. En vez de una, disponemos de un surtido de metafísicas. La función lógica, con igual eficacia, demuestra el pro y el contra. Dos alegatos opuestos pueden ser ambos de una

lógica rigurosa. También pueden ser falsos uno y otro; el delirio mismo de los insanos no carece de lógica.

El raciocinio, en efecto, es un instrumento admirable cuando parte de un hecho empírico y cuando sus conclusiones pueden ser objeto de una comprobación empírica. Si estas condiciones faltan, la lógica, aun la lógica matemática, no puede suplirlas con las construcciones abstractas. Este es el caso de la Metafísica. En el dominio de la realidad tempo-espacial, la razón aplicada a la experiencia manifiesta su capacidad. Pero cuando no se apoya en este sólido fundamento, por fuerza ocurre a la hipóstasis. Así logra crear «entes de razón», mitos exangües que fluctúan entre lo trivial y lo genial. Sólo la fe en la racionalidad del universo les presta algunas veces la apariencia de la vida o la emoción estética les atribuye la verdad relativa de una metáfora o de una alegoría. Si por semejantes caminos se pretende hallar la razón suficiente de la realidad, surge un cúmulo de contradicciones, dualismos y antinomias inconciliables. Luego el gran problema —el problema ontológico— se le escamotea o se disuelve en una serie de problemas menudos. En esta tarea corre riesgo hasta la probidad intelectual. El Ser es inasible; las categorías racionales no se le aplican. La razón, llamada a organizar la experiencia, no la puede sobrepasar. No le es dado ni siquiera racionalizar las creaciones de la fantasía o de la visión mística. Por otra parte, ¿cabe concebir algo más triste que un Dios cuya existencia es menester probar? Un silogismo lo mataría.

El largo reinado del racionalismo metafísico termina ante la crítica demoledora de Kant. No escasean luego renovadas tentativas, pero el racionalismo post-kantiano —en cuanto merece tomarse en cuenta— emplea medios extraños a la lógica formal. Tal el método dialéctico. Si al universo se le concibe no como una creación acabada, sino como una actividad en perpetua autoevolución, el problema esencial ya no es el Ser; es el Devenir. Si se identifica lo real y lo ideal, la ley lógica del pensar es también la ley del proceso cósmico. Si todos los conceptos opuestos se fusionan en el dinamismo de una unidad suprema, se obtiene la concordancia final y lo absoluto y lo concreto coinciden. Esa fué la concepción genial de Hegel, la aventura metafísica más audaz de todos los tiempos. La única que aún merece discutirse. Hegel creyó poder sumergir todos los aspectos aislados de la totalidad, cuanto nace y perece, en el torbellino incesante del Devenir eterno. Pero la interpretación dialéctica del universo, que con desdén fingido de la información empírica deja intacta la irracionalidad del mito, sale malparada en su aplicación al mundo físico y apenas deja como residuo un esquema del proceso histórico. Los múltiples ensayos neohegelianos de la filosofía contemporánea, por cierto, no mejoran la obra del maestro.

Los metafísicos de nuestros días —pobres epígonos— se empeñan en remediar la impotencia del conocimiento lógico con un recurso ni nuevo ni original. Han dado en la triquiñuela de apelar a una supuesta

intuición meta-empírica que les permite captar esencias absolutas. Después de apartar todo dato empírico, en el residuo pretenden hallar el *quid* de las cosas, pero la «quididad» que intuyen no pasa de ser un fantasma irreal. Las esencias, sin excepción, en todos los casos, resultan ser un concepto que llaman puro, pero que es vacío. La caída del Positivismo ha estimulado estos escarceos. En este período neo-romántico que vivimos hay gran demanda de metafísica; pero puesto que el artículo genuino escasea, se le suple con algún producto de segundo orden. ¡Ya se habla de metafísicas sin ontología!

En todo tiempo la sonrisa de los escépticos ha insinuado la esterilidad de las empresas metafísicas. En la segunda mitad del siglo XIX la metafísica había caído en el mayor desprestigio. La filosofía positivista la repudiaba como algo indigno de una preocupación seria. Desde comienzos del siglo actual, sin embargo, prevalece un retorno a la especulación abstracta. ¿Por qué el escepticismo nunca ha pasado de ser una actitud individual o cuando más un episodio pasajero? La metafísica siempre retorna. Este hecho no se ha de disimular ni se ha de empequeñecer.

Hay que insistir: el carácter problemático de la realidad tempoespacial reclama su complemento. Quien quiera unificar en una cosmovisión amplia las contingencias de la vida y del mundo, por fuerza ha de remitirse a un principio absoluto, ha de construir el mito adecuado. Hará metafísica aunque lo niegue, aunque no lo quiera, a menudo sin darse cuenta. Este percance le ocurrió con frecuencia al finado Positivismo.

La primera reflexión consciente del hombre, sin duda, ha sido una reflexión metafísica, un intento de superar la experiencia; la humanidad padece de hambre metafísica. Por desgracia, no basta tener hambre para tener pan. La necesidad psicológica de la metafísica no abona la posibilidad de realizarla. Se impone una conclusión paradójica: la metafísica es necesaria, la metafísica es imposible. Es una aspiración jamás satisfecha; a falta de un conocimiento cierto, es forzoso contentarse con la ficción del mito. Ingenuamente o a sabiendas. Pero así como la emoción religiosa puede librarse de sus aditamentos postizos, el mito metafísico puede despojarse de la maraña dialéctica.

Si en primer lugar la necesidad metafísica reposa en motivos psíquicos, sus formas concretas las engendra el proceso histórico. La psicología y la historia aclaran y justifican el surgimiento de las distintas posiciones filosóficas y la orientación de los grandes sistemas. Hombres representativos, a distancias seculares, han dado al problema mayor una solución ocasional de acuerdo con las exigencias de un momento. No son muchos; no alcanzan a treinta en treinta siglos. Por geniales que hayan sido, no procedieron de una manera arbitraria ni han realizado una obra individual. Todos sobrellevan sus ataduras. La estructura mental de la especie, la índole específica de las tenden-

cias étnicas, la gravitación de la fe religiosa, la obra de los antecesores, el nivel de la cultura adquirida, el influjo del medio colectivo y de la situación histórica, son factores que, aun cuando dejan margen a los fueros de la personalidad, la cohiben, la constriñen y la encuadran. En el siglo pasado, tanto en su mitad romántica como en la positivista, la metafísica concuerda con las corrientes religiosas, literarias y artísticas y acompaña la evolución económica, técnica y política. En el momento actual, la reacción religiosa y metafísica coincide con otras tendencias regresivas. Razones didácticas obligan a hacer una historia especial de la filosofía; en realidad, es sólo un aspecto abstraído de la historia general, como la metafísica es un aspecto del movimiento de las ideas. No debe verse en los sistemas metafísicos sino creaciones históricas. Nacen en una génesis humilde, crecen hasta llegar a su apogeo, ejercen una influencia más o menos intensa, representan un eslabón en el encadenamiento de los tiempos y no terminan sin incorporar alguna enseñanza a las creaciones ulteriores.

Los sistemas se equivalen entre sí; no es uno más cierto que otro; todos son mitos. Se distinguen por el talento de sus autores, por su trabazón lógica, por su valor estético y por su contenido ideológico. La preferencia que acordamos a uno u otro es una actitud personal o una imposición del ambiente. En este sentido, Dilthey, sin atribuir preeminencia a ninguno, ha intentado reducir todos los sistemas a tres tipos fundamentales e irreductibles: el realismo, el idealismo absoluto y el idealismo subjetivo. Quizás sea imprescindible admitir subtipos. En todo caso las posiciones metafísicas viables no son muchas. Se excluyen mutuamente pero no se refutan entre sí. Si acaso prevalece en el consenso común alguna orientación es por motivos extrínsecos.

Los múltiples ensayos coetáneos son divagaciones en torno de las posiciones fundamentales; en el fondo, renovaciones verbales de temas viejos. El asunto se halla agotado. De ahí la falta de vigor y de originalidad de la metafísica actual; tenemos neo-escolásticos, neo-realistas, neo-idealistas, neo-románticos, neo-hegelianos; pronto tendremos neopositivistas. Nada nuevo. La producción libresca de los profesores de filosofía es la menos apropiada para dar un sentido metafísico a la filosofía del siglo XX. En el proceso histórico, real y humano, como lo enseña Dilthey, se halla el secreto de esta labor consagrada de continuo a tejer y destejer la trama de sus ensueños.

Pero esta posición niega la metafísica como conocimiento de lo absoluto. ¿Renunciaremos, desde luego, al mito? No. No hemos de despoblar el Olimpo, ni hemos de lapidar a la imaginación como una pecadora. El estudio de las doctrinas metafísicas no suministra ningún conocimiento real. Pero si es fácil negar el conocimiento metafísico, no cabe negar el problema metafísico. Cuando no nos embaucamos, cuando no nos abandona la guía de la autocrítica, su estudio nos revela los aspectos antagónicos de la realidad, aclara la situación y el destino

del hombre en el devenir universal, nos da la conciencia de nuestro poder y de nuestra impotencia, nos provee de conceptos amplios para coordinar el cúmulo de los hechos singulares, reemplaza la ignorancia simple por la ignorancia consciente y quizás, para satisfacción personal, nos sugiere una cosmovisión propia. Al buscar lo absoluto habremos hallado nuestro Yo.

Descartada la posibilidad de un saber absoluto, nos reconcentramos sobre nosotros mismos y sobre nuestro mundo propio y nos atenemos a la posibilidad de un conocimiento relativo de la realidad tempo-espacial. Esta tarea incumbe a la ciencia.

XIV

La ciencia es la interpretación matemática de la realidad objetiva. Abstrae y estudia únicamente las relaciones cuantitativas. Ha tardado en conquistar su autonomía. Hasta el siglo XVII —el siglo de Galileo y de Newton— formó parte, junto con la metafísica, del conglomerado comprendido bajo el nombre de Filosofía, sin asumir su carácter, sin deslindar su esfera, ni fijar sus métodos. Todavía el concepto corriente de ciencia conserva los vestigios del lento proceso de su diferenciación. El término suele aplicarse a todo linaje de nociones medianamente sistematizadas, así sean de la diversidad más abigarrada. Conviene puntualizarlo.

Los datos aislados, la enumeración, descripción y clasificación de hechos afines, no es ciencia; es, cuando más, el material para una posible sistematización científica. Las creaciones de la imaginación, las teorías personales, las apreciaciones y las hipótesis no son ciencia. La única finalidad de la ciencia es hallar el guarismo que rige los hechos empíricos; es ciencia solamente la ciencia exacta.

No hay ciencia de lo singular; la ciencia opera con conceptos abstraídos de un conjunto de casos análogos. La ciencia misma, tomada en su sentido propio, es también una gran abstracción que prescinde de la calidad y sólo toma en cuenta las relaciones cuantitativas. Las investiga por la vía de la experiencia y del experimento; las coordina por el método de la inducción; las complementa por la invención de las hipótesis. Por último, con auxilio de las matemáticas, formula las leyes del hecho físico. La ley científica, de consiguiente, es siempre una ecuación algebraica.

Las matemáticas son el instrumento de la sistematización científica; no pueden dar sino una solución abstracta y formal. Por sí solas no resuelven ninguna cuestión de hecho. Las matemáticas aplicadas a datos de la experiencia suponen una mensura previa. Y de la precisión de la mensura depende la exactitud de los cálculos. Ahora bien, sólo puede medirse lo extenso, esto es, cuanto ocupa espacio o se verifica en el espacio: los cuerpos y el movimiento. Aquello que no puede

medirse, tampoco puede expresarse en lenguaje matemático. Desde luego no cae en la esfera de la ciencia. *No hay ciencia de lo inextenso.*

Esta definición de la ciencia —en desacuerdo con el vicioso uso habitual— circunscribe de una manera estrecha su dominio, pero lo circunscribe con claridad y pulcritud. Si la aparta, en primer lugar, de toda especulación metafísica, también la distingue de conocimientos de orden empírico, muy heteróclitos. Pero no le deja, que digamos, a la ciencia un campo tan pequeño. Le adjudica toda la realidad objetiva, todo el mundo espacial, todo cuanto puede medirse. Son ciencias la mecánica, la astronomía, la física, la química. La biología, que aún se halla en pañales, será ciencia en cuanto disponga de hechos mensurables. La actitud subjetiva, el proceso psíquico, el proceso histórico, son de otro orden; aunque hechos empíricos, sólo se desenvuelven en el tiempo; por carecer de espacialidad no son mensurables. Su conocimiento no puede reducirse a fórmulas aritméticas. *No hay ciencia de lo subjetivo.*

El desconocimiento de este hecho fundamental fué el error de la época positivista. El Positivismo quiso hacer de todo problema humano un problema científico. Persiguió a todo trance el ideal de la unidad de la ciencia. Con el método inductivo, con los conceptos de la causalidad y de la ley inmutable, creía poder incluirlo todo en el mecanismo universal. De ahí la proliferación de una serie de pseudo-ciencias que nunca alcanzaron exactitud científica. Fueron ciencias inexactas. Spencer, en su sistema científicista, se propuso someter a una ley física universal la totalidad de los hechos naturales e históricos y unificar en una construcción sintética la cosmología, la sociología y las creaciones del arte. Este monismo hubo de fracasar. Es que, una vez dualizada la unidad psico-física, la oposición inevitable de objeto y de sujeto no puede volverse a soldar.

Limitada la ciencia al conocimiento de la objetividad espacial, cabe preguntar hasta qué punto, dentro de este terreno firme, ha de ser una interpretación cierta de la realidad. Según un viejo autor español, «*Scienza es cumplido orden de cosas inmutables e verdaderas.*» Nadie se atrevería hoy a enunciar algo semejante. Nadie cree ya en la coincidencia de nuestra concepción científica con la realidad intrínseca de las cosas. La verdad científica es muy relativa. No solamente porque renuncia a penetrar hasta la última *ratio* de las cosas o porque sólo se aplica a la mitad objetiva de la realidad tempo-espacial. Aun así, prescinde de las categorías del entendimiento, no examina los elementos sobreentendidos de su raciocinio y ha de atenerse a hipótesis e inferencias meta-empíricas. Sus postulados más concluyentes, las leyes mismas que supuso absolutas, son reglas aproximativas cuya relatividad ya no se disimula.

Veamos, no un ejemplo baladí, sino una de las leyes sobre la cual reposa todo el edificio soberbio de la ciencia contemporánea: la suma

de las energías es constante, en un sistema cerrado. Así será; pero no se eche en olvido un detalle molesto: no conocemos ningún sistema cerrado; la experiencia no ha tropezado nunca con semejante hallazgo. Para llegar al enunciado de la ley es menester eliminar mentalmente la infinita complejidad del hecho real. La ley es una violenta simplificación de la realidad.

La teoría de la inmutabilidad también se halla en peligro. Se intenta reemplazarla con la teoría de la máxima probabilidad, recurso desesperado con el cual se compromete el concepto del determinismo. Lo que resta en verdad es el carácter problemático de la ley natural. Los extremos a que ha llegado la investigación de lo excesivamente grande y de lo excesivamente pequeño ponen en tela de juicio las bases teóricas de la sistematización científica. La física actualmente se halla en una crisis grave y la teoría de la luz en particular ha llegado a antinomias por ahora inconciliables.

Agréguese a esto el trastorno que ha experimentado el valor axiomático de las matemáticas. Durante siglos hubo una sola verdad matemática; actualmente hay media docena. El tratado de Euclides, dechado de exactitud que ninguna duda se atrevía a profanar, apenas conserva alguna autoridad para los menesteres cotidianos. A la ciencia pura ya no satisface. El rigor lógico de sus conclusiones se mantiene, pero la supuesta concordancia entre la fórmula y la realidad se esfuman.

La complejidad de los hechos reales no la capta ninguna fórmula abstracta, menos aún una fórmula meramente cuantitativa. La imagen intuída de la realidad, desbordante de vida, de formas, de matices, aprisionada por el cálculo, se vuelve un árido esquema matemático. Si luego, sobre tan deleznable fundamentos, se pretende superar la noción fragmentaria de las ciencias especializadas en una concepción mundial, se habla acaso de un mecanismo universal, de un determinismo absoluto, de una interdependencia de factores o de un macrocosmos animado por energías místicas. Así se acaba por diluir la certeza relativa del dato empírico en construcciones especulativas de mala metafísica, de esa metafísica que suele disfrazarse de filosofía de la naturaleza.

Menos mal si entretanto las conclusiones científicas fueran definitivas: un caudal perenne. Esto no ocurre; ni puede ocurrir. No porque la ciencia todavía ignore mucho o porque sobre una vasta extensión inexplorada, cuanto por la naturaleza misma de su estructura. Al referir un hecho a su antecedente, es decir, a otro hecho, ha de remontar en una regresión infinita la cadena de las causas, sin esperanza de alcanzar alguna vez el primer eslabón.

Por otra parte, su instrumento metodológico, que es la inducción, solamente proporciona resultados precarios. De ninguna manera puede inducir conclusiones necesarias. Basta un solo hecho nuevo para invalidar una verdad consagrada por los siglos. Y a la larga o a la corta,

el hecho nuevo se presenta. La expresión matemática, al fin, no simula sino un rigor ficticio.

No hablemos de la fragilidad de las hipótesis. Son un integrante ineludible. Su valor es pragmático; se utilizan mientras prestan servicio, se las arroja como una herramienta vieja cuando se han gastado. La historia de las ciencias es la historia de sus mutaciones. No obedecen éstas únicamente al acrecentamiento de la información positiva; también los conceptos generales se abandonan y se reemplazan. En nuestros días, en cualquier disciplina, un manual que cuenta veinte años es anticuado e inservible. La ciencia se halla condenada a una tarea sin tregua y sin reposo, a una renovación perpetua. No podemos ni sospechar a qué conclusiones arribará dentro de cien años, pero sí podemos sospechar la ingenuidad de quienes le atribuyen verdades irrevocables. La naturaleza, indiferente a la exégesis humana, no cambia; evoluciona, quizá se enriquezca nuestro conocimiento y nuestro poder. Pero el concepto casi místico de la ciencia como espejo de la verdad misma se desvanece.

Pues bien: no obstante, y a pesar de todo, es la ciencia el capital más saneado de la cultura, la creación más alta de la inteligencia humana. La justificación de la ciencia es la técnica; la teoría se apoya en su eficacia. Ante este argumento contundente enmudecen los reparos teóricos. Como el obrero que realiza su obra con una herramienta deficiente, la humanidad; con el instrumento de la ciencia, se emancipa de las limitaciones físicas, impone su dominio, ejecuta su obra histórica. No es la misión de la ciencia llegar hasta las entrañas de la realidad, sino hallar los medios de la acción positiva. Pero cuando cree haber descubierto algo, descubre un nuevo enigma.

En rigor, la noción concreta ha precedido a la abstracta, la técnica a la ciencia. El hombre ha empleado la palanca mucho antes de concebir sus leyes. Hoy, la ciencia pura, fruto relativamente reciente de una larga elaboración, retribuye a la técnica su impulso inicial, al fundamentar la ciencia aplicada. La ciencia pura es la ciencia que aguarda un destino práctico. Desde este punto de vista es preciso juzgarla para fijar su jerarquía y admirar su grandeza. Sin ella el hombre no tendría historia.

XV

Historia es la noción coherente del desarrollo de la cultura humana. Hay una sucesión de hechos reales y hay una concepción de este proceso. La primera constituye la crónica, la enumeración indiferente y anecdótica de los casos ocurridos; la segunda, la selección y la coordinación de los hechos históricos. La cronología y la historia se compenetrán sin dejar de ser dos cosas muy distintas. El historiador no puede prescindir de los materiales que acarrea el cronista, pero elige los adecuados, los elabora y les da sentido, porque no todos

los hechos acaecidos son históricos. Adquieren este carácter cuando se les atribuye una influencia apreciable en la secuela del proceso evolutivo. ¿Cuáles son, pues, los acontecimientos significativos? La vieja crónica de un monasterio registra con igual impasibilidad la muerte del soberano y la del hermano portero. Las dos noticias han de interesar, sin embargo, de manera muy distinta. El 15 de agosto de 1769, como todos los días, nacerían innumerables niños; la historia sólo se ocupa de uno de ellos.

El valor histórico lo discierne el criterio del historiador. Este criterio, por cierto, está subordinado a disposiciones psicológicas condicionadas por el tiempo y por el lugar. Desde luego varían de continuo; de una época a otra, de un pueblo a otro, de un autor a otro. La exactitud del dato o de la fecha son elementos constantes; la jerarquía y el nexo mutuo de estos datos queda librado a la sagacidad personal. El relato histórico en ocasiones es la defensa de una tesis. Pedirle al historiador imparcialidad es una exigencia insólita; ya es mucho cuando es sincero. Se le ha de exigir talento y una visión amplia y si acaso la capacidad creadora del artista.

La misma historia siempre vuelve a escribirse de nuevo y cada vez de distinto modo. Episodios que se juzgan de la mayor importancia pueden perderla; otros, omitidos, pueden adquirirla. Los intereses del presente modifican la apreciación del pasado. Los conflictos políticos y militares fueron antaño el asunto preferido, casi el único; hoy nos fijamos en datos como el salario de un obrero o el precio del pan en determinada época, pues en estos hechos tan modestos se reflejan los grandes conflictos económicos.

En el transcurso de un siglo se modifica el valor de la doctrina de Monroe o de la doctrina de Marx. Los valores históricos trasmudan sin cesar y esta misma trasmutación requiere un examen crítico. La verdad histórica jamás es definitiva.

La historia no es ciencia; no puede matematizarse. En su estudio no se emplea el método inductivo, ni la medida aritmética. Su tema es la actividad del hombre, *que es el sujeto, no el objeto de la historia*. Ciertamente, el protagonista del drama tiene por escenario la realidad tempo-espacial; no actúa en el vacío sino en el choque áspero con su contorno biológico. Pero para la historia lo decisivo no son las circunstancias externas, cuanto la reacción del hombre al enfrentarlas. Helenos, fenicios, bizantinos y turcos actuaron en un mismo ambiente geográfico, pero su historia diverge mucho. Nadie dejará de tomar en cuenta el mundo físico; un pueblo mediterráneo, privado de costas, no ha de realizar hazañas náuticas. Pero esto es una simpleza. El hombre no ha creado su cultura adaptándose al medio, sino emancipándose de sus limitaciones. Esa rebeldía es el asunto de la historia. El bípedo rampante y sin alas se propuso volar... y vuela.

Al analizar la realidad tempo-espacial distinguimos dos procesos,

así como en la unidad de la conciencia hemos debido distinguir el dualismo de objeto y sujeto, sin pretender dividirla de un tajo. Al proceso natural oponemos el proceso histórico como la actividad subjetiva a la objetiva. El positivismo en los años de su auge quiso ver en la evolución histórica solamente la continuación de la evolución material, es decir, un proceso sujeto a leyes físicas y fatales, un nexo de causas y efectos, sin fines, ni motivos. Los hechos reales no se amoldan a una concepción abstracta, por lógica que parezca. *La obra de la voluntad humana es una cosa, la de las energías naturales otra.* El río, el árbol, el hombre mismo, son creaciones de la naturaleza; el telar, la *Biblia* son creaciones históricas.

La ciencia se ocupa de lo general; la historia, de lo singular. Lo singular en el concepto histórico puede ser un individuo, un pueblo, un episodio; siempre es algo transcurrido, una experiencia única, que no volverá a repetirse, que sólo persiste en la memoria de las gentes. La ciencia puede comprobar sus conclusiones, pues dispone en unos casos del experimento, en otros de la observación reiterada. En la historia no se puede comprobar nada, excepto el dato cronológico. El hecho histórico ni se reproduce ni puede ser objeto de un experimento; nunca sabremos si otros hombres colocados en las mismas circunstancias habrían procedido del mismo modo. La ciencia abstrae sus conceptos de una multiplicidad de hechos análogos; la historia no puede hacer otro tanto porque los acontecimientos son únicos. Escudriñamos el pasado pero no podemos penetrar el porvenir. No por falta de propósitos ni de pronósticos, cuanto por falta de acierto. Los agoreros anuncian, los unos, la llegada de la edad dichosa; los otros, la proximidad del cataclismo universal. Sería crueldad hacer hincapié en la miopía de los estadistas a cuya previsión se confía la suerte de las naciones. Si los hombres de estado que desencadenaron la guerra mundial lo hicieron a sabiendas de sus consecuencias, habrían sido, a más de criminales, también imbéciles. Marchamos como el ciego, a tientas, realizamos la tarea del día sin conocer el mañana. La previsión genial de Napoleón lo condujo a Santa Elena. *A posteriori*, después de consumados los hechos, recobramos nuestra sabiduría y todos somos profetas de lo acontecido. Mientras el prudente zozobra, la fortuna favorece al audaz. De lo venidero tenemos atisbos, inferimos probabilidades, formulamos vaticinios, que los sucesos confirman o desmienten. Llamar a la historia ciencia, equipararla a las ciencias naturales, es dar lugar a grandes equívocos.

Ante el fracaso de las previsiones mejor fundadas se suele repetir el lugar común de que la historia no enseña nada. Así es, en efecto, si se pretende anticipar el conocimiento concreto de lo porvenir. La enseñanza de la historia es otra. Y es de suma trascendencia. La historia estudia el hombre en todas las fases de su compleja actividad. Es el tratado de psicología humana más amplio y perfec-

to que poseemos, con la ventaja de no referirse a un tema abstracto, sino al desenvolvimiento real de la cultura humana, de la técnica, como de la espiritual. La historia enseña, ante todo, que la personalidad humana, si bien en conflicto con un mundo adverso, no es un valor despreciable. La obra histórica es obra de la voluntad, del esfuerzo, del sacrificio del hombre. Es una gesta heroica que nosotros, los vivientes, estamos llamados a continuar. *El único medio eficaz de comprender los problemas actuales es referirlos a su génesis histórica.* Quien desconoce sus antecedentes se desconoce a sí mismo.

Hay, pues, algo de constante en el proceso histórico, y es la estructura psico-física del hombre. Nadie ha de admitir seriamente que el proceso histórico mismo carezca de razón suficiente, ni la ha de reducir a una sucesión arbitraria de hechos fortuitos e inconexos. Los acontecimientos se presentan bien trabados entre sí; se vislumbra en ellos la sombra de un orden superior, aunque sombra escurridiza e inasible. El examen retrospectivo de un episodio o de una época nos revela una continuidad coherente. El acto individual aparece condicionado por la acción colectiva, el hecho aislado integra una evolución secular. Quizás todo el desarrollo de la cultura humana, compendiado en nuestra mente, obedezca a una necesidad implícita. ¿Cómo negar, entonces, la existencia de una ley histórica? Y, en efecto, un esfuerzo no pequeño se ha empeñado en la búsqueda de esta ley.

Para acoger el mito de una Providencia inteligente y justiciera no disponen todos del suficiente candor. La visión mística de un sino fatal no condice con el impulso apasionado de la vida. La doctrina dialéctica racionaliza demasiado el devenir e imagina un enlace lógico, ausente con frecuencia. El materialismo económico desconoce el imperio de los factores sentimentales e ideales. La explicación apropiada para un caso suele fallar en otro. Siempre tropezamos con el mismo escollo. Cuando se trata de lo pretérito, creemos comprender sus motivos; cuando los hallamos ante el acto a realizarse, nos abandona la certidumbre.

La complejidad de los factores históricos, la eficacia precaria de cada uno, la multiplicidad y variedad de los incidentes, suministran material a las teorías más dispares. Estos ensayos de filosofía de la historia son todos deficientes y han desacreditado el género. Dada la imposibilidad de captar la totalidad del proceso histórico, conceden excepcional e infundada preferencia a un aspecto parcial y callan cuanto no les cuadra. En el acopio inmenso de los hechos históricos hay elementos para abonar la tesis que se nos antoje. Lo mismo se acomodan a la visión genial de Hegel, a la construcción maciza de Marx o al desvarío insano de Spengler.

El problema de la razón histórica, asimismo, obsesiona. Pequeños a nuestra vez. Empecemos por no referir lo conocido a lo desconocido, es decir, no apelemos a supuestos factores metafísicos. Si

es difícil hallar el secreto de los actos humanos, más difícil acaso es interpretar los designios divinos. Tampoco hagamos filosofía de la historia. El proceso histórico es un hecho empírico. Por trivial no hemos de repetir que se desenvuelve sobre un fondo metafísico, pero cedemos su explicación a los hombres del oficio. Allá ellos. Para entender la diversificación y complicación de la cultura actual conviene remontarse a sus formas más primitivas en busca de los elementos constantes de la actividad humana.

Tres hechos fundamentales preceden al génesis de la cultura y perduran sin variar. 1) El instinto de la propia conservación. 2) El instinto de la conservación de la especie. 3) El instinto gregario de la convivencia colectiva. Estos hechos no constituyen un rasgo específico. Los dos primeros son comunes a todos los seres vivos; el tercero es común a muchas especies. La característica de la especie humana en la lucha por la existencia es que se le ocurre suplir la desventaja de sus órganos naturales por recursos artificiosos. La posición erecta del bípedo, el ensanchamiento de su cráneo, la conformación de su mano son dones de la naturaleza; el primer pedernal y el primer telar son obra del hombre. En los largos tiempos de la edad de piedra, de la edad del bronce y de la edad del hierro, en progreso paulatino, con esfuerzo penoso, con éxito variable, se elabora la maravilla de la técnica y se modifican las condiciones económicas de la vida.

Por la aptitud técnica se inicia y mantiene la acción del hombre sobre su contorno. Mientras el animal se adapta, el hombre se emancipa del medio. En *Teoría y práctica de la historia*, Juan B. Justo expone en forma magistral este hecho básico por virtud del cual prolifera toda la agitada historia de la humanidad. Pero el hombre no forja solamente la herramienta y el arma destinada a multiplicar su poder: transforma a la vez el gruñido instintivo en voz articulada, en el vehículo de la palabra, vehículo ella del pensamiento. Nace la palabra como un producto de la interdependencia social, luego se convierte en su vínculo más poderoso. Expresa primero los estados de ánimo del hombre primitivo y acaba por catalogar los accidentes del mundo exterior y los matices de la vida íntima. La comunicación recíproca afinada y perfeccionada por el concurso común, si ante todo es expresión de la actividad psíquica, al facilitarla la intensifica. El mismo vocablo que designa un objeto físico sirve después de metáfora, de concepto abstracto, de símbolo de las relaciones mutuas. Ejemplifiquemos con un caso concreto. La palabra *hogar* evoca en nosotros una serie de motivos emocionales: es la morada propia, es el asilo de los afectos familiares, es el núcleo del orden social. Pero literalmente es el rústico fogón que congregó al amor de la lumbre los ateridos miembros de la tribu. Generalicemos el hecho y comprenderemos cómo el desarrollo de la técnica determina el complemento, la superestructura del desarrollo mental. Progresos técnicos como la invención del alfabeto o el de la imprenta han

tenido para la cultura humana un valor inapreciable. El saber acumulado se trasmite de un individuo a otro, de una generación a la siguiente, de una tribu a la tribu vecina, se amplifica, por fin, hasta cuajar en la enseñanza de la destreza, en la norma moral, en la fórmula jurídica, en el mito trascendente.

Los impulsos simples de la prehistoria persisten en la trama cada vez más compleja de los acontecimientos. La oposición o la conjunción del hecho material y del motivo ideal es, sin duda, un dualismo dialéctico que permite coordinar la experiencia histórica, tras del cual se oculta quizás una posible síntesis. Por eso todo hecho histórico puede entenderse de dos maneras. La Revolución Francesa o nuestra Revolución de Mayo pueden explicarse lo mismo por antecedentes económicos o por razones ideológicas. ¿Cuál de los dos factores ha de prevalecer? Es indiferente; siempre existen ambos. El uno representa los hechos objetivos, el otro la reacción subjetiva. La relación mutua no es mecánica. Los hechos análogos —porque idénticos no existen— no dan lugar a la misma reacción histórica. La clave común y constante sería el concepto de la liberación física y espiritual bien o mal entendida.

Al principio fué la coerción. Reinaban la resignación sumisa, la servidumbre obtusa, cuando más la defensa instintiva de la bestia. El hombre es el animal que se subleva contra el destino. Al proceso histórico lo rige la reacción de la voluntad consciente del hombre en el triple conflicto con la naturaleza, con sus semejantes y consigo mismo, movido por el propósito de realizar una finalidad inmediata o remota. La voluntad aspira a superar el obstáculo que se le opone, a emanciparse de toda limitación, a afirmarse en toda su plenitud. Todavía continuamos la obra que iniciaron nuestros antepasados. Todavía tenemos ocasión de sublevarnos cuando nos abruma la conciencia de nuestra servidumbre, nos hiere una injusticia o la evidencia de nuestra flaqueza. El mito personifica esta voluntad en los grandes rebeldes que, como Prometeo o Fausto, desafían hasta el poder supremo.

Entretanto, ante el hecho natural, ante el acto extraño y aun ante el propio, el hombre define su actitud. Califica, estima, acepta o repudia. En el idioma queda el rastro manifiesto de esta selección: sobre todas las cosas, sobre todos los actos ponemos el estigma de un epíteto placentero o denigrante. Una cantidad crecida de voces, la gramática no las distingue de los demás adjetivos, pero en realidad poseen un significado muy distinto. Son epítetos que al objeto no le ponen ni le quitan ningún atributo. Si califico algo de útil o de inútil, el objeto no deja de ser el mismo; varía la manera de apreciarlo. Abundan en el léxico las parejas de vocablos que expresan estas valoraciones afirmativas o negativas: bueno o malo, agradable o desagradable, justo o injusto, etcétera. Por el conocido proceso psicológico se formulan las abstracciones correspondientes: utilidad, bondad, justicia, etcétera. La his-

toria es una valoración de la actividad humana. Ella relata la creación y la trasmutación, la concordancia y la oposición de las valoraciones.

XVI

Valoración es la reacción humana ante un hecho o un acontecimiento (1). Esta reacción subjetiva que concede o niega valor es la manifestación de la voluntad: «quiero o no quiero», dice. *Valor es el objeto —real o ideal— de una valoración afirmativa.*

Empleamos el término *voluntad* para designar una función psicológica sin hipostasiarla. No es una facultad autónoma y mucho menos una entidad metafísica. Es la resultante última del proceso psíquico, y más acertado sería llamarla volición. Y mejor aún sería emplear únicamente el verbo *querer* para denominar el acto final de afirmar o de negar. El análisis psicológico descubre, sin agotarla, la multiplicidad de los elementos que, con mayor o menor predominio, concurren, conscientes o subconscientes, en el acto de la volición: necesidades biológicas, atavismos heredados, hábitos o prejuicios adquiridos, reminiscencias persistentes, impulsos emotivos, éticos o estéticos, reflexiones ponderadas, sugerencias extrañas, intereses pragmáticos, y tantos otros. Pero la síntesis final no es solamente la suma mecánica de tan diversos factores, cuanto la culminación de un proceso vivo en el cual se revela la personalidad individual como un ejemplar único que no ha existido antes ni volverá a repetirse. Realizada esta síntesis, a su vez actúa como un factor hegemónico sobre el conjunto de la actividad psíquica y le imprime su dirección. Hay aquí un círculo vicioso. El querer surge del complejo psíquico, no como un servidor, sino como un amo. Así de la masa anónima se alza una personalidad histórica e impone su autoridad, sin dejar de ser el representante de tendencias colectivas. Esa voluntad, que el análisis desmenuza, aprieta el haz de sus integrantes, determina su estructura, les da unidad y sentido.

La volición se explica tanto por las causas que la determinan como por los fines que persigue. Se apoya en el pasado pero se orienta hacia el porvenir. No los hechos mismos sino la valoración de los hechos la mueven. La voluntad puede sobreponerse al reclamo de los instintos o de los intereses, puede contrariar el impulso vehemente de la pasión o prescindir del consejo más sensato de la razón. Postula sus propios valores, esto es, sus fines propios, y aun obliga a las funciones lógicas a suministrarle los medios adecuados o la teoría complaciente. Esto cuando es fuerte; que cuando es débil cede a solicitudes subalternas. En las obras maestras de la novela y del drama, mejor que en los tratados de psicología, la intuición del artista refleja estas contin-

(1) La axiología, a pesar de su importancia, la he expuesto con brevedad, por no repetir demasiado lo dicho por mí en otra parte.

gencias. Y la historia nos ofrece el ejemplo concreto y vivaz del imperio de la voluntad. Nos enseña cómo triunfa o se estrella.

Porque no es dueña de hacer su albedrío. No es tampoco esclava de la imposición extraña. Aquí salimos del terreno de la disquisición teórica para enfrentarnos con los problemas prácticos de la vida. Todavía hay quien discute si el acto de la volición es forzoso o espontáneo. Es la vieja reyerta sobre el determinismo y el indeterminismo, sobre la necesidad y la libertad. Demasiado tiempo se ha perdido en cuestión tan estéril. En cada caso concreto sabemos de una manera cierta en qué medida sentimos cohibida o libre nuestra voluntad. Sabemos cuándo nos coarta una opresión y cuándo seguimos el impulso propio. *Coerción y libertad son estados de ánimo de orden subjetivo. En el orden objetivo debiéramos hablar de necesidad y contingencia.* Aplicar estos términos fuera de su esfera propia es ocasión de confusiones; darles un valor absoluto es salvar los límites de la experiencia.

La coerción es el hecho primario; la libertad es la ausencia de la coerción. En un acto —raro por cierto— en el cual la coerción se reduce a cero, experimentamos en su plenitud la dicha de la liberación. En el caso contrario, cuando el acto es enteramente obligado y opuesto a nuestro querer, nos apena, nos oprime, hasta nos envilece la conciencia de la servidumbre. En el transcurso normal de la vida prevalece una situación intermedia y el grado de libertad adquirida es la medida de la dignidad personal. Cuando una voluntad vehemente aspira a realizarse en toda su amplitud, sobrevienen los conflictos trágicos.

Pero la coerción provoca la reacción libertadora únicamente cuando llega a ser un estado de conciencia. La coerción que no sentimos como tal, que no nos molesta, que ignoramos, consentimos o aprobamos, no nos duele. La humanidad ha tolerado, tolera aún, coerciones que en muchas conciencias sublevan una protesta destinada a prosperar o a extinguirse. Por coerción cada uno entiende la suya. Algunas veces grandes colectividades coinciden, otras una actitud aislada halla eco. Puede que un troglodita haya experimentado como una coacción verse obligado a trocar su cueva por una choza. La supervivencia de atavismos cavernarios por lo menos permite suponerlo. Todavía millones, los más oprimidos y desheredados, no sienten el peso de sus cadenas. No poseen ni la conciencia de su servidumbre ni el anhelo de su libertad. Así también quien no experimente la tiranía de sus instintos les obedecerá simplemente como el animal. Las trabas más estrechas las llevamos por dentro.

La coerción se experimenta en todas las esferas de la actividad humana. Puede ser de orden físico o biológico, político o económico, emotivo o espiritual. Desde luego la libertad la ha de conquistar el hombre en lucha con la naturaleza, con sus semejantes y consigo mismo. Esto supone como finalidad el dominio sobre la materia, la organización adecuada de la convivencia común y la autarquía personal. En cada caso

concreto la voluntad expresa o tácita, meditada o impulsiva, bien o mal aconsejada, asume una actitud afirmativa o negativa.

El número indefinido de las valoraciones que expresan todos los matices de la reacción individual obliga a examinarlas, clasificarlas y sistematizarlas con el auxilio de conceptos generales. Esta es la misión de la Teoría de los valores o Axiología. Los ensayos hechos en este sentido, con criterios muy distintos, vienen a ser una valoración de las valoraciones y como éstas mismas revisten un carácter personal. Como cada sujeto reacciona a su manera, las valoraciones, por fuerza, divergen. La apreciación de un mismo hecho por sujetos distintos ofrece las contradicciones más inesperadas; para éste es bueno lo que para aquél es malo. El hecho mismo es inocente de semejante altercado. Sobre la realidad empírica de las cosas es difícil discutir: se observa, se comprueba. Sobre su valoración se discute sin tregua y no se llega a conclusiones concordantes. Hay una gran sabiduría en el dicho del palurdo: con razones no me has de convencer. Jamás un alienista pretende curar ni el delirio más absurdo con argumentos. Para los cuerdos impera la misma regla: cada uno con su tema. De continuo se confunden el hecho y su apreciación. La economía política no se preocupa de las calidades físicas o químicas del oro, bien determinadas por la ciencia; discute su valor y no acaba. Así todas las teorías axiológicas, el derecho, la ética, la estética. Y sobre todo la historia. La filosofía misma, teoría de la actividad subjetiva, una vez que la separamos de la ciencia y de la metafísica, operación que urge, no es nada más que axiología. Por eso mismo es irreductible a una sola expresión.

Las valoraciones ante todo son individuales; cada uno es dueño de aceptarlas o rechazarlas. Pero la comunidad gregaria de la especie, la comunidad de la estructura psicológica, la comunidad de los intereses, la comunidad de los antecedentes históricos, determinan valoraciones colectivas en círculos más o menos extensos. A la par de las valoraciones personales, se hallan valoraciones locales, gremiales, nacionales. Por otra parte, varían en el individuo mismo en las distintas etapas de su vida o en circunstancias distintas. Inútil recordar las mutaciones históricas, ni que cada seis meses las modas alteran las valoraciones corrientes. Y no hay sólo modas de la indumentaria.

¿No existen, entonces, valores absolutos, universales, obligatorios y constantes? Al parecer existen, pero son creaciones del idealismo ingenuo. Existen en tanto las pensamos e imaginamos. En la realidad tempo-espacial sólo existen valores históricos en su perpetua transmutación y con su validez relativa. Los conceptos abstractos, siempre dobles, que utilizamos para ordenar el mundo de los valores, oponen al hecho real un hecho irreal. Fingen en lontananza el espejismo de un fin perseguido pero no alcanzado; suponen realizado nuestro deseo. Tomemos un caso concreto que calificamos de injusto. Inmediatamente trataremos de remediarlo. Si generalizamos el caso, iniciamos el pro-

ceso de la abstracción mental hasta sus últimos límites y disponemos del dualismo injusticia y justicia. Pero el primer término es abstraído de la realidad, el segundo sólo es su negación. El estado justo sería aquel en el cual ya no ocurren injusticias. ¿Quién no lo anhela? Pero sobre lo que es justo o injusto vivimos en constante desacuerdo. Sólo la voluntad decide, sólo el poder histórico impone la fórmula jurídica de un derecho eventual. Y eso por poco tiempo.

En conceptos simbólicos la humanidad expresa sus más altos valores; no los hemos de denigrar con un mote despectivo. No es lícito negar su satisfacción a las exigencias del sentimiento y de la fe, ni privar a la retórica de sus frases predilectas. No son patrañas, pero son mitos. La supresión efectiva de una sola injusticia concreta vale más que las divagaciones sobre el estado perfecto. Sin duda, también en la evolución histórica el mito es un factor emotivo que concurre a orientarla, cuando no se emplea como un pretexto para sustraerse a la modesta tarea del día.

En la tabla de valores que a continuación se transcribe, se distinguen nueve pares de valoraciones básicas, a las cuales corresponde en cada caso una realización histórica y un concepto ideal. Se la ha de considerar sólo como un ensayo, porque el número de las valoraciones fundamentales se puede aumentar o restringir.

Entre los valores se ha supuesto una jerarquía en virtud de la cual unos se han de subordinar a otros, quizás todos a la primacía de un valor supremo. De los nueve conceptos básicos afirmativos no hay uno solo al cual no se le haya atribuído el primado de las valoraciones. Los valores económicos, históricos, vitales, religiosos, lógicos, éticos y estéticos, todos ellos, han sido y son el eje de determinados sistemas filosóficos. Utilitarismo, hedonismo, empirismo, racionalismo, misticismo, estoicismo, estetismo, son posiciones filosóficas fundadas en la hegemonía de un valor. Jamás ha existido en la historia de la filosofía una valoración uniforme; en cambio abundan las unilaterales. En realidad no hay una jerarquía objetiva, aunque nos queda el derecho de decretarla por nuestra cuenta.

Del punto de vista histórico, los valores biológicos han debido ser para el hombre primitivo los más apremiantes, por mucho tiempo los únicos. Esto es obvio. Poco a poco se han agregado, se han superpuesto, digamos, valores de otra índole. Nada nos impide atribuirles mayor categoría si así nos place. Cuando el hombre se haya librado de la servidumbre económica, probablemente la supremacía de valores más altos se impondrá. Pero mientras, cada día que amanece, las gentes, exactamente como el antecesor más remoto, se hallen en presencia del problema, no de la existencia sino de la subsistencia, el valor económico conservará sus fueros. La angustia de la vida es un hecho real, pero plantea ante todo problemas empíricos y no metafísicos. Obliga a la acción.

TABLA DE VALORES

	<i>Valoraciones</i>	<i>Conceptos básicos</i>	<i>Realización histórica</i>	<i>Finalidad ideal</i>
Biológicas	I. Económica II. Instintivas III. Eróticas	Util-nocivo Agradable-desagradable Amable-odioso	Técnica Placer Familia	Bienestar Dicha Amor
Sociales	IV. Vitales V. Sociales	Selecto-vulgar Lícito-vedado	Disciplina Derecho	Poder Justicia
Culturales	VI. Religiosas VII. Éticas VIII. Lógicas IX. Estéticas	Santo-profano Bueno-malo Cierto-falso Bello-feo	Culto Moral Saber Arte	Santidad Bien Verdad Belleza

X V I I

Acción es la voluntad actualizada en la medida de nuestro poder. El complejo proceso de la actividad psíquica remata en una finalidad material. El brazo ejecuta la volición. Por la acción el hombre rompe su aislamiento, interviene en su mundo, conquista su bien, repele la agresión y traza los límites de su dominio. La acción es la comunión del sujeto y del objeto, la conjunción de lo ideal y de lo real. En la acción se restablece la unidad psico-física.

El examen teórico de nuestro conocimiento de la realidad nos deja perplejos; por ninguna vía tocamos la certidumbre. Los hechos empíricos, los conceptos puros, los mitos poéticos, se esfuman ante el análisis. La razón última de las cosas es inasible. La fe es una convicción subjetiva; la lógica termina en antinomias; las valoraciones son contradictorias. Ni el secreto del cosmos, ni el secreto del alma se nos entregan. En lugar de soluciones se nos ofrecen problemas; la duda es nuestro patrimonio intelectual.

La acción corta este nudo gordiano. Lo corta tras reflexiones meditadas o por impulsos violentos, pero lo corta porque es cuestión de vida o muerte. He aquí que los problemas se desvanecen. La acción no se desenvuelve ante un mundo ficticio. Encara lo presente y lo concreto. El contorno tempo-espacial es real, pues opone su resistencia y cede ante el esfuerzo. No nos debatimos en ningún limbo, porque la acción es eficaz. La existencia es real porque la conquistamos día a día. El conflicto con el vecino es real porque nos amarga y constriñe. Lo ignoto es real porque a cada paso nos coarta. Pero también es real el puño que abate el obstáculo.

La acción se justifica por el éxito, se condena por el descalabro, se juzga por su finalidad. Queda sujeta a nuestra valoración. Acciones heroicas se han llevado a cabo en nombre de una superstición; acciones rastreras en nombre de altos ideales. La vida no depende de un teorema o de un credo: la vida es acción. Pero la acción depende de la voluntad: el hombre es responsable de sus actos, acierte o yerre, triunfe o sucumba. Si acepta la vida, acepta el riesgo con resolución heroica o con encogimiento cobarde, con prudencia ponderada o con impulso torpe. Su voluntad soberana decide. El acto consumado es irreversible; ningún dios puede borrarlo; es y para siempre; por toda la eternidad, se entreteje al devenir universal. Las consecuencias inexorables es preciso aceptarlas y soportarlas.

La acción es ineludible. El don de la existencia no lo hemos solicitado. Por obra del acaso, nacemos en determinado lugar y tiempo; la cuna humilde o mullida que nos toca en suerte no la hemos elegido, ni el atuendo físico o psíquico. Y bien, como quiera que sea, nos hallamos en presencia de nuestro mundo. Los culpables del advenimiento redimen el pecado con su amparo en el primer tramo de la jornada. Luego quedamos abandonados a nuestras propias fuerzas. Apenas hemos sentido la dicha del vivir, también experimentamos el dolor de la vida. Quien lo advierte puede renunciar al ambiguo destino, resignarse o afrontarlo con viril entereza. Para todas estas actitudes existe la teoría adecuada, pero el problema sólo se resuelve, en el caso negativo como en el afirmativo, por la acción. Dejar de hacer resulta tan heroico como hacer. ¿Cómo salir del dilema? El animal, y así el resabio animal en nosotros, elige la vida a todo trance. Quizás el hombre descubra en su conciencia, o en la obra de sus antepasados, valores más altos que el mero valor biológico. Quizás la vida pueda realizar propósitos más elevados. Los valores que escoge un hombre son la expresión de su personalidad, de su propio valor. Y luego la vida misma tal vez adquiera un contenido digno, se justifique y cobre mayor aprecio.

En general —la historia y la experiencia propia lo comprueban— el instinto de la conservación obliga a afirmar la vida a pesar del dolor, a pesar de la condena que nos merece en horas amargas. La negación pesimista tampoco nos ahorra la acción. No nos queda otra alternativa que elegir nuestro puesto en la contienda. De las teorías podemos prescindir, la acción se impone siempre. «Al principio fué la acción.» No al principio de las cosas, sino al principio de la redención humana. Por la acción la especie ha forjado su cultura, técnica, humana y espiritual; por la cultura persigue su emancipación de toda servidumbre. La cultura es la obra de la voluntad; la voluntad quiere la libertad. Que sea **LIBERTAD CREADORA.**

Córdoba del Tucumán, julio de 1934.

III

FILOSOFOS Y SISTEMAS

Corrientes de la filosofía contemporánea fué el tema del discurso de recepción en la Academia de Filosofía y Letras y se incluyó en las «Publicaciones» de dicho instituto, Buenos Aires, 1917. *Einstein y la filosofía* apareció en el suplemento dominical del diario «La Nación», Buenos Aires, 1º de agosto de 1922. *Pascal*, en la revista «Verbum», órgano del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, número 61, Buenos Aires, 1923. *Introducción al estudio de Kant*, en «Verbum», 1923. *Kant*, fué leído en la celebración del segundo centenario del nacimiento del filósofo en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, en 1924 y publicado en la revista «Valoraciones», órgano del Grupo de Estudiantes Renovación, de La Plata, número 4, julio de 1924. *Hermann Keyserling*, en «Verbum», 1924. *Spinoza*, conferencia en la Sociedad Hebrea de Buenos Aires, 1925, recogida en la edición de homenaje de la Universidad de La Plata, tomo II, 1939. *Croce*, en «Valoraciones», número 5, La Plata, 1925. *Bergson*, en «Valoraciones», número 9, La Plata, 1926. *Bergson en la filosofía contemporánea*, fué especialmente escrito para el volumen de homenaje al filósofo francés publicado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Córdoba en 1935. *Hégel*, fué leído en el Colegio Libre de Estudios Superiores con motivo de la celebración del primer centenario de su muerte y publicado el mismo año en la revista de dicha institución, Buenos Aires, 1931. *San Agustín*, leído en la celebración del XV centenario de su muerte, en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de La Plata y publicado en la revista «Humanidades», La Plata, 1930. *Filosofía del derecho* es la versión taquigráfica de una conferencia en el Centro Estudiantes de Derecho, La Plata, 1930. *La regresión metafísica* es versión taquigráfica de un curso dictado en la Escuela de Estudios Sociales Juan B. Justo, en la Casa del Pueblo de Buenos Aires en 1935.

CORRIENTES DE LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Al cumplir con el primero y más grato de mis deberes, al buscar la palabra que mejor responda a la distinción que habéis querido acordar a una labor modesta, sin otro título que el apego a los estudios filosóficos y el empeño consiguiente de difundir desde la cátedra este amor intelectual, por fuerza he de pensar que vuestro voto en el caso no discierne un premio merecido cuando un estímulo a merecerlo (1).

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

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

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

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

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

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

Y ¡cómo se destaca a la distancia la unidad espiritual que vincu-

(1) Recepción en la Academia de Filosofía y Letras.

la a los hombres de una misma época! Unidad más estrecha sin duda dentro de los límites del mismo ambiente étnico, pero evidente también dentro de la gran comunidad ideal que reconoce la maternidad imperecedera del genio helénico.

El tiempo ejerce una selección eliminadora, entrega al olvido las disidencias subalternas, simplifica la multiplicidad de los hechos y permite distinguir la sinuosa línea del proceso histórico, con sus impulsos progresivos y sus tendencias regresivas, ritmo periódico que se eslabona con el rigor lógico de la acción y de la reacción.

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

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

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

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

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

En su aspecto filosófico mucho divergen la primera y la segunda mitad del siglo pasado. Este se inicia en el ambiente conmovido por las prolongadas guerras de la revolución y del imperio bajo los auspicios románticos, con un repudio violento del intelectualismo del siglo XVIII, y su exaltación sentimental se traduce en el resurgimiento de tendencias religiosas y místicas al parecer extinguidas, en nuevas formas del arte y en las creaciones metafísicas del idealismo alemán y del eclecticismo francés.

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

Las ciencias del espíritu se someten a los métodos de las ciencias

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

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

Esta es la era de las doctrinas positivas; Comte, aun en pleno romanticismo, romántico él mismo, enseña que las causas primeras y últimas no se investigan, que la metafísica, como la mitología, trabas opuestas al progreso, caracterizaban estados inferiores.

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

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

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

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

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

Permitidme una digresión personal a fin de expresar en forma más concreta el concepto abstracto que intento desenvolver. Al recoger mi diploma universitario, que lleva la firma de Nicolás Avellaneda,

hube de interrumpir mi contacto con las corrientes literarias de la capital. Podéis colegir cuán remota es la época a que me refiero, si os digo que nuestra juventud aún leía a Emilio Zola.

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

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

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

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

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

Sin darse cuenta, sin un asomo de duda, operan con conceptos que están más allá de toda demostración tangible, y suponen que a cada substantivo corresponde una cosa y que toda analogía es una prueba. Es decir, como toda la vieja filosofía desde Tales hasta la fecha —que a *priori* califican de divagación estéril— operan con «entes de razón» a los cuales atribuyen una existencia real. Creen estar aún dentro de los límites de la inducción, cuando, tan sólo, sin autocrítica alguna, obedecen al impulso de nuestro engranaje mental. Nada más

legítimo, mejor dicho nada más necesario, que el empleo de la hipótesis para sistematizar los datos de la observación, pero conforme se la despoja de su carácter precario para darle el valor de una verdad supraempírica, se hace metafísica, así sea sin saberlo ni quererlo.

Todas las ramas de las ciencias naturales —la zoología, la botánica, la embriología, la física, la química— delegan representantes a este resurgimiento. El valor intrínseco de sus obras suele estar en razón inversa a su difusión, pero ésta, en cambio, es la prueba más acabada del interés que vuelven a despertar las cuestiones filosóficas. De este grupo de naturalistas nombraré a Ostwald, a quien cupo la suerte de expresar, en hora oportuna, un pensamiento casi colectivo, latente en muchos, muy satisfecho de formular la postrer conclusión de las ciencias empíricas, cuando en realidad pretendía sujetarlas al imperio de un viejo concepto abstracto.

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

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

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

James bautiza con un nuevo nombre a un viejo método. El pragmatismo que se disimula bajo distintas formas, de manera franca o larvada, informa gran parte del movimiento moderno. No desconoce la relatividad de nuestro conocimiento, pero establece un nuevo criterio de la verdad, que deja de ser un fin para convertirse en medio de tanto mayor valor cuanto más útil es. ¿Útil a quién? Al desarrollo práctico de la existencia según sus intérpretes más pedestres; a la voluntad de poder, eminente ideal de un tipo humano superior, según

Nietzsche; a la vida según sus expositores más equilibrados. No por cierto a la individual en su menguado egoísmo, sino a la vida como entidad abstracta. Y he aquí cómo también por esta puerta el pragmatismo lleva a la metafísica, que por todos los caminos se llega cuando así es nuestro querer.

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

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

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

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

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

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

Con éxito efímero, pero con escaso vuelo, ajeno a la audacia de su intento, Fouillée quiso convertir las ideas platónicas en fuerzas mo-

dernas e hizo pobre prosa de la gran concepción poética. En cambio, Lachellier, alto exponente del neo-criticismo, realizó una obra fecunda cuya influencia perdura sin agotarse.

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

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

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

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

su dominio de los problemas filosóficos, la altivez de su carácter y la soberana libertad de su espíritu.

Las múltiples y al parecer encontradas doctrinas de este movimiento intelectual, más o menos combinado con ideas persistentes de la época positiva, tienden, por otra parte, a informar las ciencias especiales, y el amor a las concepciones especulativas ya puede señalarse así en un tratado de física como en otro de ética. No hay obra moderna donde no apunte. Todas las vías posibles para franquear el límite trazado por el positivismo han sido tentadas: el naturalismo ingenuo, el esfuerzo lógico para ampliar la función cognoscitiva, los postulados de los ideales éticos, las sugerencias del sentimiento estético y por fin el renaciente misticismo de la fe religiosa, dentro o fuera de los dogmatismos tradicionales. Aun estos ensayos precursores esperan la mente genial que ha de unificarlos en una sistematización definitiva; pero por ahora nos sorprende la disparidad de los puntos de vista, nos desconcierta lo fluctuante e impreciso del conjunto. Sin embargo, si lográramos descubrir en estos hombres procedentes de los rumbos más opuestos del horizonte, distanciados por agrias polémicas, una serie de conceptos comunes y de tendencias análogas, tal vez quedaríamos habilitados para determinar las ideas directrices del momento actual. Y, fuera de duda, estas coincidencias existen aunque se oculten tras la maraña abrumadora de los detalles, y son más íntimas de cuanto acaso sospechamos.

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

Este criterio se aplica luego a todos los objetos de la investigación filosófica: la verdad, la libertad, los valores éticos y estéticos no existen, devienen.

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

Divergencias ocasiona la denominación del principio activo; las gentes de las ciencias naturales le llaman energía; la escuela prefiere los nombres de vida o voluntad. No son indiferentes estas denominaciones, pues cada una asocia a la suya una serie de otras ideas. En el fondo se trata de las posiciones opuestas del realismo y del idea-

lismo, que se mantienen a través de toda la historia de la filosofía, aun cuando la síntesis de ambas sea un perpetuo anhelo.

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

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

En general, aunque con frecuencia tan sólo de un modo tácito, el principio activo se supone inmanente, y, a objeto de evitar todo dualismo —entre la esencia y la existencia, entre el nómeno y el fenómeno, entre lo cognoscible y lo incognoscible—, se elude todo concepto trascendente.

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

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

En todas sus formas el panteísmo ha favorecido los estados de ánimo que culminan en el éxtasis místico. Así fué en la filosofía de los italianos del renacimiento y en la filosofía alemana del romanticismo. En Bruno se apoya Schelling, y en éste Bergson.

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

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

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

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

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

Me atrevo, señores, a negar esta conclusión.

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

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

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

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

Es éste un cambio de frente, que nos separa de los soñadores románticos, nobles visionarios, estériles en la acción, y nos aproxima a los hombres del renacimiento, tan llenos de iniciativa, tan dispuestos a las empresas más aventuradas, rebosantes de impulsos innovadores, resueltos a apurar la existencia con fervor pagano, a satisfacer su sed de belleza en el arte y su sed de grandeza en la acción.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comparemos ahora con aquélla, ya anticuada, la fórmula reciente que acaba de darnos Boutroux; *máximum de disciplina, *máximum de libertad**. Es absurda por contener dos términos que se excluyen, es metafísica por querer la síntesis de los opuestos, y, sin embargo, se explica no sólo por tratarse del filósofo que ha consagrado su vida a hallar la conciliación de la libertad y de la necesidad, sino por ser realmente la expresión de un estado de ánimo que la supone viable.

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

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

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

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

Pertenezco a la generación que alcanzó los postreros destellos de la época romántica. Paréceme distinguir también entre los presentes a quienes intervinieron en aquellos ya históricos debates de la Sociedad Literaria, que en realidad fueron, sin que lo sospechen los contendientes, los solemnes funerales del romanticismo argentino. Cuántos faltan —consentid que lo recuerde con piadosas añoranzas, y disculpad que me especialice con aquellos tres que, hermanados también en la muerte, conmemora la misma lápida—; cuántos faltan, decía, de aquella ilusa falange que a poco andar hubo de convencerse que los tiempos románticos habían terminado para siempre.

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

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

Pues bien, el retorno a la especulación metafísica para lograr una concepción de conjunto, no puede juzgarse mal. Las doctrinas positivas en su intelectualismo exagerado, pese a la previsión de sus más altos exponentes, descuidaron dos hechos reales tan importantes como la necesidad metafísica y el sentimiento religioso que arraigan en la naturaleza racional y afectiva de la especie y no se suprimen con fingir que se ignoran o se desdeñan.

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

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

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

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

Caemos en una contradicción grave si por un lado afirmamos el carácter pragmático y fragmentario de nuestros conocimientos y luego pretendemos llegar, asimismo, a una solución racional definitiva.

Esta irrupción de la metafísica en nuestra vida moderna, con sus matices místicos y sus afinidades religiosas, no puede menos de evocar la visión de aquel cuadro de Böcklin, en el cual un centauro, un legítimo centauro griego, acude para reparar sus cascos a una fragua lugareña (1). El genio del artista logra hacernos aceptar la paradoja como un hecho sencillo y natural, y así también se desenvuelve ante nuestro asombro el movimiento filosófico contemporáneo. Pero si dentro de este simbolismo hubiera de emitir mi parecer, diría: es bello, y cele-

(1) Esta estampa estuvo sobre la biblioteca de la pieza de trabajo de Alejandro Korn, reinstalada después de su muerte en la sala que lleva su nombre en la Biblioteca de la Universidad de La Plata. — *Nota de la Editorial.*

bremos que el ente mitológico se arme de nuevo en nuestro taller — a condición de no derribar el yunque.

Cumplida su misión, en buena hora perezca el positivismo como teoría filosófica amoral, anti-social y anti-estética, pero —y esto es lo importante— subsistan sin desmedro dentro de su esfera propia los métodos positivos, guías de la investigación y disciplinas de la mente. Su abandono implicaría una recaída en la declamación romántica, funesta sobre todo en las ciencias históricas y sociales.

Y con análogo criterio debe encararse el problema ético; se explica y comprende el desarrollo de doctrinas que subordinan el egoísmo individual a los intereses comunes y se proponen intensificar la conciencia del deber social. Son anhelos e impulsos humanos, elevados a la categoría de postulados filosóficos, que si en el fondo coinciden con los intereses colectivos, los dignifican, empero, y los despojan de su materialismo inmediato.

Oponer un interés a otro, desencadenar la lucha de las clases, plantear el problema exclusivamente en sus términos aritméticos, es una solución que desprecia factores demasiado humanos. Debía llegar el momento de dar también a esta contienda una consagración ética. No era posible abstraerla a las sugerencias del viejo atavismo que en todos los tiempos ha vinculado el derecho y las instituciones sociales a los más altos conceptos de la época.

En efecto, la época positiva imaginó que la ciencia resolvería todos los problemas de interés humano, y hubo de experimentar la más amarga de las decepciones, al darse cuenta que la ciencia es tan sólo un instrumento y con igual eficacia sirve al bien que al mal. Urge, pues, determinar el empleo que hemos de dar a nuestro saber, y para ello necesitamos una ética y desde luego una filosofía que formule, en conceptos definidos, los valores supremos aunque transitorios, que —libre u obligada— la humanidad en el andar de los tiempos crea, aniquila o trasmuta.

Esta ética, para el momento actual, debía ser colectivista, porque representa la protesta legítima contra los excesos de la época industrial que degrada al hombre a la condición de medio. Debía ser afirmativa porque es el credo de una raza habituada a la lucha, que en vez de resignarse aspira a labrar su bienestar con decidida voluntad. Debía, por fin, ser metafísica, para poder exigir, en nombre de un principio supra-individual, la abnegación eficiente y desinteresada ante un ideal cuya realización no se ha de alcanzar en provecho propio, pues solamente se diseña como una promesa en el remoto devenir. Y es así cómo estas doctrinas, concordes con las nuevas concepciones cósmicas, llevan en último resultado a un culto de la vida o a la energía creadora. Vuelve así a resurgir la antigua fe de la humanidad que identifica en un arquetipo los conceptos del ser y del bien.

No se ha de negar, por cierto, que una arraigada norma de con-

ducta constituye una fuerza íntima capaz de mantener la autarquía personal, y es realmente sensible que en el espíritu de las multitudes todas las doctrinas pronto acaben por revestir un carácter dogmático y se conviertan en la fuente de exaltaciones sectarias.

Temibles son las gentes dueñas de la verdad absoluta; en su deseo de extirpar el error no respetan ni las cabezas en que se anida.

Temibles son las gentes que poseen el secreto de la dicha ajena; en su afán de imponernos la felicidad llegan hasta el sacrificio de sus propios sentimientos de caridad, libertad y solidaridad.

En fin, si es necesario, sométase la vida externa a la tutela autoritaria que, con criterio medioeval reglamenta el trabajo y el salario — restringe el tráfico y la propiedad, fija lo que hemos de comer y de beber — así sea, siempre que quede intacta nuestra libertad de conciencia y el derecho de exteriorizar nuestro pensar y nuestro sentir. Todo podemos soportar menos la opresión moral, así venga de la derecha o de la izquierda. La mayor conquista de la filosofía moderna es, sin duda, el concepto de la tolerancia, y sería de deplorar un movimiento regresivo que ponga en peligro, no por cierto su existencia legal o su afirmación teórica, pero sí su arraigo en los espíritus, su difusión en las masas, su desarrollo como sentimiento capaz de mitigar el estallido de los instintos y contener la invasión autoritaria en sus justos límites.

Por suerte la tolerancia es un hecho incorporado a nuestra vida nacional; curados de las intransigencias rojas de nuestra época romántica, ha venido a constituir un rasgo eminentemente argentino, que, Dios mediante, ha de perdurar.

No ignoro que algunas veces ha rayado en la indiferencia, que ha carecido en ocasiones de rigorismo moral y ha podido degenerar en escéptico abandono. Contribuyan las nuevas orientaciones filosóficas, cuya difusión ya se hace sentir entre nosotros, a corregir estos defectos, y, sin mengua de una amplia libertad de espíritu, renazca el interés por los altos problemas humanos, ennoblezca un contenido ético la brega diaria y aliente nuestro esfuerzo la visión de una meta excelsa.

Y —pues de ninguna manera podríamos substraernos a la influencia mundial de las ideas nuevas— evitemos desde luego hacer de ellas una frase y un agregado postizo; no es preciso aceptarlas sin crítica, pero sí compenetrar su génesis histórica y sus proyecciones futuras. Puesto que nos enseñan que la vida es energía, sepamos que son la disciplina ética del carácter y la intuición del artista sus más altas manifestaciones psíquicas; no por concebir la existencia como acción, entendamos que basta desenvolverla en el plano más inferior, y no nos seduzca una civilización puramente utilitaria y técnica. El precepto de hacer la vida intensa no importa disiparla en la lucha económica, ni en impulsos instintivos; tiende, por el contrario, a animarla con anhelos de justicia y de belleza, de suerte que el sentido de la medida

y una emotividad más estética moderen el conflicto de las pasiones y de los intereses.

Recordemos, ante todo, que el ser no es sólo acción, sino acción creadora; despierten, pues, las condiciones ingénitas de nuestro pueblo, dejemos de asimilar simplemente el pensamiento ajeno, tengamos el coraje de emitir el propio y de expresar en la obra de arte nuestro sentir espontáneo.

Pero nunca será acción el devaneo abstracto, el verbalismo vacío, el gesto patético; conservemos el contacto con la realidad y el hecho; sean sinceras las palabras y los actos serios, y no por eso —pues es de tradición porteña— olvidemos la olímpica ironía que, sonriente, clava el dardo en todo cuanto se ostenta plebeyo y burdo.

Alberdi, con una visión admirable, halló que el resorte fundamental de nuestro proceso histórico era el factor económico. Al efecto, mostró cómo el desarrollo de la historia argentina, desde la revolución hasta la dictadura, a través de todas las peripecias de la guerra civil, respondía a la influencia de dicho factor, y que la solución de los problemas futuros también debía basarse en el factor económico. Es decir que Alberdi, sin conocer a Marx, llega a las mismas conclusiones que éste. Cuando Jaurés estuvo en la Argentina y se enteró de estos antecedentes le causó mucha admiración y formuló sobre Alberdi un juicio sumamente favorable.

El principio de que el desenvolvimiento histórico depende en primer lugar del factor económico; que lo primero que debemos hacer —como se hizo en el pasado y tendrá que hacerse en el futuro— es resolver las cuestiones económicas, es la base de un auténtico sistema filosófico que puede llamarse positivismo económico. Es una creación nuestra que ha regido la evolución de nuestro país.

Sería incurrir en un error suponer que Alberdi dijo la última palabra y que no tenemos más que seguir ese rumbo. Lo que él nos enseñó, la doctrina que nos dieron los hombres de la emigración, ha producido sus frutos; pero no está agotada, porque todavía para nosotros, como para todo el mundo, los problemas económicos son de una importancia primordial. Las influencias que podemos llamar propiamente filosóficas —la de Comte, la de Spencer y más tarde la de Marx— han venido 30 ó 40 años después que Alberdi nos había dado la solución de nuestros problemas nacionales.

El conocimiento de los sistemas filosóficos europeos vino a completar la creación autóctona, dándonos elementos nuevos que ampliaron el horizonte de ideas que ya estaban arraigadas entre nosotros. Por eso es que en ningún otro país como en el nuestro prendieron las corrientes positivistas, ni se manifestó tan claro el repudio hacia la especulación metafísica y la indiferencia ante el problema religioso, ni se afirmó tan categóricamente la fe profunda en el desarrollo de la verdad científica.

Todos los movimientos históricos se agotan y tienden a transmitirse. He tratado de demostrar cómo, a fines del siglo pasado y principios del presente, se verifica un vuelco enorme que ha repercutido entre nosotros. Hoy la verdad científica ha perdido su valor absoluto y la interpretación científica de los hechos naturales se modifica y transforma continuamente. La reacción que reafirma la dignidad de la personalidad humana, también es una actitud que podemos recoger.

Lo que a mi juicio no podemos recoger es la pretensión de renovar y revivir las concepciones del pasado, volviendo a someternos a alguna verdad teológica o metafísica. Perdemos el tiempo si tomamos ese rumbo.

Sabemos superar el positivismo que, como conjunto doctrinario y sistemático, ha cumplido su misión; misión fecunda pero terminada. Pero, al reconocer esta verdad, debemos afirmarnos sobre los antecedentes de nuestra evolución ideológica y manteniendo continuidad con ella, encontrar y formular las soluciones que la época actual reclama. No vamos a resolver con eso los problemas universales, no vamos a resolver los problemas de otros pueblos; vamos a resolver, modestamente, nuestros propios problemas, que es lo que nos interesa.

Y para eso, insisto, tenemos que afirmarnos sobre nuestros antecedentes. El positivismo económico que acabo de describirles, creación de los emigrados en el siglo pasado, debe estar incorporado a cualquier nuevo sistema filosófico que queramos elegir o crear. Empezar diciendo que nos desinteresamos de las cuestiones económicas, que las cuestiones económicas no interesan a la filosofía, es desvincularnos de la vida real de nuestro pueblo, en el que tales problemas son los de mayor urgencia y los que con más imperio se imponen.

Felizmente, y con fuerzas propias, hemos realizado el primer paso para superar la primitiva posición alberdiana, que reconocía que lo fundamental era la solución del problema económico y que trató de resolverlo, como era forzoso en el siglo pasado, de acuerdo con las directivas del liberalismo burgués. Justo superó la posición alberdiana, comprendiendo que había que darle un nuevo contenido; pero lo hizo con el mismo espíritu, con el mismo temperamento ideológico que Alberdi.

También Justo estaba reñido con todo lo que fuera especulación pura, incitándonos a estudiar los problemas concretos y a resolverlos con el trabajo cotidiano, aunque fuera por distintos caminos; no estableciendo principios y visiones abstractas sino oponiéndonos a todo lo que a nuestra conciencia apareciera como una injusticia.

A pesar de que tenía una formación de hombre de ciencia, la clarividencia de Justo llega hasta el punto de no ilusionarse con el valor absoluto de las conclusiones científicas. Se daba cuenta muy bien de que el estado actual de la ciencia es transitorio; que lo que hoy proclamamos como verdad científica no ha existido antes y desaparecerá a su vez frente a nuevas concepciones.

Quizá la necesidad nos obligue a acentuar esta evolución, a no dogmatizar demasiado el pasado, a recoger de él lo que todavía vive, lo que está incorporado a nuestra manera de ser; pero buscando la expresión que los nuevos tiempos imponen. No esperemos que nos lo traigan de afuera. Insisto en que debemos superar la orientación que informa nuestra evolución ideológica, de Caseros acá; porque el progreso alcanzado nos obliga a llevar nuestras aspiraciones más allá de lo exclusivamente económico, de poner esa capacidad económica al servicio de ideales de solidaridad humana, de cultura superior que quizá tomen las formas de la filosofía, de la historia, de la literatura, del arte. En una palabra: hay que vencer esta absorción exclusiva de nuestro espíritu por intereses materiales e ir sobreponiendo a estos intereses otros de carácter ideal.

1917.



EINSTEIN Y LA FILOSOFIA

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

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

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

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

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

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

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

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

Contribuyen, por otra parte, a esta reciente evolución de las ciencias físicas las novedades ocurridas en otras disciplinas, sobre todo en las afines, como la química. Luego ha ejercido la mayor influencia el

desarrollo en el siglo pasado de las matemáticas no euclidianas, y, por fin, cierta tendencia al análisis crítico de los preconceptos de la gran verdad científica, como se manifiesta, por ejemplo, en Mach y Poincaré.

Pero estos trabajos previos pasan inadvertidos para la generalidad y sólo repercuten las últimas conclusiones, como si el ilustre maestro que las enuncia no hubiese tenido ni antecesores, ni precursores, ni colaboradores.

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

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

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

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

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

Y luego a la zaga los científicos, los escolásticos y los ingenuos, afligidos porque temen que se les hayan trastocado sus trabajos ontológicos, tan bien dispuestos en la holgura del espacio absoluto.

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

Aquí hacemos filosofía, y nos importa discurrir hasta dónde una renovación de las teorías físicas puede influir en la solución de nuestros problemas. Es decir, el caso particular se engloba en esta cuestión general: ¿cuáles son las relaciones de la filosofía con las ciencias naturales y matemáticas, y especialmente con sus integrantes especulativos?

De acuerdo con la contestación a que lleguemos, hemos de deslindar nuestra posición frente a las disciplinas físicas y elegiremos como ejemplo sus últimas doctrinas.

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

Sin embargo, nos hemos de sonreír, si se nos ofrece semejante mito cosmogónico, como la expresión de la verdad empírica.

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

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

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

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

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

La observación de los hechos, la investigación de su enlace causal y de su relación recíproca es misión de la ciencia, por métodos que le son propios. Al efecto, abstrae conceptos cuya eficacia comprueba, formula leyes y las reviste si es posible de exactitud matemática.

Nada de esto puede hacer la filosofía, ni debe intentarlo; más

aún: debe arrepentirse de haberlo pretendido alguna vez. Sobradas querellas tiene en su casa para inmiscuirse en los asuntos internos del vecino.

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

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

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

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

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

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

No obstante, el caso no es grave; la visión ciclópea de la especula-

ción científicista se mantiene a través de todas sus variaciones. Su naturaleza intrínseca no se altera con la mudanza de los argumentos, pues siempre se encamina a encuadrar la totalidad de lo existente, inclusive la personalidad humana, en fórmulas geométricas.

Ese ideal es el ideal de la ciencia, y la metafísica científicista no puede apartarse de él, cualesquiera que sean los accidentes de la vía por donde aspira a realizarlo. A nosotros nos toca encarar las cosas desde otro punto de vista.

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

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

Los griegos, con un caudal de conocimientos mínimos comparado con el nuestro, aun bajo la sugestión del error geocéntrico, hallaron, sin embargo, todas las posiciones filosóficas y metafísicas posibles, como que nada hay en la filosofía moderna que no haya estado antes en el pensamiento griego. No dependen, pues, las conclusiones filosóficas del desarrollo de las ciencias empíricas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿En la línea señalada por los nombres de Aristóteles y Newton, el de Einstein representará la tercer etapa? Lo ignoramos; lo ignoran los mismos hombres de ciencia aun desacordes entre sí. No pronunciarán los contemporáneos la ardua sentencia.

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

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

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

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

1922.

P A S C A L

Voy a hablaros de Pascal, con motivo del tercer centenario de su nacimiento.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una temprana vocación inclinó a Pascal a las matemáticas, en las cuales había de distinguirse de modo excepcional. Profundizó la teoría de los números, y de los dos grandes que se disputaban el descubrimiento del cálculo integral, Leibniz confesaba haberse inspirado en Pascal.

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

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

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

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

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

Ni en la vetusta forma escolástica, ni en la nueva que concibe su gran contemporáneo, el racionalismo le cuenta entre sus secuaces, sino entre sus más declarados adversarios. Bien pronto se da cuenta de que las definiciones de la nueva escuela no valen mucho más que los silogismos de la antigua.

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

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

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

Sin embargo, la matemática, no obstante ignorar la naturaleza del

espacio, del movimiento y de los números, se ocupa precisamente de estos tres objetos desconocidos y se divide en mecánica, aritmética y geometría, sin definirlos ni probarlos previamente.

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

No es menos penetrante su análisis de la categoría de la unidad, que siempre resulta compleja. Por fin el raciocinio geométrico obliga a considerar los hechos naturales, al hombre inclusive, como fluctuantes sin apoyo entre dos infinitos opuestos, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño.

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

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

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

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

A su vez, los ingenios especulativos, habituados a emplear abstracciones, se extrañan si se les obliga a un análisis previo, a pasar por definiciones y principios que no acostumbran a contemplar en sus detalles.

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

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

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

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

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

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

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

El hombre no abriga sino errores; todo lo engaña.

Los dos principios del conocimiento, la razón y los sentidos, faltos de sinceridad, se burlan mutuamente, y las pasiones ofuscan el juicio. O caemos en el escepticismo o en el dogmatismo.

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

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

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

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

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

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

En sentencias de un pesimismo acre, comparables a las máximas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Inspirados por San Agustín, padre de la Iglesia y de todas las herejías, los jansenistas, no muy numerosos pero distinguidos por la calidad y el fervor de sus adherentes, constituían una secta que, a pesar de sus divergencias con la curia, se obstinaba en pasar por católica. Esta posición híbrida e inconsecuente la mantuvo en perpetuo conflicto con la autoridad que decían reconocer.

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

A ellos se afilió Pascal con estrecha amistad, pero no con entera sumisión. Siempre se mantuvo superior al medio, como no lo disimu-

la Saint Beuve, el historiador de Port Royal. Poco á poco se emancipó de la posición sofista de sus compañeros y se distanció de la doctrina medrosa, consciente de hallarse fuera del catolicismo romano.

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

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

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

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

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

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

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

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

se hizo con el nombre de *Pensamientos*, y de ellos quiero citar algunos, sugeridos por el orden social.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INTRODUCCION AL ESTUDIO DE KANT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En tres etapas se realiza la empresa crítica.

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

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

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

Pasa Kant a examinar en la *Analítica trascendental* las formas del entendimiento, a las cuales llama categorías. Elige por punto de partida los cuatro conceptos fundamentales de la lógica formal, en la cual entiende hallar las formas reales del pensar —la cantidad, la calidad, la relación y la modalidad— y descubre para cada uno tres conceptos fundamentales, de los cuales siempre el tercero es la síntesis de los dos primeros.

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

recíproca. Las de la modalidad: la posibilidad, la existencia y la necesidad.

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

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

Por fin, en la *Dialéctica trascendental* se analizan ciertos conceptos últimos que elabora nuestro engranaje mental, cuando se abandona a su propio impulso y trasciende el dominio no sólo de la experiencia sino de toda experiencia posible. Estos conceptos se distinguen de las categorías del entendimiento porque carecen de contenido empírico y nunca pueden adquirirlo.

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

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

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

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

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

En resumen, la experiencia se realiza por la conjunción de datos

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

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

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

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

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

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

A su vez, el realismo se vuelve ridículo cuando afirma conocer las cosas y no solamente su representación mental, para excluir luego de su metafísica al sujeto como una entidad despreciable. ¡Pretende conocer el nómeno!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

No obstante, su obra viene a ser el punto de arranque de una nueva época en la historia de la Filosofía. El siglo XIX no discute

sino los problemas que Kant ha planteado y, lo acepte o lo contradiga, lo mente o lo calle, toda polémica gira en torno de la posición crítica. Como toda obra fundamental, también ésta se presta a las exégesis más diversas y no siempre quienes más invocan el nombre de Kant están más cerca de él. Si resucitara, el mayor asombro le inspirarían los titulados Neo-Kantianos.

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

* * *

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

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

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

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

No precisamente para Kant, que ha renunciado expresamente a la solución teórica y no se aflige por una antinomia más. El ha reco-

nocido la incapacidad de la metafísica racional para resolver los últimos problemas, y suple su insuficiencia con las afirmaciones directas de la conciencia. Más aún, ante el conflicto, atribuye a la razón práctica la primacía sobre la especulativa, que no puede negar, como un hecho de conciencia, la existencia de nuestra personalidad moral.

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

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

* * *

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

* * *

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

Hamilton vivifica las tradiciones de la Escuela Escocesa, con el estudio de Kant: La conciencia no puede ser definida, porque es ella la condición de todo conocimiento. Pero puede ser analizada, y su primera afirmación es que algo existe, luego que lo existente se divide

en Yo y No-Yo. De esta oposición del sujeto y el objeto, que se condiciona recíprocamente, y de la incognoscibilidad del principio fundamental, deriva la relatividad de nuestro conocimiento. Pensar es condicionar. Imaginamos los fenómenos externos en el espacio y el tiempo. Al espacio, lo mismo como al tiempo, no podemos representarlo ni como un máximo, ni como un mínimo: cuanto existe en el espacio o en el tiempo, de consiguiente, siempre es limitado y relativo. La conciencia no puede salvar esta barrera. Lo incondicionado no es representable ni cognoscible y solamente puede expresarse en términos negativos: lo absoluto, lo infinito. El error de la metafísica consiste en atribuir a estas negaciones un valor positivo.

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

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

K A N T

En su segundo centenario, lejos de la comarca que le vió nacer, en esta extremidad del continente austral, evocamos el numen impercedero de Emanuel Kant.

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

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

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

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

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

¡La primer antinomia!

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

Pero quizás la filosofía empirista, la construcción sensata de los pensadores ingleses, la flor del método inductivo, ofrecería conclusiones más valederas que las creaciones pseudogeométricas del racionalismo. El mismo Voltaire, ¿no se declara acaso discípulo de Locke y toda la Enciclopedia no lo explota y exagera?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En efecto, según Kant, el valor de una ciencia depende de la verdad matemática que contiene, porque «ciencia propiamente, no es sino aquella cuya certeza es apodíctica». En rigor, pues, debiéramos reservar el nombre de ciencia para aquellas que poseen un objeto es-

pacial y mensurable y puedan expresar sus principios generales en ecuaciones aritméticas. Pero hay regiones donde falla el cálculo, donde no penetra la certeza matemática, donde no es posible hacer ciencia, porque no existe la ley necesaria.

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

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

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

Los grandes fundadores del racionalismo, matemáticos todos ellos, se persuadieron que sólo el método de sus preferencias conducía a la verdad y *more geometrico* se propusieron resolver los problemas metafísicos. Tan sólo Pascal, geómetra también, entrevió la falacia de esta empresa. En cambio, ajenos de todo punto a las disciplinas matemáticas, Bacon y sus sucesores, prescinden de ellas y en el método inductivo celebran el descubrimiento de la panacea filosófica.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tanto en la *Crítica del Juicio*, como en la *Crítica de la Razón Práctica*, se advierte que no solamente conocemos la realidad por la inteligencia, sino que la plasmamos con la voluntad. En el proceso

cósmico insertamos, y no sin éxito, nuestros fines, ponemos nuestros valores económicos y estéticos y sobre todo los imperativos de la conciencia moral.

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

El imperativo categórico no envuelve ningún precepticismo casuista, es un principio formal sin contenido concreto determinado, es la expresión de la libertad que aspira a realizarse, pese al obstáculo físico y a las trabas de nuestra flaca envoltura.

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

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

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

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

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

Las tentativas monistas, idealistas o realistas, con sus soluciones aparentes, ¿acaso han salvado la discordancia real de la existencia y nos han ahorrado la necesidad de operar con conceptos opuestos?

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

ferir la totalidad de lo existente a un principio único, que apenas concebido ya estalla en discordia consigo mismo.

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

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

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

Tras de la inmensidad del cielo estrellado o en el sentimiento íntimo que mueve el corazón humano, el pensador estremecido presiente la clave inaccesible del gran enigma.

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

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

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

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

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

La filosofía de la cátedra se imagina que Kant le dejó un texto esotérico, reservado a los iniciados para ejercicios de exégesis filológica que luego han de traducirse a la jerga de la Escolástica o del Talmud en persecución de objetos irreales. No ha de ir la filosofía por un lado y la vida por otro.

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

HERMAN KEYSERLING

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

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

En la estructura anatómica de un Hércules farnesio, convulsionado por un dinamismo vehemente, el señor Keyserling aloja la más abigarrada complejidad espiritual. Atavismos mongoles domesticados por la cultura europea, prejuicios rancios y rebeldías audaces, conceptos claros y arrobos místicos, conviven en el afán de unificarse en una integración sintética. La clave, empero, de tan complicada idiosincrasia es una exquisita sensibilidad estética.

Keyserling es un artista. Su alma de *condottiero* se olvidaría de realizar un asalto al escuchar la vaga melodía de una murga de gitanos trashumantes. Quizás se atardaría en una cita por acertar con el ritmo exacto de un período.

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

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

Despojemos las ideas del señor Keyserling de su atavío literario y retórico, suprimamos la música, pongamos en paréntesis las sugerencias de su dinamismo personal, y veamos lo que queda. Poca cosa. Ante todo, su deseo de no comulgar con las opiniones corrientes, de no repetir los lugares comunes ni los términos manoseados. Se pone, es cierto, al servicio de una idea grande y noble: la afirmación de la personalidad singular. Pero esta idea no es su propiedad. Nos la anunció ya en el siglo pasado el gran precursor y de entonces acá ha arraigado en muchos espíritus. Pero el señor Keyserling le imprime un sello excesivamente subjetivo. El repudio de la filosofía de la cátedra, la subordinación de los factores lógicos a los impulsos vitales, si bien merece nuestra adhesión no ha de llegar hasta el punto de olvidar toda disciplina mental para ofrecernos la paradoja o la sutileza como expresiones de la realidad. La prosa bien estilizada de Keyserling oculta una ideología heterogénea, en la cual se acomodan como pueden antojos personales elevados a la categoría de dogmas, displicencias de gran señor, desconocimiento de las fuerzas vivas que informan el momento histórico, polarización simplista de los conceptos opuestos, reminiscencias románticas y desplantes ultrarrealistas.

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

Ahora, en cuanto a nuestro público, ha creído, una vez más, que el ilustre viajero le traía en sus maletas, para repartirla como caramelos, la verdad revelada. Con la papanatería vernácula ha acudido, para llevarse cada uno su cartucho. Lo que han recogido han sido decepciones. Quienes esperaban un filósofo comprobaron la ausencia de toda sistematización metódica. Quienes, más precavidos, esperaban las revelaciones de una sabiduría confeccionada con fórmulas esotéricas, recibieron el consejo de emplear las propias fuerzas para labrar, dentro de las contingencias posibles, la perfección personal. Por fin, las gentes contaminadas de teosofía quedaron desahuciadas.

Solamente los pocos desinteresados obtuvieron el goce estético

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

1924.



S P I N O Z A

Ojalá al evocar el numen de Spinoza una corriente simpática vinculara al orador y al auditorio y allanara los tropiezos del primer encuentro. Debo sobreponerme a hábitos inveterados, pues comprendo cuán inoportuno sería trasladar a este recinto la pedantería de la cátedra, ni sería lícito perderme en disquisiciones técnicas ajenas al ambiente y a los anhelos de esta reunión. Así sería un error si ahora me propusiera extenderme sobre el método racionalista, que en una tentativa audaz pretendió encuadrar la especulación en los moldes de las matemáticas y hacer de la metafísica una ciencia exacta. No podría ahora seguir al filósofo en el desarrollo riguroso de su pensamiento, al través de axiomas, corolarios, postulados, escolios y conclusiones. Y solamente quiero anticiparos que esa construcción, al parecer tan árida y escueta como un texto de geometría, se halla animada por la sensibilidad de aquel espíritu movido por el amor a la verdad y a la libertad, arrobado en ocasiones hasta el éxtasis en la comunión mística con el Dios-universo. La estructura lógica de su sistema, la acerada trabazón de su análisis, no son más que el trasunto de sus propios sentimientos, de las normas inalterables de su propia vida. Porque su vida no estuvo al margen de sus ideas. Con entereza socrática vivió su filosofía; la enseñanza y el ejemplo jamás se divorciaron en aquella existencia a la vez tan dolorosa y tan serena. Para comprenderle no basta entender la letra de su doctrina; es menester sentirlo, compenetrarlo con hondo afecto y revivir en el filósofo al hombre. Sólo así se llega a percibir la amplitud de aquel genio que supo unir en una suprema armonía las rebeldías de su espíritu soberano y los remotos atavismos de su raza.

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

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

(1) El autor citó de memoria unos versos de Heine.

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

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

Desde temprano se había dispuesto para la magna tarea. A los pies del sabio León Monteiro habíase iniciado en la exégesis del texto sagrado y había explorado la inmensa mole del *Talmud*. No tardó en asimilarse la ciencia profana de su tiempo; conocía las nacientes ciencias naturales, dominaba las matemáticas, y, guiado por su maestro Van Ende, adquirió aquel dominio del latín que le permitió cincelar en el idioma clásico su prosa tan expresiva. Fué en la casa de este maestro donde cruzó la senda del joven la imagen gentil de Clara María, y el recuerdo de aquel fugaz idilio ponía su nota lírica aun en la austera soledad del proscrito. Pero la compañera inseparable que eligió fué la filosofía.

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

Cuando Spinoza llegó hasta Descartes ya no era un novicio. Adiestrado en la severa disciplina de la escuela rabínica, conocía la tradición filosófica de su pueblo, de la que forman parte las obras del aristotélico Maimónides. Le eran familiares los autores clásicos, sobre todo los estoicos. Habíase enterado también de algunos escritos ca-

balísticos, como los que en aquellos días publicaba Abraham de Herrera. En breves palabras despectivas nos ha dejado su juicio sobre estas lucubraciones extravagantes, porque todo cuanto fuera vago, incoherente o crepuscular debía de repugnarle. Cualidades afines debió hallar, en cambio, en la prosa clara y precisa del gran pensador francés, y asimismo pudo darse cuenta cómo estas condiciones formales no están reñidas con la profundidad del concepto.

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

La razón filosófica desgarrar los velos del ensueño y despierta en nosotros la conciencia de este enlace perpetuo que nos reduce a una nota en la sinfonía del universo. La concepción adecuada destruye la visión fragmentaria de nuestra existencia aislada y la reemplaza con la visión intelectual del Todo. Minúsculos son nuestros afanes porque cuanto ocurre obedece a la ley inmanente del proceso natural que no hemos de torcer, que no tolera ninguna arbitrariedad, que se desenvuelve forzoso e inflexible para realizar la armonía trascendente del cosmos.

Esta contemplación del mundo en su aspecto eterno —*sub specie æternitatis*— nos revela la necesidad de cuanto sobreviene. Spinoza se complace en desarrollar este concepto de la necesidad con lógica implacable. De las ciencias naturales trae la noción de causalidad eficiente, de las matemáticas el rigor de la ley, de la identificación de Dios y de la naturaleza la unidad absoluta del Ser. Ridiculiza la creencia en los milagros, las leyendas mitológicas así sean bíblicas, la concepción antropomorfa de la divinidad. Escribe una ética y niega la

distinción entre el bien y el mal, conceptos puramente relativos. Para Dios, esto es en la naturaleza, nada es bueno ni malo, todo es necesario.

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

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

El cuadro que nos traza el filósofo de la necesidad que impera en el cosmos tiene por objeto serenar nuestro espíritu, libertarnos de flaquezas, en la confianza de que no somos juguetes del acaso, que no perturban nuestra vida las asechanzas de espectros malignos. No entiende predicarnos un cobarde renunciamiento, una resignación fatalista, el encogimiento ante lo inevitable. Es que después de habernos dado su concepto ontológico, Spinoza encara luego el problema de nuestra situación frente al universo y corona su obra con el libro que titula *De la potencia del entendimiento o de la libertad del hombre*. Este último libro es, fuera de duda, lo más hermoso que ha concebido una mente humana. Es el evangelio de la afirmación de la vida y de sus más altos valores.

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

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

Y con materia sin igual Spinoza señala el camino para conquistar la libertad. Por cierto, ésta no se halla en el cumplimiento de alguna virtud, ni tampoco en la construcción verbalista de su concepto. Es preciso realizarla en la acción positiva, al calor de una emoción espiritual. Lo que nos subyuga, nos impone la servidumbre, son nuestros afectos. Solemos poner nuestros afectos en valores despreciables y no basta confesarlo. Un afecto sólo se elimina por otro

superior que lo reemplace. Así se establece una escala por la cual ascendemos para sentirnos en cada tramo más libres.

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

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

1925.



C R O C E

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

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

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

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

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

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

Nace, pues, el gran principio de la evolución en las ciencias empíricas, se robustece con el arraigo del sentido histórico, demuestra su eficacia en todos los ramos del saber y pasa, por último, a la especulación abstracta.

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

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

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

En su admirable *Saggio sullo Hegel* recuerda Croce con palabras incisivas los espasmos de esta orgía triádica, que, en el dominio de la naturaleza, empieza por postular una mecánica, una física y una biología y luego continúa tripartiendo sin misericordia cada uno de estos tres conceptos. De paso descalifica a Newton y otras gentes que pretenden haber descubierto una ley natural por los métodos de la observación y de la inducción. Si acaso por una aberración extraña la naturaleza no coincide con la conclusión dialéctica del filósofo, tanto peor para la naturaleza; esto no prueba sino su irracionalidad y su impotencia. Con mucho tino observa Croce que ello más bien probaría la impotencia de la filosofía.

El pensador italiano, no sin tratar de atenuarlos, atribuye estos extravíos de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía de la historia al error de haber aplicado la dialéctica a lo individual y a lo empírico. Considero injusta esta crítica: el sistema de Hegel es coherente, coherente hasta el absurdo. Si se le subtrae a su sistema todo el dominio de lo empírico se derrumba, la base concreta falla y sólo queda una construcción abstracta. Dadas las premisas no cabía otra solución y es de felicitarse que el esfuerzo genial de Hegel se haya agotado en una

empresa que, fuera de él, nadie hubiera podido llevar a cabo. Era preciso saber hasta dónde se podía llegar por esta vía; la magna obra no ha sido estéril y mucho tenemos que aprender en ella. En efecto, algo sobrevive, por lo menos una gran enseñanza.

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

El apego a los datos empíricos y a la inducción no le salva de ofrecernos, como resultado de su síntesis científica, soluciones muy discutibles, sobre todo en materia sociológica y moral. Tampoco su metafísica realista y su concepción mecanicista del universo, podían sobrevivir al achatamiento filosófico de la segunda mitad del siglo. En realidad para los problemas vivos del espíritu se limita a la confesión agnosticista de su ignorancia o nos remite a las supersticiones dogmáticas o étnicas. También esta vía, poco amena, fué necesario transitarla, aunque resulte algo excesivo emplear en ella once volúmenes.

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

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

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

En Nápoles la filosofía hegeliana halló un hogar estable y su persistencia queda unida a los nombres de Vera y de Spaventa. Se podría imaginar que esta influencia local haya gravitado también sobre el ánimo de Croce. El, sin embargo, niega este abolengo y, en efecto, no es lícito, a pesar de coincidencias fundamentales, llamarle hegeliano a secas. Es demasiado original para encasillarle de esta manera y su

filosofía del espíritu es una creación que se destaca con relieve propio.

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

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

Toda segmentación del proceso universal es arbitraria y sólo responde a necesidades didácticas y prácticas: «No existe junto al pensamiento un doble objeto, el hombre y la naturaleza, el primero sujeto a un método y la segunda a otro, el primero cognoscible y la segunda incognoscible, sistematizada en esquemas abstractos. El pensamiento piensa siempre la historia, la historia de la realidad que es una, y más allá del pensamiento no hay nada, porque el objeto natural se convierte en un mito cuando se le afirma como objeto. En su realidad verdadera no es sino el mismo espíritu humano que esquematiza la historia ya vivida y pensada o los materiales de la historia ya vivida y pensada. La proposición de que la naturaleza carece de historia, debe entenderse en el sentido de que la naturaleza, como ente de razón y construcción abstracta, no tiene historia porque no es, o, digamos, no es nada real. Y la proposición contraria de que también la naturaleza es forma y vida ha de entenderse en este otro sentido: que la realidad, la única realidad, que comprende en sí al hombre y a la naturaleza, sólo empíricamente y en abstracto separables, es toda ella desarrollo y vida».

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

No obstante, la unidad no es simple; es actividad multiforme. Presenta aspectos de relativa autonomía. Por eso dentro del concepto universal Croce distingue conceptos que, como formas del pensar, llevan

la oposición dialéctica en sí, pero no son opuestos entre sí. Distingue ante todo una actividad teórica y otra práctica, que, a su vez, se subdividen, no sin prevenir que esta enumeración de cuatro formas sólo tiene un valor simbólico, porque la unidad no es divisible en sentido aritmético. En esta región del pensamiento las categorías de la cantidad carecen de aplicación.

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

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

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

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

Así, si bien circunscribe los dominios autónomos del saber y se

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

En esta empresa, naturalmente, la forma lógica ocupa el primer puesto, en abierta oposición a Kant, que discierne el primado a la razón práctica. El primer capítulo de la *Lógica* es redundante. Después de señalar en la intuición el punto de partida de la reflexión filosófica, el autor se empeña en demostrar que sólo puede expresarse por medio de conceptos. Embiste con este motivo contra la grey de los escépticos, que clasifica en estetizantes —intuicionistas— místicos y empíricos. Su argumento estriba en que por fuerza todos han de emplear conceptos, aun para desvirtuarlos. Tarea inútil por evidente. No podemos discurrir sino por conceptos; este hecho no está en tela de juicio, sino el valor del concepto, aunque realistas y nominalistas se valgan de él. Su valor como instrumento del pensar y de la sistematización no lo niega nadie, su valor como expresión de la realidad absoluta eso sí se discute. Croce en un impulso polémico elude por el momento el verdadero problema y se complace en ridiculizar a sus adversarios con fáciles ironías, fáciles de retribuir.

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

En efecto, las ciencias naturales sólo emplean conceptos de origen empírico, si concretos, sin universalidad, y las matemáticas conceptos, si universales, sin contenido concreto. Reducidas unas y otras a sistemas de pseudo-conceptos no se discute su utilidad, sino su pretensión de expresar la verdad real. Contra semejante fraude se subleva Croce y lo exhibe en toda su vanidad. Niega hasta la previsibilidad científica de los acontecimientos, lo que importa negar el determinismo del proceso natural. El hecho real y singular no se encuentra jamás en estos esquemas ficticios; ninguna de las supuestas leyes naturales rige, en efecto, el hecho concreto. La ciencia, a semejanza de la historia, sólo sabe del pasado; ignora lo que sobrevendrá: «Las leyes inexorables de la naturaleza son violadas en todo momento, mientras que las leyes filosóficas se observan sin excepción».

La agresión se dirige, sobre todo, a la titulada filosofía de la naturaleza que desconoce en ésta una forma del espíritu y opera como

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

Porque el mal entendido nace de una raigambre más profunda que la explicable irritación contra la burda metafísica naturalista. La concesión de la autonomía y de un método propio a las ciencias naturales, destinadas a evitar el escollo fatal a Hegel, es, a pesar de todo, para el filósofo de la dialéctica una concesión dolorosa. La terquedad de la naturaleza es un tanto antifilosófica y tiende a convertir la autonomía en un insidioso dualismo.

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

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

No hubiera sido difícil, con un poco de buena voluntad, ordenar el aparente caos. Las ciencias descriptivas no son sino una acumulación de datos y materiales, más o menos clasificados para servir de ante-

cedentes a una ciencia exacta en ciernes. La ciencia propiamente dicha es únicamente aquella que estudia fenómenos espaciales, es decir, mensurables, y establece con el nombre de leyes las relaciones necesarias que se expresan en ecuaciones matemáticas. Comprende solamente las ciencias exactas y las que aspiran a serlo y, al efecto, emplea las matemáticas como ciencia abstracta de la medida.

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

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

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

No por eso se invalida la teoría de los pseudo-conceptos. Que la ciencia opera con ficciones abstractas, si bien de valor pragmático, a nuestro juicio es irrefutable y por eso no recogemos un pasaje en el cual se afirma que *si el concetto (o sia il pensiero) vale non può valere se non perché é*. Por el contrario, aceptamos el valor nominalista que Croce les concede.

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

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

¿La demostración? La exigencia de la demostración parece ser

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

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

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

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

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

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

El estilo vigoroso de Croce, su constante intención polémica, la valentía de sus convicciones, sugiere en ocasiones la impresión de una intolerancia dogmática. Sería una injusticia ceder a semejante impulso.

Nadie ha estudiado con tanto acierto la naturaleza del error y lo ha señalado como un elemento necesario e inmanente en la evolución del pensamiento filosófico, inseparable de la verdad, si bien todo esfuerzo ha de tender a superarlo.

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

Sin embargo, ante la propia doctrina se extingue con frecuencia esta ecuanimidad: «del círculo infernal del error no hay salida gradual y la única salvación está en penetrar de un golpe en el círculo celestial de la verdad, donde la mente se deleita como en su patria. El espíritu errante reacio a la luz, ha de convertirse en el espíritu ansioso de la luz; la soberbia ha de ceder el puesto a la humildad, el amor estrecho de la propia abstracta individualidad ha de ampliar y elevarse a amor austero, ha de consagrarse entero a aquello que supera al individuo y convertirse en *heroico furor, amor Dei intellectualis*».

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

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

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

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

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

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

De consiguiente, si no hacemos metafísica, hacemos metapsíquica o, mejor dicho, un juego de palabras. Es evidente que lo hacemos por necesidad; no podemos satisfacernos con una visión fragmentaria del universo y hemos de elevarnos a la más alta concepción del espíritu, pero sin confundir la metafísica con la filosofía y a ésta con la ciencia. En la diferenciación, en el decidido deslinde crítico está la solución, no en retornar al viejo embrollo; ofrecernos un principio que está fuera del espacio y del tiempo y agregar que esto no es metafísica, es abusar de nuestra ingenuidad. Los contrastes de la vida no se ahogan en una síntesis lógica, aunque para todas las antinomias Croce tenga la frase predilecta, repetida de un extremo al otro de su obra: *E insieme l'uno e l'altro*.

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

¿Que esto es un mal entendido? Lo sospechábamos, pues es difícil imaginar a un espíritu combativo, tan fervoroso en la acción, en actitud contemplativa ante el torrente secular, muy conforme con

semejante *consolatio philosophiæ*. Más que consuelo esto sería desconsuelo. En efecto, a renglón seguido se explaya un ditirambo a la acción, pero después de dejarnos inermes: *del futuro non si ha cognoscenza*.

Gustosos abandonamos a la execración de Croce el dualismo ontológico. Pero el dualismo gnoseológico es tenaz y su superación es precisamente el arduo problema de toda especulación metafísica. En el hermoso capítulo sobre la unidad de la actividad teórica y la práctica, casi un resumen de toda la filosofía de Croce, se extrema la argumentación para imponernos la síntesis de la dualidad sujeto-objeto. No discutimos la conclusión metafísica; en la realidad importa, ante todo, mantener la autonomía de la personalidad humana como el valor más alto y no tolerar que se esfume y se aniquile. No estamos llamados a resolver los problemas de lo eterno sino los nuestros. No haya temor: lo eterno ya volverá por sus fueros.

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

Se trata en el fondo de la oposición ingenua, pero irreductible, del sujeto y del objeto, contra la cual enderezan —alguna vez habían de estar de acuerdo— naturalistas y dialécticos. De este dualismo fundamental derivan los otros: necesidad y libertad, causas y fines, hechos y valores. ¿Que estos conceptos abstractos, pero abstraídos del proceso vivo, han de tener su síntesis en un concepto real? Bien puede ser, pero no lo conocemos: lo añoramos como en la discordia soñamos con la paz. Lo forjamos en la visión intelectual, en la intuición poética, en el éxtasis místico y luego con la capacidad lógica que Dios nos ha dado, construimos la teoría del caso, la expresamos en el idioma de nuestro siglo y olvidamos su plebeyo origen empírico, y, al fin, no tenemos más que binomio.

En este sentido la obra de Croce es ejemplar; será como él lo de-

sea, un instrumento de labor intelectual, de labor fecunda. Su doctrina nos descubre nuevos horizontes. Nos obliga a meditar sobre los problemas más hondos y nos proporciona el placer de seguir el vuelo audaz de un pensamiento alto. Apenas hemos rozado la riqueza de su desarrollo y con empeño recomendamos su estudio. Ojalá contribuya en nuestro país a animar y a profundizar la enseñanza de las disciplinas filosóficas.

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

1925.

B E R G S O N

Señorita Delfina Varela Domínguez:

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

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

Por otra parte, la obra de Bergson no peca de difusa; es breve. Su filosofía está expuesta en tres libros, si densos en ideas, poco voluminosos. *Los datos inmediatos de la conciencia*, *Materia y memoria* y *La evolución creadora* desarrollan el pensamiento que ha embargado toda una vida con asombrosa continuidad lógica. La lectura, por cierto, no se ha de intentar sin el conocimiento previo de las disciplinas filosóficas; requiere, además, una atenta concentración. Pero usted dispone de estas condiciones, propias de un espíritu movido por un vehemente interés intelectual. No se ha de privar usted de beber en la misma fuente y entiendo que mis palabras sólo deben adelantarse como una guía y un leve estímulo.

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

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

Le aconsejo, señorita, leer los tres libros fundamentales en el orden gradual que les dió el autor y no pasar del uno al siguiente antes de haber logrado una comprensión acabada. Solamente un estudio me-

tódico puede darle el verdadero concepto de la filosofía bergsoniana en lugar de una visión superficial y a menudo falsa. Le indico, es cierto, un camino arduo, sobre todo en la primera etapa; luego hallará usted la recompensa al admirar la solidez y la belleza de esta concepción genial. No por eso haga de ella un dogma.

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

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

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

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

Es la noción de espacio con su misión de aislar los hechos en una coexistencia discontinua, de establecer entre ellos relaciones bien delimitadas, de permitir enumerar y medirlos, es el espacio, ante todo teatro de nuestra acción, el que nos atrae como un abismo y nos tienta a proyectar en él aún lo inextenso. La ciencia se apodera luego de estas posiciones espaciales, las convierte en relaciones cuantitativas, las expresa en fórmulas matemáticas y les imprime el carácter de necesarias.

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

Aun el idioma, tosco como es, distingue entre lo espacial y lo inespacial. Nunca diremos de un sentimiento que es extenso; si hemos de compararlo, lo supondremos más o menos intenso. Lo extensivo y lo intensivo son, pues, términos que corresponden a órdenes diversos e importa deslindarlos. Sin embargo, si se distinguen también se tocan.

Cuando se trata de una emoción, de un estado afectivo, de una idea, no habrá lugar a confusión, pero cuando se trata de una sensación, quizás apliquemos el epíteto de intenso a su causa aparente. Así, por ejemplo, si se trata de un esfuerzo físico.

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

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

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

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

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

La duración, empero, la proyectamos al exterior, la atribuimos al mundo de las cosas y creamos la idea ficticia de tiempo. En verdad el

tiempo externo, el tiempo matemático, no existe; es tan sólo un derivado bastardo del espacio. Únicamente por extensiones espaciales podemos medirlo: «no es más que el fantasma del espacio que obsesiona nuestra conciencia.»

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

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

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

conciencia y desaparece en la región aritmética donde coordinamos los hechos transcurridos.

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

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

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

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

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

Esta exploración de la conciencia, hasta aquí, no ha franqueado los límites del caso particular. Pero no lo olvidemos, en torno nuestro se

mueve un mundo que es real, *porque nuestra acción sobre él es eficaz*. Desconocerlo es el error del idealismo, «porque jamás halla el medio de pasar del orden que se manifiesta en la percepción al orden que comprueba la ciencia, es decir, la realidad.»

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

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

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

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

Materia es el conjunto de las «imágenes». No atribuyamos al término ningún sentido burdo; el universo material, definido como la totalidad de las imágenes, es una especie de conciencia que se opone a la del yo. Mi intermediario para con las imágenes extrañas es una imagen privilegiada que llamo mi cuerpo, instrumento y centro de mi acción. Percepción de la materia es la relación entre esta imagen singular y las demás, *a los efectos de la acción*. «Mi cuerpo es lo que se destaca en el centro de las percepciones, mi persona es el ser al cual se refieren las acciones.» Columna dorsal de la persona, vínculo que mantiene su unidad en la duración, es la memoria, que ya no es, por cierto,

una función orgánica; función del cerebro; es una actividad psíquica propia y distinta. Bergson la llama por su viejo nombre: Espiritu.

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

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

Para resolverlo no tomemos las abstracciones por realidades: conviene abstenirse de toda hipóstasis; es decir, no debemos cristalizar el símbolo verbal. Se puede concebir sin duda, como un límite ideal una memoria y una percepción desinteresada; de hecho una y otra concurren en la acción. Esta acción el cuerpo la prepara, que por ser extenso puede actuar sobre sí mismo y sobre los otros. Ya en la sensación se insinúa virtualmente la acción, pero para realizarse necesita aún del factor que inserta el pasado en el presente. Al pasar de la percepción pura a la duración pura, pasamos de la materia al espíritu. Esta oposición, sin embargo, es la obra artificial de un entendimiento; no está dada en la intuición inmediata. Empeñados en establecer distinciones lógicas y, de consiguiente, términos opuestos, nos lanzamos por dos vías divergentes, las perseguimos hasta el fin que podemos imaginar extremando su separación y luego nos complacemos en la *oposición que nosotros mismos hemos creado*.

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

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

Con una psicología más tosca, yo me limitaría a intuir la oposición del sujeto y del objeto en la conciencia y su concurrencia en la acción como dos integrantes del mismo proceso dinámico. El dualismo me parece, en efecto, tan innegable como su síntesis en la acción. Y en cuanto atañe a la relación mutua de los dos principios, paréceme que la objeción más grave se atenúa al eliminar los conceptos cartesianos de substancias pensante y extensa. Quedaría tan sólo una actividad po-

larizada, en la cual el yo y su opuesto son funciones recíprocas. Es claro que semejante posición se limita a la comprobación del hecho empírico y elude el problema ontológico. Sería en el fondo una solución agnóstica, inaceptable para quien no distingue entre filosofía y metafísica y considera cognoscible lo absoluto y lo relativo.

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

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

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

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

Se le ha reprochado a Bergson ser mucho más lógico y racionalista de lo que confiesa; sin negarlo se puede replicar que no hay ningún dialéctico que no sea intuicionista de soslayo. Es muy instructivo el caso del más grande de los racionalistas. Spinoza, por último, desg-

rra la estrecha trama de sus postulados matemáticos, apela al tercer conocimiento *quod scientiam intuitivam vocabimus*, único capaz de elevarnos a lo eterno y viene a parar en la paradoja del amor intelectual. Pascal nos recuerda las razones que la razón no conoce y casi es pedantería mentar los románticos del siglo pasado que, después de la obra demoledora de Kant, recurren intencionada y conscientemente a la intuición alógica.

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

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

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

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

La disquisición biológica, en cuanto se refiere a la tesis fundamental, no me seduce. Los fenómenos que englobamos bajo el concepto verbal de instinto sorprenden en ocasiones por extraños y asombrosos, burlan toda tentativa de explicación lógica, pero responden siempre a necesidades naturales, son tan pragmáticos como nuestro entendimiento. No puedo aceptarlos como un antecedente para atribuir el valor de un conocimiento real a nuestra intuición meta-empírica.

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

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

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

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

El gran concepto de la *Evolución creadora* no ha nacido de estas premisas: ha surgido de una intuición genial. Es cierto que sólo pudo surgir en un momento histórico determinado, en una mente heredera de la tradición filosófica de los siglos pasados y saturada por el caudal científico de nuestra edad.

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

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

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

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

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

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

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

Desespero de poder transmitirle el pensamiento de Bergson en toda su belleza. Permítame acudir a un símil que, por claudicante que sea, podrá servir de apoyo a su intuición metafísica. Nuestro gran Paraná también, desde el trópico, se despeña como una fecunda corriente de vida. Llega al Delta y tropieza con un obstáculo; el enorme caudal de sus aguas se divide y subdivide en riachos, arroyos y arroyuelos hasta desmenuzarse en filtraciones insignificantes. No obstante, ninguna gota, a pesar de la desvinculación, deja de ser solidaria de la masa común. Y ahora, pregunta usted, ¿por qué se opone semejante obstáculo? Pues, porque el mismo río se ha creado su delta, porque con su propia obra obstruye la libre expansión de su curso. El pasado constriñe al presente. Ya sabemos —y me salgo de la metáfora— que sólo persiste en la Duración pura, no materialmente.

Renuncio a agotar el tema. Antes de volverme tedioso, si es que esto no ha ocurrido ya, prefiero prescindir de algún asunto, dejar algún vacío, dar lugar a alguna duda, como que de antemano cuento con su indulgente bondad. Faltaría, eso sí, establecer la filiación histórica de la doctrina bergsoniana y apreciar su influencia en la filosofía contemporánea. Reservo el tema para otra epístola; usted la esperará, no lo dudo, con la resignación del caso. Entretanto es en

Bergson mismo, no en sus expositores, donde hallaremos la expresión genuina de su pensamiento, no siempre fácil de precisar. La tersura de su prosa suele disimular honduras inexploradas. Por otra parte, nos falta la última palabra; la Ética del sistema, su finalidad práctica. Pero el filósofo de la acción es un enamorado de la contemplación pura y vacila, antes de ponerse en contacto con las realidades concretas de la vida.

Una gran enseñanza se desprende de su estudio: no la razón, una intuición inmediata nos permite alcanzar la unidad absoluta, cuyo impulso creador renueva en cada instante su obra sobre los escombros del pasado y como un torrente de vida se difunde por la multiplicidad de los seres. Al querer captar esta visión dinámica en los moldes lógicos y verbales del pensamiento y de la palabra, se desdobra en el conflicto perpetuo de dos principios que hallan su mejor expresión en los conceptos de Necesidad y Libertad. Impera aquélla en el dominio de las relaciones espaciales que la ciencia explora y mide con legítima autoridad y ésta en el impulso espontáneo que es fuero de la personalidad humana.

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

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

BERGSON EN LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

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

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

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

universo, la confianza en la capacidad lógica del intelecto humano y en la teoría de las ideas innatas.

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

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

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

El momento actual en cierto modo incita a fijar el sentido filosó-

(1) Bergson: *La pensée et le mouvant*. Pág. 24.

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

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

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

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

El pensamiento vivo del siglo fué el devenir sujeto a una norma inmanente. Actitud muy propia de la época, reñida con todo lo estable, que sólo fué constante en la inquietud y la mutación continuas. Cuatro posiciones adoptó: la evolución dialéctica, la evolución mecánica, la evolución histórica y la evolución creadora. Me inclino, pues, a considerar como los filósofos representativos de esta centuria, a Hegel, Spencer, Dilthey y Bergson.

A Bergson le toca ser el último eslabón de esta cadena. ¿El último? Al parecer se hallan agotadas todas las soluciones posibles; es

difícil imaginar una más. Pero sería aventurado pronosticar la filosofía del siglo XX. En esa hora nuestra, apenas emancipados del Positivismo ochocentista, celebramos al pensador que nos ha quitado de encima la opresión de las teorías mecanicistas. El ha reivindicado otra vez el concepto de la libertad. El ímpetu vital no está aprisionado ni por la red de los sofismas hegelianos, ni por la barrera de la ley de Spencer.

De manera acabada ha hecho Bergson la crítica de sus antecesores. Tanto el realismo como el idealismo salen malparados de una polémica que es la parte más eficaz y será la más duradera de su obra. A Hegel no lo nombra. Pero en un análisis de los sistemas intelectualistas que operan con ideas abstractas, equiparan las negaciones a las afirmaciones y apelan al concepto de la nada, les reprocha ocuparse de pseudo-problemas en torno a una pseudo-idea. Las mayores dificultades metafísicas nacen de emplear las formas utilitarias del pensamiento fuera de su dominio propio. Es preciso habituarse a pensar directamente el Ser sin un rodeo previo, sin interponer entre él y nosotros el fantasma de la nada. Hay que elevarse hasta una visión desinteresada. *Alors, l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non mathématique ou logique* (1). No es necesario recalcar que esta filípica alcanza también a los numerosos descendientes de Hegel que la exagerada reacción antipositivista ha engendrado en nuestros días. Se destaca precisamente Bergson por su crítica de la especulación pura.

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

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

La agudeza crítica, el vigor de la polémica, la originalidad de la obra constructiva, no ahorran el contraataque. Para convencerse bas-

(1) BERGSON: *L'évolution créatrice*. Pág. 323. Cito por la edición téptima.

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

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

Tras la crisis de las doctrinas positivistas ya agotadas sobreviene el cambio de frente. Luego fué de rigor denigrar el pensamiento del siglo pasado hasta negarle el nombre de filosofía. En realidad el Positivismo, pretendida síntesis de las ciencias físico-naturales, fué un movimiento tan legítimo como el racionalismo del siglo XVII con su base sistemática. Este fracasó y aquél también. Lo confesara a no, el Positivismo no podía referir la realidad empírica a una razón suficiente. El mundo sensible simula ocultar un trasmundo que se sobrepone o se interpone. Y otra vez, con nueva ilusión, una nueva generación se lanza por las vías viejas, hartas transitadas.

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

El Maestro no se detiene en una crítica previa de la capacidad cognoscitiva. No ama la disquisición abstracta. *Je ne vois qu'un moyen de savoir jusqu'ou l'on peut aller: c'est de ce mettre en route et*

de marchar (1). No se puede separar la gnoseología o el estudio empírico de la evolución, de la metafísica. Y esta triple complicación no perjudica ni la claridad del discurso, ni la limpidez del estilo. En su *recherche de l'absolu*, Bergson no se extravía en una actitud especulativa. Entiende apoyarse en la base firme de la experiencia y de la ciencia; desafía al Positivismo en su terreno propio. Hacía alarde el Positivismo de su actitud anti-metafísica; de hecho estaba saturado por una metafísica vergonzante. No le faltaba, le sobraba metafísica. Bajo el imperio de un preconcepto absoluto pretendía, nada menos, hallar para el «epifenómeno de la conciencia» una fórmula algebraica, análoga a las ecuaciones de la física y de la química. Comienza Bergson por un análisis psicológico de la conciencia. Es un trabajo genial, sutil y decisivo. Las mallas del determinismo destinadas a aprisionar la personalidad en el mecanismo universal se desgarran. La misma suerte corre el monismo naturalista. Bergson, con excepcional acierto, hace la distinción empírica de una «esfera lastrada de geometría» y otra que no tolera la sistematización matemática. Queda de un lado la materia o sea lo espacial y mensurable, del otro la vida con su expansión espiritual.

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

La constante referencia al dato biológico o al dato psicológico provee al sistema de una armazón sólida y mantiene el contacto estrecho con la realidad eficiente. Esta metafísica no es metaempírica. Es que el secreto metafísico no lo vamos a buscar en los dominios de lo irreal. Ni disponemos siquiera de un órgano para semejante empresa. La inteligencia es en primer lugar una función pragmática adaptada al mundo espacial, teatro de nuestra acción. No por eso es un conocimiento ficticio; es solamente un conocimiento circunscripto. *En principe la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte de son domaine propre, qui est la matière inerte* (2). Si sólo dispusiéramos del conocimiento racional y lo aplicáramos fuera de su esfera propia, con el propósito de encerrar la vida en los moldes de lo inerte, concebiríamos al universo como un monstruoso mecanismo — de lo cual hay ejemplos.

(1) BERGSON: *L'énergie spirituel*. Pág. 2.

(2) BERGSON: *L'évolution creatrice*. Pág. 225.

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

No nos engañe el término. El conocimiento intuitivo de Bergson no es alguna especie de intuición mística. No es el tercer conocimiento de Spinoza, sino el primero: el punto de partida, la condición previa del saber. Está muy lejos de ser el remate final de un proceso penoso de reducción analítica que acaba por terminar en el vacío o en la nada. Por este desvarío, digno de los gnósticos, nada se intuye; se arriba solamente al hallazgo nada novedoso de los conceptos formales más abstractos. La intuición bergsoniana, por el contrario, es el don de captar en la intimidad de la conciencia, en su estado naciente, en su fluir continuo, al impulso creador antes de entregarlo a la sistematización. Porque la sistematización es un mal necesario. *Le philosophe est obligé d'abandonner l'intuition une fois qu'il a reçu l'élan et de fier à lui-même pour continuer le mouvement en poussant maintenant les concepts, les uns derrière les autres* (1). Así es; pero con conceptos henchidos por la gravidez de un contenido concreto. *Car le philosophe n'est pas venu à l'unité, il en est parti.*

Con todo, la inevitable polarización aparece. Y en este caso no sería lícito encubrir el antagonismo de materia y conciencia en una síntesis dialéctica, verbal y vacua. Mas justo fuera considerarlo un dualismo meramente gnoseológico, la obra dicotómica del entendimiento. *Et il crée ainsi l'opposition dont il se donne ensuite le spectacle* (2). Por cierto; aquí pudo ponerse el punto final. Tendríamos entonces un Positivismo integral, aunque muy distanciado de su antecesor, fuertemente anclado en la realidad empírica.

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

(1) BERGSON: *L'évolution créatrice*. Pág. 259.

(2) BERGSON: *Matière et Mémoire*. Pág. 275.

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

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

1935.

HEGEL (1)

I

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

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

Hegel mismo es un acontecimiento histórico. No lo podríamos comprender si apartáramos su angulosa personalidad de su medio y de su momento. Faltaríamos a su propia doctrina. El caso individual es una abstracción y los factores que lo determinan son otra. Nadie, empero, fué más enemigo de la vacuidad de las abstracciones que Hegel. Fué su afán abarcar en su totalidad la conexión real de lo concreto y de lo universal. ¿Cómo conciliar al individuo con el conjunto, los fueros de la personalidad autónoma, su acción espontánea,

(1) Este trabajo circunstancial es un trabajo modesto como lo es su autor. Sobre el mismo tema un amigo distinguido, a quien mucho aprecio, ha publicado un ensayo que dedica a las cinco o seis personas que en el país pueden entenderlo. No tengo la petulancia de incluirme en esa media docena. Escribo, con fines didácticos, para los muchos que, como yo, todavía no han concluído de aprender. A los que saben más, nada tengo que decirles.—A. K. (El autor alude a un trabajo de Carlos Astrada.—*N. de la Editorial*).

con la necesidad implícita del desarrollo histórico? ¿Por suerte, el genio realiza su obra con arbitrio soberano, o es solamente el órgano de un proceso inevitable? El problema en un momento de nuestra propia historia también surgió en la mente de Alberdi: «Hay siempre, dijo, una hora dada en que la palabra humana se hace carne. Cuando ha sonado esa hora, el que propone la palabra, orador o escritor, hace la ley. La ley no es suya en ese caso; es la obra de las cosas. Pero ésa es la ley durable, porque es la ley verdadera».

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

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

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

II

¿Hasta dónde hemos de retroceder para rastrear los determinantes de un hecho nuevo? La filosofía occidental constituye una evolución no rectilínea, pero continuada y coherente desde sus orígenes. Elegir un punto de arranque será siempre más o menos convencional.

Así la concepción dinámica del universo, como la concordancia de los opuestos, ya fué la doctrina de Heráclito de Efeso 500 años antes de nuestra era. Descubrir en el cosmos una estructura lógica fué el afán del racionalismo griego. Y todavía en las postrimerías del pensamiento helénico, cuando la filosofía degenera en teología, Proclo anticipa las tríadas del método dialéctico, describe cómo la unidad se despliega en la multiplicidad para retornar luego a sí misma.

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

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

III

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

La conversión copernicana que Kant se atribuyó, en realidad la anticipa Descartes. Pero ni él mismo, ni los grandes racionalistas, sus sucesores, supieron aprovechar el gran descubrimiento. Muy luego cayeron en el dualismo, monismo o pluralismo objetivo. Esquivaron la solución idealista por temor al solipsismo, la conclusión tan lógica como absurda del apotegma cartesiano. No por eso perdieron su fe en la eficacia de la lógica formal. Construyeron sus grandes sistemas sin

dudar de la capacidad de la razón para alcanzar la verdad metafísica.

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

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

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

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

A mediados del siglo XVIII puede afirmarse el fracaso de la metafísica. Las disciplinas secundarias se desligan una tras otra de la base ontológica. Las ideas son sensaciones modificadas, las relaciones jurídicas se fundan en el derecho natural, las relaciones éticas en la utilidad individual o colectiva, las relaciones políticas en el contrato social. En el orden físico imperan relaciones fijas de carácter cuantitativo. Sólo con desgano se admite que el mundo empírico presupone un mundo metaempírico. Desgraciadamente éste se oculta a la inteli-

gencia humana. Las viejas soluciones metafísicas descienden al nivel de supersticiones vulgares. Solamente se utilizan en la enseñanza universitaria, donde se las sustentan sin calor y sin convicción.

IV

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

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

V

La Crítica de la Razón Pura cierra el ciclo de la metafísica racionalista con una conclusión negativa. Con ella llega a su apogeo y también a su término la evolución intelectualista del siglo XVIII. La revolución francesa y la crítica kantiana fueron sus últimas creaciones históricas. Pero si obedecen a impulsos anteriores, se realizan precisamente en el umbral de nuevos tiempos, en vísperas de un

cambio de orientación. Cuando, por fin, Kant racionalmente traza sus límites a la razón pura y circunscribe el empleo legítimo de las categorías al mundo fenoménico, ya la hegemonía de la razón había sido descalificada con mayor saña. Con anterioridad se había iniciado un vuelco espiritual; sobrevénia un nuevo estado de ánimo. Poetas y escritores lo anunciaron. Nace el romanticismo. El hombre, nos dice —y esto es cierto— no es un ser meramente lógico; en el alma humana ejercen su imperio otros factores a la par o a pesar de la razón. El sentimiento espontáneo, el afecto emotivo, el impulso pasional tienden a predominar sobre la reflexión lógica. El tedio de la realidad, triste y estrecha, sugiere la vaga añoranza de mundos mejores, ya se ubiquen en el pasado o en el porvenir o en esferas no terrestres. Retorna el anhelo de la fe; se intensifica la angustia ante el eterno enigma.

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

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

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

VI

Para reducir las múltiples antinomias kantianas es necesario referirlas a un principio fundamental, único, por fuerza metafísico. Fichte, el primero, intenta completar y superar a Kant. Las creaciones pre-kantianas las abandona a su destino. Pero la obra de Kant, a su juicio, es una obra trunca. Sobre las nuevas bases ha de alzarse también una nueva metafísica. El temperamento apasionado de Fichte se imagina comprender mejor la *Crítica* que su propio autor. Primer ejemplo de una exégesis que ha encontrado numerosos imitadores, como que en nuestros días un profesor alemán ha osado afirmar que la *Crítica de la Razón Pura* no es una teoría del conocimiento, sino una fundamentación de la metafísica. Fichte convierte la gnoseología en ontología. Si a juicio de Kant el sujeto da forma a la materia del conocimiento que le es dada, si de esta manera construye la concepción aparente del universo, para Fichte se identifica el pensar con el ser. El Yo es, de consiguiente, la clave del universo. Pero, ¿qué hacer con el molesto No-Yo, con el mundo objetivo que se nos opone? Si la oposición de sujeto y objeto, mera antinomia del conocimiento, se eleva a dualismo metafísico, caemos de nuevo en absurdos arcaicos. Suprímase, pues, uno de los dos términos. ¿Cuál de ellos? Porque, según el caso, tendremos un realismo objetivo o un idealismo subjetivo. Fichte se decide por el idealismo subjetivo. El mundo objetivo sólo existe en función del Yo. Naturalmente, no del yo empírico, sino del yo absoluto. Yo = Yo. Yo = Universo. Universo = Yo.

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

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

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

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

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

VII

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

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

Es una empresa estéril querer racionalizar el inmenso ciclo. Su razón inmanente se trasluce en la contemplación estética. En su filosofía de la naturaleza, Schelling, a su modo, expone la evolución física y biológica; en sus ensayos sobre la filosofía de las religiones intenta la historia de la, a su juicio, más alta manifestación del espíritu. Estos análisis, en lugar de servir, han perjudicado su obra filosófica; son el

motivo de que se le lea tan poco. La mejor síntesis de su pensamiento la logró en unos pocos versos, casi informes a fuerza de espontáneos. Describe cómo del seno de la naturaleza, azorado ante el enigma de su existencia, surge el hombre. Y continúa: «Del propio origen olvidado —ante espectros se espanta— cuando decir podría: Yo soy el Dios que en su seno la concibe, — mi espíritu la mueve. — Desde el primer asomo — de obscuras energías — hasta el surgir de la primera savia — que ayunta fuerzas y los cuerpos plasma, — el primer germen, la primera flor sustenta — hasta el rayo de la luz naciente — que estalla cual segunda creación — y con millares de fulgentes ojos — sobre el orbe irradia día y noche, — hasta el vigor fecundo del pensar — que engendra renovado el universo — vibra un poder, una sístole, una vida, — un alternar de trabas y de impulsos».

VIII

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

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

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

IX

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

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

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

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

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

El sentido de lo real levanta a Hegel por encima de su ambiente romántico. La trabazón severa de su filosofía, la ausencia de arranques sentimentales, el afán de racionalizar hasta las manifestaciones de la emoción estética y del sentimiento religioso, lo distancia de sus con-

temporáneos. Las limitaciones del medio no lo estrechan. Es por eso que su jerarquía histórica sobrevive al ocaso del romanticismo.

X

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

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

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

XI

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

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

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

XII

La sistematización del pensamiento hegeliano se verifica, como es obvio, en tres tramos.

«La Lógica entiende a Dios en su esencia eterna antes de la creación de la Naturaleza y del Espíritu finito». Estudia al espíritu en sí. Hegel, en primer lugar, critica el intelectualismo de la metafísica prekantiana basada en conceptos abstractos. Luego polemiza contra el conocimiento delimitado de Kant y contra el conocimiento inmediato de

Schelling. Sólo el método propio, el método dialéctico, es infalible. La razón, capacidad superior al mero intelecto, conoce lo absoluto.

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

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

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

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

XIII

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

Desgraciadamente, la ciencia, por discutible que sea su valor teórico, en cuanto los hechos son mensurables, adquiere con sus fórmulas algebraicas una apariencia de rigurosa exactitud. Luego se impone por sus aplicaciones técnicas. En cambio la especulación, pese a su lógica o a su dialéctica, no resuelve ni el más mínimo problema empírico. La verdad relativa se revela fecunda, la supuesta verdad absoluta ni siquiera convence. Las creaciones fantásticas de la filosofía de la naturaleza, desde Paracelso hasta Schelling y desde Schelling hasta los epígonos contemporáneos, no posee ni el valor poético de los mitos helénicos. La filosofía de la naturaleza, cuando no es crítica epistemológica, es un género híbrido; no es ciencia ni filosofía, rara vez poesía; es un relleno hipotético y precario de nuestra ignorancia.

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

aplicarlo sin vacilar a toda aventura metafísica. Pero si se condena la Filosofía de la Naturaleza como una tentativa fracasada, se ha juzgado también todo el sistema del cual es una parte integrante y necesaria.

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

Convengamos —y es mucho conceder— que el proceso natural se encuadre en el esquema spenceriano, derivado de la hipótesis de La Place. ¡Pero qué desastre al querer subordinarle, con vagas analogías, los hechos históricos de la evolución humana! ¡Qué absurdo presentarnos como conclusiones definitivas de la filosofía científica los postulados del liberalismo manchesteriano!

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

Pero los dos ensayos antagónicos fueron necesarios para apro-

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

La tercera sistematización del concepto de la evolución pertenece a los comienzos del siglo XX. Corresponde a la época de la reacción antipositivista. En la evolución creadora de Bergson vuelve a intervenir un factor metafísico que según el caso se denomina vida o espíritu. Por muchos motivos se separa Bergson de sus antecesores. No se conforma con el trastrueque mecánico de la evolución spenceriana. Frente a Hegel niega la posibilidad de racionalizar el devenir. El impulso vital es libre en su acción creadora, no arbitraria pero imprevisible, porque ni es causal ni lógico. ¿Cómo lo sabe? ¡Por intuición! Esto podría tomarse por un retorno a la posición romántica de Schelling. Pero Bergson entiende por intuición una capacidad cognoscitiva, un conocimiento inmediato, distinto al conocimiento reflexivo por la razón, que es sólo pragmático. Con una argumentación biológica muy discutible, resabio de la época naturalista, atribuye una jerarquía propia a hechos psicológicos sumamente complejos y distintos entre sí que simulan una evidencia inmediata. Con esto precede a los inventores de la intuición esencial. En el fondo se trata en este connubio de metafísica y biología, de la visión personal del autor, cuyo gran talento cuando no convence suele persuadir.

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

XIV

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

No obstante, el esquema resulta estrecho. En primer lugar el punto

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

La concepción teórica de Hegel mantiene, empero, sin cesar su contacto con la realidad histórica. Mucho menos que en la Filosofía de la naturaleza le arrastra la abstracción pura. Tomemos como ejemplo la *Ética*. Esta no es un cuerpo de doctrinas normativas, ni el concepto ético es un imperativo formal. No; el concepto se actualiza al través de la Historia en creaciones concretas. La tríada del caso la constituyen la familia, la sociedad, el estado. Si Hegel creyó que la familia monogámica, la sociedad estructurada en clases, el estado coactivo son etapas definitivas, esta ingenuidad no invalida su concepto general. Los valores éticos son siempre valores históricos; surgen, se alteran y transmutan en el transcurso de los tiempos. No son objetos irreales, ubicados en un enigmático más allá; son valores reales creados por el proceso de la cultura humana. No tienen nada de absolutos, porque absoluto es sólo el eterno Devenir.

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

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

XV

Al contemplar en su conjunto la obra de Hegel prefiero remitirme a un pasaje de Benedetto Croce, a quien cito porque nadie ha de poner en duda ni la competencia de su juicio, ni la veneración que profesó

al gran maestro. Se refiere a las diversas interpretaciones del texto desde posiciones opuestas, y dice Croce: «Ma non sarebbe alquanto piú umano non dare troppa importanza alle triadi, all'architettonica e ai paragrafetti, e leggendo l'Hegel press'a poco como si legge un poeta (nel quale non si bada se ciò che dice é vero o no storicamente, ma se é vero poeticamente), o, meglio, proprio come si deve leggere un filosofo, cercando attraverso le formole e le pedanterie il suo concetto animatore, vedere in quelle triadi l'opposizione dell'Hegel a ogni eleatismo e a ogni nullismo, e il suo possete sforzo per instaurare un nuovo e piú alto eraclitismo? Leggendolo cosí, ci troviamo al centro del suo spirito e al centro del problema filosofico. E, soprattutto, ritroviamo nell'Hegel, professore di Heidelberg e compositore di libri e di sistemi architettonici e definitivi, l'Hegel filosofo, con suo aborrimiento contro l'astratto e l'immobile, contro il dover essere che non é, contro l'ideale che non é reale».

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

XVI

Apenas muerto Hegel, la interpretación de su doctrina dió lugar a las reyertas más grotescas entre sus discípulos. La escuela se separó hacia la derecha y hacia la izquierda. Tesis y antítesis que ningún valiente supo sintetizar. La controversia se trabó sobre temas teológicos. Y es que todo el movimiento del idealismo romántico tenía una entraña teológica. Sus tres representantes más destacados se iniciaron en las facultades de teología y nunca renegaron de este origen. También en los colaterales —Jacobi, Schleiermacher, Krause— se comprueba un interés análogo. Solamente el ateo Schopenhauer mantiene una posición disidente; por lo mismo no halló un ambiente propio. Entre las tendencias restauradoras del Romanticismo, la restauración no sólo del sentimiento cuanto del dogmatismo religioso, es una finalidad tenazmente perseguida. No únicamente en la filosofía alemana. El problema religioso preocupa con igual intensidad a todos los países de la cultura occidental, inclusive la patria de Donoso Cortés. Sin este fondo histórico la filosofía de la época, también la de Hegel, es incomprendible. Asimismo, sin ese fondo histórico, desvanecido para siempre, todo retorno neo-romántico será una tentativa artificiosa. No puede una filosofía subsistir fuera de su ambiente y de su momento.

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

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

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

Una sola de las creaciones positivistas confiesa su filiación hegeliana. Es aquélla que en lugar de una base naturalista, elige una base histórica: el materialismo histórico. En este terreno el método dialéctico halla su mejor aplicación. Sólo que Marx y Engels reemplazan el factor ideal por el factor económico (1). En este principio, de reali-

(1) Mi método científico es diferente del de Hegel no sólo por tener base

dad empírica, consideran haber hallado el agente que desde el arranque de la cultura humana ha determinado su evolución. Aun las concepciones más altas, de índole jurídica, religiosa, filosófica, se vinculan en último término a las condiciones materiales de la vida.

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

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

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

Guillermo Dilthey, historiador y filósofo, es hoy por hoy la personalidad más eminente dentro del movimiento filosófico alemán. No quiere decir esto que sea la más popular. Indiferente a los halagos de la publicidad, desenvolvió su labor en un aislamiento sereno. Hoy, veinte años después de su muerte, el público culto empieza a descubrirlo. Su influencia está destinada a crecer en el futuro. De la ansiedad meta-

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

física reinante, se hallà tan lejos como lo estuvo en vida de las corrientes naturalistas de su tiempo.

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

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

1931.

SAN AGUSTIN

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

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

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

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

La vida externa de San Agustín se desenvuelve sin mayores vicisitudes. Pasados los años de la iniciación, durante cuarenta se consa-

gra a su ministerio en el modesto ambiente de una ciudad de provincia; no aspira a otros honores, ni a actuar en más amplio escenario. En cambio, en contraste con esta apacible austeridad, ¡qué peripecia dramática ocupa su fuero interno!

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

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

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

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

En la misma época en que nacía el Cristianismo, la filosofía griega llegaba a su último período, cuyo centro no fué Atenas sino Alejandría. Después de constituídas las cuatro grandes escuelas áticas, la especulación había girado por siglos dentro o en torno de los viejos

sistemas sin lograr nuevas creaciones. El auge creciente del escepticismo engendró la reacción. Las relaciones estrechas con el Oriente, la intervención de gentes helenizadas pero de estirpe extraña, determinaron en el ambiente heterogéneo de Alejandría el surgimiento del neoplatonismo. A las fuerzas agotadas del racionalismo griego se incorporó un elemento desconocido: la intuición intelectual de matiz más o menos místico, de enjundia más o menos religiosa. En Plotino halló este movimiento su representante más conspicuo. El asunto fundamental es la noción de la divinidad concebida como un ente supertrascendente, inaccesible al conocimiento directo. Para establecer una relación entre Dios y el hombre, habrá que imaginar una serie de fuerzas mediadoras. En un proceso eterno, la realidad emana de aquella fuente ignota y retorna a ella.

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

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

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

No pertenece Agustín a este grupo. Maestro es y no discípulo. Pero él mismo, con su precisión habitual, confiesa cuánto debe y cuánto no debe a la filosofía de los gentiles. A Sócrates y a Platón les hace justicia, sin disimular cuánto los admira. También los estoicos dejaron algún rastro en su espíritu. No así Aristóteles. No debió serle un espíritu afín. El cerrado intelectualismo objetivo, la subordinación lógica de

todos los impulsos espontáneos, no podían conciliarse con el arrebatado cálido de este temperamento tan reñido con la serenidad helénica.

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

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

Por otra parte, el mundo empírico supone las nociones de espacio y de tiempo. El espacio es solamente el orden natural de las cosas; fuera del mundo material, carece de razón de ser. A la idea de tiempo Agustín la hace objeto de un análisis minucioso. Rechaza la definición aristotélica; el tiempo no es el movimiento de los cuerpos. En realidad, el pasado sólo existe en nuestra memoria, el futuro en nuestra expectativa y el presente es el momento escurridizo que, apenas nace, se desvanece. En la mente, que en triple función recuerda, espera y atiende, no fuera de ella, se halla la noción de tiempo. Sin memoria no habría tiempo. Antes de la creación no hubo tiempo ni espacio. Condicionada por estos dos enigmas, la realidad sensible, problemática en sí, lo deviene aún más.

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

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

Lo conozco y lo siento, ¿podré comprenderlo? No ciertamente por el intelecto. Las categorías —Agustín enumera las aristotélicas— no son aplicables a la divinidad. Ni siquiera el concepto de substancia en su sentido corriente. Pero de aquí no se sigue ninguna conclusión agnóstica. Poseemos otra capacidad cognoscitiva: el lumen intelec-

tual, reflejo, aunque pálido, de la luz divina que nos ofrece la evidencia de la verdad metafísica.

Esa misma inspiración superior se nos revela aún en otra fuente: los textos sagrados. Según éstos, el hombre fué creado a imagen de su Creador. De ahí una analogía mental, suficiente para expresar lo inefable en conceptos y términos humanos.

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

Porque es preciso creer para entender y entender para intuir.

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

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

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

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

¿Por qué tanto afán? ¿Acaso el Dios de San Agustín necesitaba ser demostrado? En manera alguna, no era un Dios cuya existencia pendiera de la estructura de un silogismo. No era tampoco un Dios antropomorfo, trasunto magnificado de las virtudes humanas. San

Agustín lo define: «Dios es el ser mismo. No ha sido ni será; simplemente es. En Dios nada comienza y nada termina.» Pero esta definición abstracta se ha de conciliar con el Dios espíritu vivo, que le colma con su plenitud, de continuo presente en su fe. El Dios que es eternidad inmutable y el Dios con quien alterna, que en coloquios apasionados interroga e impreca. El Dios sin atributos y aquél que es suma Verdad, Bondad y Belleza; que como Providencia rige el destino de los pueblos y de los hombres, es amparo en nuestras tribulaciones e interrumpe con el milagro la secuela normal de las cosas.

Alguna vez recuerda que los caminos del Señor son inexcusables; no obstante, San Agustín avanza por estos caminos hasta caer exhausto. «Ignoro», suele exclamar. Pero este ignoro nunca es definitivo. En hora más propicia, con el auxilio divino, espera poder penetrar más allá, o confía que otro pueda ser más favorecido. Jamás hubiera dicho, como aquel escéptico creyente, que el corazón tiene sus razones que la razón no conoce. Es cierto, la comprensión de Dios se reduce a comprender que es incomprendible. Airado se yergue y exclama: «¿Acaso tú te imaginas haberle comprendido? Pues no le comprendes.» Con citas de San Agustín se podría construir una teología negativa, semejante a la de los grandes místicos. Pero otras citas destacarían al gran dialéctico que no se cansa de investigar el pensamiento y la voluntad de Dios.

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

Ante este caso tan difícil, otra vez se vuelve hacia la conciencia. En ella descubre como un remedo de la Trinidad; una analogía manifiesta en varios modos. El alma es Ser, Vida y Conocimiento, o es Memoria, Intellecto y Voluntad, o es Ser, Entendimiento y Amor. Puede valerse de símiles distintos porque, a su juicio, las formas de la actividad psíquica no constituyen facultades autónomas. Son meras funciones de la unidad esencial. No hay para qué destacar cuánto se aproxima esta manera de ver a teorías fundamentales de la psicología actual. Así también cuando en la memoria distingue el factor de la persistencia —de la duración dirían otros— y en la voluntad el factor dinámico que estatuye los fines. La voluntad, motora del alma,

ejerce de consiguiente un predominio sobre todas las funciones psíquicas, el intelecto inclusive. Rectamente inclinada halla su finalidad en el amor a Dios. No es éste, por cierto, el amor intelectual de Spinoza. No la razón: la voluntad es el núcleo central de la personalidad; su primado decide del mal y del bien.

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

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

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

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

los místicos, que en el seno abismal de lo eterno han de coincidir los opuestos. A actitud tan simple se opone el racionalismo que a todo trance quiere entender.

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

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

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

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

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

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

Por lo demás, su influencia no se ha extinguido. En nuestros días contemplamos un resurgimiento metafísico —vaga tentativa, más que realidad— sobre cuya importancia no he de emitir ahora un juicio. Resultaría demasiado despectivo. Quiero recordar sólo el caso reciente de un gran talento malogrado que, en algún episodio de sus múltiples devaneos, se imaginó haber descubierto a San Agustín como una tierra nueva, una tierra de promisión.

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

1930.

LA FILOSOFIA DEL DERECHO

Agradezco profundamente al Centro de Estudiantes haberme hecho el honor de traerme hasta esta cátedra, donde me desempeñaré dentro de la modestia de mis fuerzas; agradezco a los maestros de esta Facultad el honor que me disciernen al venir a acompañarme en acto destinado exclusivamente a los estudiantes y por último perdono a Villarreal las exageraciones con que acaba de abrumarme, porque sé que las inspira un afecto amistoso y consecuente.

No vengo, en realidad, con la presunción de querer enseñar algo; vengo tan sólo con el propósito de predicar la necesidad de aprender, de ensanchar el horizonte de nuestros estudios y levantar su nivel alto, sobre los intereses inmediatos y más pedestres de la profesión; y esto es tanto más indispensable dadas las modalidades de los estudios jurídicos, que corresponden a una ciencia de carácter diverso al de las ciencias exactas; no es lo mismo estudiar derecho que estudiar química o mecánica. Dentro de las ciencias exactas es posible transmitir el estado de los conocimientos actuales en forma terminante, y los hombres que las cultivan cuando divergen en opiniones acuden al gran recurso del experimento empírico, del laboratorio, para resolver sus dudas. Hay un grupo de ciencias distintas que no se puede encuadrar dentro de la denominación de exactas. A éstas pertenece el derecho, en el cual no termina jamás el desarrollo, la contradicción, la polémica, la aspiración reformadora porque nunca se trata de algo definitivo, de algo terminado. Conocen ustedes las dificultades que ofrece el estudio de las ciencias jurídicas. Hay un doble error: el de los profanos, que consideran que basta el conocimiento de un precepto jurídico, de un artículo del código, para que con simples criterios quede resuelto un problema jurídico, y frente al error de los profanos tenemos el de los profesionales que suponen, que si bien es necesario lograr una visión general y de conjunto de la codificación o de la legislación, lo importante es el procedimiento para desenvolver prácticamente sus menesteres profesionales. Quizás este punto de vista de los profesionales no sea tan inexacto; quizás hasta sea perjudicial llevar un lastre excesivo de conocimientos y de erudición; pero la finalidad de los estudios jurídicos no se reduce exclusivamente al desempeño de funciones que, en realidad, son subalternas y sus finalidades superiores, no se pueden llenar sino con un conocimiento de la totalidad de las normas jurídicas y exigen continua exégesis e interpretación. Sábese cuán variables son las normas jurídicas; varían de un país a otro, varían de un momento histórico a otro; están en perpetuo cambio y no tan sólo en cuestiones de detalle sino en la apre-

ciación de relaciones humanas de la mayor importancia. Durante siglos, la esclavitud ha sido una institución jurídica perfectamente tolerable y legislada: hoy nos parece una monstruosidad, que los hombres del pasado no percibían porque no vibraba en ninguna conciencia. Probablemente, hoy, los contemporáneos tampoco nos demos cuenta de monstruosidades semejantes que en tiempos futuros parecerán incomprendibles; lo que demuestra que en el derecho, sus instituciones fundamentales pueden cambiar continuamente; ello impone esa renovación constante, esa discusión sobre la validez de los preceptos jurídicos, que nos obliga, como acabo de decirlo, a la exégesis, a la interpretación, a buscar la aplicación efectiva que debe darse a prescripciones claras literalmente, y que, sin embargo, se encuentran a menudo en contradicción, precisamente, por los fines para los cuales han sido creadas. Hay recursos entonces: tratamos de averiguar la voluntad del legislador; oponemos a la letra exacta, un supuesto espíritu de la ley distinto de su letra; llegamos a veces, a extremos realmente asombrosos. No dispongo ahora del tiempo necesario para entrar en una disquisición casuística, pero sería fácil citar casos en los cuales se ha interpretado la ley en sentido contrario a su redacción literal.

¿Por qué se impone este hecho? No basta conocer lo que el legislador ha querido para que sepamos lo que ha de tenerse por derecho. No podemos interpretar, por ejemplo, nuestra Constitución con la voluntad de los convencionales que en Santa Fe la redactaron; para ellos no existían problemas que para nosotros son de la mayor actualidad; tenemos que hacer un esfuerzo para introducir en la vieja red de las prescripciones constitucionales, las necesidades que el día actual impone. Nos encontramos, gracias a la evolución histórica, frente a un cambio casi total; los que sancionaron la Constitución, lo hicieron con un profundo espíritu federal, y la evolución nos ha llevado a una interpretación cada vez más unitaria. Por lo tanto no es la voluntad sola del legislador la que nos puede esclarecer el espíritu, la finalidad de una prescripción jurídica. El legislador está sometido, al ejercer sus funciones, a principios —digamos preexistentes, que son anteriores a él—, de manera que obedece a conceptos generales que trata de traducir la ley. ¿Y dónde se toman tales conceptos? Es evidente que hay un elemento que no está expresado directamente en la ley, pero que flota por encima de la misma.

Los principios últimos a que responde la legislación hay que investigarlos; es menester establecer por qué aquélla ha tomado uno u otro sentido; es necesario establecer por qué razones reclamamos reforma o persistimos en que continúe la vigencia de una ley.

El investigar esos principios es hacer filosofía del derecho, y esa filosofía, ustedes, en los respectivos cursos, quizá han de haber tenido ocasión de percibir, como se impone. No podrá expresarse un curso de derecho civil, de derecho penal, sin recurrir a principios superiores que

justifican, que explican las prescripciones legales; a cada momento tienen que presentarse estas cuestiones. La legislación sobre el matrimonio, por ejemplo, con la cual hemos modificado el texto primitivo del código de Vélez Sársfield; las prescripciones de derecho penal que parte del principio de la responsabilidad del delincuente o de la ausencia de responsabilidad como lo quería la escuela italiana. Cuestiones abstractas que se reflejan luego prácticamente en la legislación y en la aplicación de la ley, de modo que el estudiante, en los cursos especiales, a cada momento ve cómo debe referirse la enseñanza a principios superiores; comprenderá cómo los estudios profundizados del derecho se manifiestan, pues, en esta enseñanza especial y la Facultad ha comprendido que era necesario destinarle una cátedra especial, ha creado la de filosofía del derecho y la ha confiado a manos en las cuales podemos confiar.

Mi propósito no puede ser entrar ahora a discutir o a decirles en qué ha de consistir la filosofía del derecho ni me lo permitiría el tiempo, ni puedo avocarme a apreciaciones especialistas de carácter filosófico, ni mucho menos me sentaría en una cátedra para afirmarles: éstos son los principios verdaderos y éstos son los falsos; incurriría en el grave defecto de una enseñanza dogmática, porque el criterio filosófico no puede transmitirse simplemente por la autoridad del magister, tiene que resultar del esfuerzo propio, es decir, del estudio de las orientaciones, que aspiran a una acción dirigente en el desarrollo de los conceptos jurídicos. Es la tarea realmente difícil y reclama contracción especial.

Veamos la naturaleza de los principios fundamentales a los cuales se ha referido el derecho. Tenemos en primer lugar la tentativa de establecer una relación directa entre la religión y los conceptos jurídicos que prevalecen en un momento dado. ¿Por qué y para qué? Para consagrar precisamente las prescripciones jurídicas con la alta autoridad religiosa; para decir: emanamos directamente de la voluntad de Dios; Dios mismo bajó al Sinaí para entregar el Decálogo, base inmutable y absoluta de todas las normas sociales y humanas. Y antes de seguir adelante, quiero aprovechar la ocasión para recalcar sobre consideraciones anteriores; sobre lo frágiles que son estas prescripciones del Decálogo, que nos inspiran un respeto profundo y que parecen inmutables, absolutas. Tomemos el quinto: «no matarás», y después que Dios mismo nos ha entregado esa ley, ¿qué ha hecho la humanidad sino matarse mutuamente los unos a los otros? Entonces, ¿qué resulta? Si éste es el precepto general, el precepto absoluto, hay que salvar los casos particulares: mata el sacerdote, mata el guerrero, mata el juez, matamos en circunstancias que están justificadas, y resulta que el precepto necesita ser interpretado, hasta el punto de desvirtuarlo. Si ello ocurre con un precepto que presume ser de autoridad divina, ¿qué podemos esperar de los otros? Quizá se diga: esto pertene-

ce al pasado; ya nadie sostiene el origen religioso de los principios jurídicos. Y no es tan absoluta la exclusión de los principios religiosos; todavía se invoca de vez en cuando. Toda una legislación por ejemplo, la española, está imbuída del principio teológico, desde las prescripciones del fuero que se atribuye a los obispos reunidos en concilios que expresan la voluntad divina hasta la Novísima Recopilación. Descartemos el punto de vista teológico. Entonces tendremos la visión de un principio casi metafísico y absoluto, que debe ser la fuente de la inspiración jurídica. Nos parece que no puede ser discutido el derecho de interpretar la justicia y la justicia es algo absoluto, es un principio metafísico independiente de las variaciones y fluctuaciones de la historia humana. Supongamos que así es; no es éste el momento de discutir estas cosas, pero solamente quiero evocar en la mente de ustedes la existencia de los problemas; todas estas cuestiones referentes al derecho són discutibles y problemáticas porque nada puede perjudicarlas más que el suponer que cuestiones de esta naturaleza están resueltas simplemente: que basta haber leído algún manualcito, algún libro y que con esto hemos terminado nuestra información y que estamos en condiciones de resolver las dudas que se presenten. No, lo que quiero, al afirmar que es necesario darle a este estudio un carácter filosófico, es decirles que urgen comprender el carácter problemático de esta materia: justicia. ¿Quién de nosotros va a dudar que el derecho debiera ser la interpretación de la justicia? Desgraciadamente no sabemos lo que es justicia. Coincidimos todos en exigir la justicia, pero cuando queremos resolverla prácticamente, inmediatamente estallan las divergencias. La esclavitud ha pasado por justa; hombres que en la antigüedad ocuparon una posición tan alta como Platón y Aristóteles, han justificado la esclavitud; en la Edad Media casi no se ha puesto en duda que la esclavitud es una institución justa, a pesar de toda la influencia que podía haber ejercido el cristianismo, y en los tiempos modernos se ha vuelto a defender y a atacar la esclavitud. De manera que este principio metafísico de la justicia también es discutible, porque no representa sino un ideal último, una aspiración que envolvería una concordancia de todos los intereses sociales, que establecería la armonía en la convivencia humana, pero que no es más que un ideal, un ideal un tanto vacuo porque cada vez que queremos darle un contenido real tenemos que fundarnos sobre otras bases. No entraré en una discusión sobre tal punto, pero he de señalarles al lado de la posición teológica la posición metafísica. Posición metafísica que también se manifiesta en otro sentido cuando suponemos en el hombre la capacidad de hallar la verdad absoluta. Así, el derecho romano ha sido calificado alguna vez como la razón codificada, como si la razón fuera algo indiscutible; como si cada uno que razona tuviera que llegar forzosamente a la misma conclusión lógica, precisamente cuando es lo contrario lo que ocurre;

cuando en verdad hacemos uso de la razón para sostener —y los futuros abogados deben saberlo—, la razón nos sirve para apoyar las causas más opuestas.

Se hace un esfuerzo para salir de estas bases un poco teológicas, de la base metafísica y buscamos otros fundamentos. «El derecho deriva de las condiciones inherentes a la condición humana.» Los principios fundamentales del derecho son inmanentes a las personalidad humana y pueden ser establecidos exactamente. Es la teoría del derecho natural. Hay un derecho que nace con nosotros. Esto es una tentativa para emplear en la explicación filosófica del derecho, el desarrollo común de las filosofías naturales y en edad temprana aparece el derecho natural; donde quiera que surja una doctrina filosófica que se aparte de tendencias teológicas o metafísicas, aparece este esfuerzo para explicar las relaciones sociales simplemente como producto de una evolución natural. El primer ejemplo y casi diré el más hermoso, lo encontraremos en el poema de Lucrecio Caro que nos transmite la doctrina de Epicuro. Más tarde y ya en la misma posición hallamos la doctrina del *Contrato social*. Los hombres se reúnen y por conveniencia mutua, tácita más bien que expresada, resuelven convivir y establecer las reglas de esta convivencia. Desgraciadamente esta misma doctrina toma tendencias muy diversos. Podría citar la manera como la encara Hobbes o Locke, muy distintamente. (Diré, de paso, que la ley jurídica no es una ley natural; que en la naturaleza no existen fines, no existen propósitos; no existe por consiguiente un derecho; en la naturaleza cada ser se afirma sobre el principio de la propia conservación con prescindencia completa de sus congéneres o de los demás seres. Confundir la ley jurídica con la ley natural me parece un error).

Una nueva tentativa surge en el siglo pasado cuando se concibe la posibilidad de una ciencia de las relaciones sociales que se llamó la sociología; el derecho debía tener su base sociológica. Sobre esa tendencia, yo tengo mis estudios: no es discutible que ha dado lugar a investigaciones sobre la naturaleza de las relaciones sociales de la mayor importancia, pero cuando se ha querido concretar las consecuencias que se deducen de estudios sociológicos, aparece la más sabrosa divergencia. Augusto Comte sostiene que el individuo debe quedar completamente anulado ante los intereses colectivos; Spencer cree por el contrario que la colectividad, la organización colectiva, es sólo un mal necesario y que el ideal sería dejar que cada individuo se desenvuelva completamente dentro de su esfera personal, y Marx nos enseña que todo este proceso no obedece sino a intereses económicos. Ustedes ven: los tres corifeos que acabo de nombrar, se presentan con la pretensión de darnos la solución científica, rigurosamente científica de los procesos sociales. Si esto ocurriera en química o en física sería un escándalo mayúsculo; es dentro de estas disciplinas en que se dis-

cuten los valores sociales, donde son posibles las diferencias. Todavía quedan otras posibilidades filosóficas. El derecho no es algo realizado ni está tampoco en las condiciones primitivas del hombre; el derecho es un producto de la evolución histórica que se va formando y creando y recreando lentamente a medida que se modifican las condiciones históricas en que se desenvuelve la sociedad. Sería por consiguiente, el resultado de un proceso; sería el derecho mismo un proceso y no algo estable ni algo condicionado; sería un producto de la cultura, que es el esfuerzo por la humanidad frente a la naturaleza; el proceso en que interviene la voluntad humana frente a otro proceso físico en que sólo actúan las leyes que rigen los fenómenos naturales. Agregando la tentativa de someter el derecho y todas las cuestiones filosóficas exclusivamente al imperio de las condiciones económicas, tentativa que realiza el materialismo histórico, nos queda la última solución de la especulación filosófica: la axiología, la teoría de los valores, en que se trata de cambiar la posición de todos estos problemas, reduciéndolos al estado de los valores relativos o absolutos que afirma la mente humana.

Son, entonces, una media docena de posiciones filosóficas las que les acabo de enumerar que pueden ser los principios últimos de las normas jurídicas. Estamos ante todo un problema; es necesario ahondar el estudio de estas diversas tendencias para formarnos un criterio propio y según la posición que tomemos, nuestra actitud frente a los preceptos jurídicos forzosamente ha de modificarse. Podría citarles una serie de ejemplos; recordaré tan sólo el problema de la propiedad, sobre el cual las normas jurídicas pueden variar de una manera extraordinaria, según los principios filosóficos a que pretendemos referir este problema. Por otra parte, se nos presenta otra cuestión: ¿es posible referir la totalidad del derecho a los mismos principios universales y comunes? ¿Rigen los mismos principios para el derecho civil, para el derecho penal, para el derecho constitucional, para el derecho internacional? ¿O tendríamos acaso que tomar estas fases de las disciplinas jurídicas para referirlas a principios determinados?

Se presenta todavía un nuevo problema: si los principios a los cuales vamos a referir el derecho tienen un carácter universal o si dentro de cada disciplina jurídica es necesario establecer principios especiales. Ustedes ven que el cuadro que les ofrezco de la filosofía del derecho es pintoresco pero nada sencillo; son de una diversidad tal las doctrinas que pretenden informar el derecho, son tan contradictorias y pueden ser aplicadas de una manera tan divergente, que sólo con un estudio intenso podemos llegar a dominarlas y elegir nuestra posición especial. Lo más fácil para mí sería exponerles lo que yo pienso en esta materia, pero ya les he dicho que no vengo a hacer una enseñanza dogmática, que no vengo a abordar este problema de

cuál es la posición filosófica que debemos elegir, sino el inculcar interés en la necesidad de estudiar estos problemas.

Pero hay algo más: podemos estudiar la filosofía del derecho, estudiar todas las doctrinas que le sirven de base y no habremos concluido todavía, porque estas doctrinas mismas, a su vez, tienen sus razones de ser en la posición filosófica que ocupamos, de manera que no es posible desvincular el estudio de la filosofía del derecho de la filosofía general; tenemos que abarcar en su conjunto el movimiento filosófico de la humanidad y muy en especial el contemporáneo para de ahí luego, llegar a la filosofía del derecho y de ésta al derecho aplicado. En última instancia el propósito que me trae es recomendarles el estudio de la filosofía, estudio que en nuestro país durante mucho tiempo, ha quedado un poco rezagado a causa del predominio de una exclusiva orientación filosófica.

Hemos pasado en el siglo XX, después de Caseros, por una situación ideológica especial en virtud de la cual ha dominado casi exclusivamente, cierto conjunto de ideas que han adquirido entre nosotros una autoridad casi dogmática; el predominio de estas ideas difundidas por medios indirectos, de manera que más o menos todos, aun sin conocer las fuentes originales de las mismas, participan de ellas, ha hecho que la hegemonía de una orientación filosófica haya excluido el estudio general de la filosofía, tanto más cuanto que la orientación a que me refiero, el positivismo, toma entre nosotros un carácter utilitario. Y se declara más: que debemos concretarnos al estudio exclusivo de aquellas asignaturas que tienen una utilidad práctica para la vida y aparentemente, la disquisición ética de los distintos sistemas filosóficos, parece un ejercicio mental inútil. Esta situación ha sido posible porque coincidíamos todos en la misma orientación filosófica, que no ha sido exclusivamente importada, sino que en parte ha nacido como un producto mismo del espíritu argentino, que tiene sin duda su tradición en el siglo XVIII, en el movimiento de la época rivadaviana, pero que después halla una fórmula más concreta y más genuina en el espíritu de Alberdi, y el espíritu de Alberdi, como se lo formula en *Las Bases* ha venido imperando de una manera casi despótica. No había, para los hombres que crearon esta situación, sino intereses pragmáticos, los intereses inmediatos, la urgencia de desarrollar las fuerzas económicas de la República, y creo que debemos estarles agradecidos porque realizaron la obra más fecunda que podía realizarse. La realizaron porque centralizaron el punto de vista del pueblo argentino sobre estos problemas de utilidad inmediata; porque le dieron una amplitud de espíritu extraordinaria al abrir el país a fuerzas extrañas y al desalojar las tradiciones coloniales de carácter teológico. Pero el proceso histórico no se detiene y con todo el respeto que nos debe merecer la obra de los organizadores de nuestra nacionalidad, de los hombres que con tanta eficacia le dieron su orienta-

ción al espíritu argentino, hoy, frente a situaciones nuevas, debemos revisar esta creación positivista.

Más tarde, después de la acción de Alberdi y de Sarmiento, que se inicia inmediatamente tras de Caseros, quizás antes de Caseros, vinieron las influencias positivas europeas, representadas por Comte y Spencer. Ellas vinieron a reforzar, pero no a crear esta situación, que había nacido espontáneamente, de una manera casi autóctona, de nuestros antecedentes históricos. Sarmiento alcanzó a leer a Spencer en su ancianidad y dijo: esto yo ya lo sabía hace tiempo. No le ofrecía novedad alguna, porque en su propia vida, en su propia acción, había elaborado ya el pensamiento positivista.

Insisto, pues, en el respeto que nos merece su obra, pero insisto también en la necesidad de revisarla; de renunciar a esta orientación exclusivamente práctica de nuestra enseñanza y de incorporar de nuevo a ella todos los elementos de una cultura superior; y para eso es necesario presentar en sus últimos extremos el concepto de la filosofía; entonces veremos cómo nuestra situación es eternamente problemática; cómo el espíritu humano está condenado a girar eternamente en torno de problemas fundamentales, resolviéndolos un día en un sentido, otra vez en un sentido distinto, pero realizando siempre un esfuerzo titánico para superar lo adquirido y elevarse a normas más altas; y el introducir en el estudio del derecho tal esfuerzo el darle carácter filosófico, me parece de la mayor urgencia para el desarrollo de nuestra cultura nacional. Considero que ya no podemos conformarnos con esa modalidad exclusivamente pragmática de la enseñanza y sobre todo, de la enseñanza universitaria; que de la Universidad tienen que salir los hombres dirigentes de nuestra evolución histórica y que estos hombres deben llevar la más intensa preparación espiritual con que les podamos dotar desde la cátedra, estimulando sus tendencias propias.

1930.

EXPOSICION CRITICA DE LA FILOSOFIA ACTUAL

I

LA REGRESIÓN METAFÍSICA

Expuse en una conferencia anterior el agotamiento del positivismo, determinado por múltiples factores, pero principalmente por la epistemología, es decir, por la crítica de la ciencia. La base del positivismo era la sistematización científica; cuando le faltó esta sistematización, a causa de los progresos realizados por la ciencia misma, se produjo la crisis que, como he hecho notar, no es una crisis parcial de la filosofía, sino una crisis general de la cultura occidental.

La reacción se produjo entonces con violencia y exageración, como ocurre, pasándose inmediatamente al campo contrario, es decir, a un resurgimiento de la especulación que pretendió ir más allá del conocimiento empírico de la realidad tempo-espacial.

No carece esta reacción de ideas fundamentales que la informen y le den carácter. Podemos señalar como ideas directoras, en primer lugar, la reafirmación de la personalidad humana que la concepción mecanicista concebía como un mero engranaje del mecanismo universal; luego, la distinción forzosa entre ciencias físico-naturales o físico-matemáticas, las ciencias denominadas históricas, de la cultura o del espíritu.

Los métodos propios de las ciencias físico-naturales no se pueden transmitir a este otro grupo de conocimientos, por lo que sobreviene un dualismo: la realidad vuelve a dividirse en lo que corresponde a las ciencias físico-naturales y en lo que pertenece a las ciencias de la cultura, que a mí me parece la denominación más apropiada. Entonces, las tendencias que habían estado soterradas por el predominio de la orientación positivista resurgen y tratan, a su vez, de dominar. Tras muchos años de negar la posibilidad del conocimiento metafísico, se vuelve a afirmar dicha posibilidad, sosteniéndose la existencia de conocimientos que superan la realidad tempo-espacial.

La tendencia es común a todo el mundo occidental. Un episodio sintomático de aquel momento es el siguiente. Vivía en Francia un hombre que durante toda la época de predominio positivista había mantenido su fe en el conocimiento metafísico. Publicaba una revista y había dado a la estampa una serie de obras en las cuales dilucidaba los viejos problemas, más o menos bajo la inspiración de una renovación kantiana. Era una personalidad respetable e informada, un pensador que conocía su materia, pero a quien nadie tomaba en cuenta. A fi-

nes del siglo, ese mismo señor —que era Renouvier— fué descubierto repentinamente por la Academia de Ciencias y llamado a incorporarse a ella. El reconocimiento tardío de la obra realizada por Renouvier marca el instante en que se produce el cambio.

Sobreviene entonces un verdadero desborde de especulación metafísica en todos los países europeos. Había ansia de conocimientos metafísicos, curiosidad por volver a llevar el pensamiento a esa región un poco inaccesible, y aparecen por todas partes tentativas para renovar el estudio, el conocimiento y la sistematización metafísica. Pero no surge el hombre capaz de dar expresión a este nuevo anhelo, y lo único que se les ocurre a todos los que están empeñados en la tarea es dirigir las miradas al pasado y tratar de restaurar alguna teoría de los siglos pretéritos. Nacen, así, el neo-racionalismo, el neo-tomismo, el neo-espiritualismo, el neo-kantismo, el neo-hegelianismo; es decir, no surge una teoría nueva, no aparece un espíritu creador que encuentre la palabra que exige el momento. No se encuentra otra solución que este retorno al pasado, que revive sistemas y conceptos metafísicos de épocas anteriores.

Tentativas tan divergentes —en cuanto unas se dirigen hacia un sistema y otras a otro— no pudieron, como es lógico, producir la obra definitiva y eficaz, sino una anarquía intelectual. Agrégase a esto la circunstancia de que algunos, conscientes de que la época intelectualista y racionalista había pasado y de que no se podía retroceder más allá de la barrera que Kant había opuesto a toda tentativa de metafísica científicista intentaron eliminar la racionalidad de los sistemas, para buscar la base en algún otro factor, como, por ejemplo, en eso tan impreciso que se ha indicado con el nombre de intuición. Naturalmente, esta otra tendencia, al lado de las sistematizaciones racionales, no trae una solución sino que contribuye a aumentar el caos de la reacción.

La filosofía contemporánea se nos presenta como un anhelo, como un impulso para encontrar soluciones meta-empíricas; pero al mismo tiempo nos ofrece el espectáculo lamentable de una falta de energías creadoras y de hombres que realmente interpreten las exigencias de la hora.

El problema que se imponía era superior al dualismo en que se había caído a raíz del desarrollo de las ciencias naturales, por un lado, y de las ciencias del espíritu o culturales, por el otro, durante el siglo XIX. ¿Cómo reunir, cómo encontrar la síntesis de estos dos aspectos distintos de la actividad cósmica y de la actividad humana? En el fondo, ésta es una vieja tarea que la metafísica trata de realizar. El raciocinio lógico conduce forzosamente, no a una solución única, sino a dos soluciones opuestas, a dos soluciones antinómicas. Es una situación impuesta forzosamente por la estructura íntima de nuestro raciocinio. Lo había señalado con toda claridad Kant, al establecer que la investigación filosófica siempre llega a dos soluciones opuestas.

La raíz de este fenómeno está en la naturaleza misma de nuestro pensamiento. Al pensar, reducimos naturalmente los hechos singulares a conceptos; pero cuando formamos un concepto surge inmediatamente el contrario: no podemos pensar el ser sin la nada, ni el bien sin el mal. Esta duplicidad de conceptos surge espontáneamente de nuestro pensamiento, y la metafísica, que tiende a referir todo a un principio único —tendencia al monismo que está, por otra parte, en nuestra mentalidad— no se conforma ante ese dualismo y tiende a reducirlo.

El positivismo había hecho lo mismo, declarando que no había otro problema que el científico, el cual se resolvería por los métodos de las ciencias naturales: la inducción, la experiencia, el experimento, y, por último, la formulación de una ley matemática.

Ahora vuelve a presentarse el dualismo: a la metafísica contemporánea le corresponde salvarlo. Pocos medios hay para salvar estos dualismos. Si se admiten los dos, si se les da valor ontológico —es decir, valor metafísico— caemos en el dualismo ontológico.

Durante siglos la humanidad ha creído en la existencia de dos sustancias distintas, y la filosofía las ha denominado de diferente manera: cuerpo y alma, materia y espíritu, sustancia pensante y sustancia extensa. Bajo la influencia aristotélica a que ha estado sometida la especulación filosófica cristiana, esto había conducido a una oposición metafísica, es decir, a un dualismo metafísico; pero las tendencias que no se encerraron en ese dogmatismo intentaron salvar esa oposición. El desarrollo positivista plantea de nuevo el viejo problema.

Bien; si no se quiere llegar a la solución ontológica no hay más remedio que matar a uno de los términos de la antinomia: declarar, por ejemplo, que los fenómenos psíquicos son epifenómenos de los fenómenos materiales; es decir, que la actividad psíquica depende de hechos y fenómenos orgánicos, químicos o físicos; o, a la inversa, negar la materia y ver en ella solamente una representación, una actividad creada por el espíritu.

En este resurgimiento metafísico, después del positivismo, era lógico suponer que la tentativa de encontrar la síntesis favorecería al fenómeno espiritual, al hecho psíquico; que se había de declarar que la materia era solamente una representación en la conciencia y negarle toda existencia fuera de ella. Por eso, el retorno al racionalismo y al idealismo, sumamente difundido este último, pero no hasta el punto de poderse afirmar que haya triunfado definitivamente.

Enumerar todas estas tentativas metafísicas —que tienen el mismo propósito— sería una tarea larga, engorrosa e inútil. Mencionaré una de las pocas que lograron hacer creer seriamente en la posibilidad de renovar estas lucubraciones del pasado.

Croce, en Italia, elaboró un sistema basado principalmente en la filosofía de Hegel, completada, como era de esperar en un italiano meridional, por la filosofía de Vico y buscó la manera de adaptar al pen-

samiento actual dicha concepción filosófica. Uno de sus trabajos se titula, justamente, *Lo que vive y lo que ha muerto en la filosofía de Hegel*. Creó, así, un sistema en el que se describe la actuación de la idea absoluta que, en un proceso dialéctico, pasa de la tesis —uno de los términos de la dualidad— a la antítesis —el otro término de la dualidad— para reunir ambos en una síntesis superior. Así, todo lo existente viene a ser, solamente, la manifestación del perpetuo devenir que es la idea.

Naturalmente, los juicios sobre un sistema semejante tienen que variar en absoluto: para muchos espíritus será quizás satisfactorio, pero quien se satisfaga con esta solución absolutamente abstracta —tanto frente a Hegel mismo, como frente a sus descendientes o imitadores actuales— advertirá inmediatamente la deficiencia de tal manera de ver.

Hegel intentó incluir en su sistema hasta los fenómenos físicos de la naturaleza: el espíritu universal, la idea que se desenvuelve en su devenir eterno se opone a sí misma, da lugar a la formación del mundo físico, y este mundo físico está sometido a las mismas contingencias del proceso dialéctico: el paso continuo de la tesis a la antítesis y la formación de la síntesis.

Bien; ante el desarrollo de la ciencia en el siglo XIX, esta parte de la filosofía de Hegel fracasó completamente y se puede ver cómo Croce le saca el cuerpo a este conflicto con la ciencia. El filósofo italiano es un hombre que no proviene de las ciencias naturales, ni les ha consagrado mayor dedicación. Es un espíritu de formación humanista, de manera que el trabajo real de la ciencia le es desconocido, y, dadas sus modalidades individuales, hasta le es antipático. Entonces, para salvar el escollo, califica desdeñosamente a los conceptos de la ciencia —que para el positivismo eran el proceso último y soberana expresión de la realidad— de pseudo-conceptos; es decir, los elimina, no los toma en cuenta. Para Croce la ciencia no capta la realidad efectiva, ya que el empirismo no puede llegar hasta la esencia de las cosas; por lo que todo ese mundo real, ese mundo en el cual el hombre desenvuelve su actividad, le resulta algo secundario. Con esto intenta matar a uno de los términos, pero la operación no es tan fácil.

El sucesor de Croce, Gentile, ha exagerado todavía más esta posición, reduciendo todo lo existente al acto creador, al acto puro del espíritu.

No todos pueden estar dispuestos, ni realmente lo han estado, a seguir a estos metafísicos en sus construcciones completamente despojadas de una base real.

Uno de los problemas que vuelven a poner en discusión los sistemas que tratan de reafirmar la personalidad humana, superando el proceso mecánico que el positivismo había imaginado, es, naturalmente, el problema de la libertad. Se trata de dilucidar si hay hechos espontáneos, hechos que no están condicionados por sus antecedentes, o si

todos los hechos derivan, forzosa y necesariamente, de un hecho precedente.

El positivismo, como se sabe, afirmó el determinismo absoluto; de manera que hasta nuestra actividad, la actividad del hombre, se reduce al desarrollo de una cadena de hechos enlazados de una manera inevitable.

A las tendencias metafísicas les conviene reafirmar la libertad. Una de las tentativas más curiosas en este sentido es la del filósofo francés **Boutroux**. El estaba todavía en el deslinde del positivismo con las nuevas tendencias, y trataba de demostrar cómo en la misma naturaleza física había cierto indeterminismo, porque todos los hechos no se pueden prever forzosamente. Sostenía luego que en los fenómenos de la naturaleza orgánica, en los cuales interviene un hecho nuevo, que es la vida, esta libertad se acentuaba más; y, por último, que en la vida del hombre, en la vida psíquica de la conciencia humana, esta libertad puede llegar a un alto grado. Era, como se ve, una especie de conciliación entre el indeterminismo positivista y la libertad metafísica que se deseaba afirmar.

El problema sigue debatiéndose y recibiendo las soluciones más contradictorias; pero si nos fijamos bien, estamos ante un problema falso, en cuyo debate se han gastado energías intelectuales que podían haberse empleado con mejor provecho.

Pero era necesario demoler aquel concepto de la ley inmutable que había consagrado la orientación científica del siglo pasado. Hoy la ciencia física misma ha abandonado este concepto de ley inmutable. Por lo menos, la física conviene en que, al ahondar su investigación y al llegar al examen de la estructura molecular de la materia, el determinismo necesario, forzoso, de los hechos, no es siempre aplicable; que la ley no es tan absoluta como se la suponía. Se ha enunciado una nueva teoría, según la cual la ley no es sino el hecho más probable, pero no el forzoso; teoría que se conoce actualmente con el nombre de probabilismo.

Repito que en el fondo se trata aquí de una cuestión falsa, que proviene del hecho de identificar los fenómenos que atribuimos al mundo físico con los fenómenos de orden psíquico que se revelan en nuestra conciencia. Si una piedra cae es inútil discutir si la piedra cae con libertad, si tiene libertad para caer. En cambio, no es tan inútil discutir si el hombre, al realizar un acto, lo realiza libre o forzosamente. El problema no interesa sino en cuanto se refiere a los actos humanos.

Los hechos físicos, o son necesarios, como se suponía en el siglo pasado, o son casuales, es decir, contingentes. El dualismo que corresponde a los hechos físicos, por consiguiente, es la oposición de la necesidad y de la contingencia.

Pero en el hombre la oposición es distinta: es la de la libertad

y la de la coacción. Nosotros sabemos perfectamente, cuando realizamos un acto, si ese acto emana de nuestra voluntad espontánea o si lo realizamos obligados por circunstancias que nos cohiben. Ahí está el problema simplemente. Todos lo hemos experimentado, todos sabemos al realizar un acto, si ese acto efectivamente nos satisface o si, por el contrario, lo hacemos porque no podemos evitarlo.

Naturalmente, no en todos los momentos es tan extrema la situación que haya que oponer la libertad íntegra a la coacción íntegra. En la mayor parte del transcurso de nuestra vida, en nuestros actos, se combinan por una parte nuestra voluntad y por otra parte las sugerencias o imposiciones externas o internas. Aquí sí tiene sentido hablar de libertad; pero no hay que oponerle la necesidad, sino la coacción más o menos intensa que experimentamos.

En los hechos empíricos, conocidos, que vivimos, esto es sencillo. Lo grave es si esta oposición la queremos llevar más allá, si suponemos que éstos no son solamente hechos observables y, hasta cierto punto, hechos experimentales, sino que son expresión de un orden que supera nuestro conocimiento empírico. Entonces la metafísica empieza a girar en torno de este gran problema y llega a conclusiones curiosas; pero cree haber resuelto el problema.

Por ejemplo, cree que por encima de todo lo existente existe un principio absoluto que rige tanto los hechos físicos como los psíquicos y en el cual, o dentro del cual, de alguna manera, se han de encuadrar todos los fenómenos observables. Llamemos a este principio absoluto Dios, y supongamos que él rige todo lo existente; pues bien, con el objeto de probar nuestra libertad individual, estos metafísicos llegan a someter todo lo existente a ese principio absoluto: es Dios quien gobierna todo.

De manera que lo que nos interesaba saber es si nosotros, como hecho singular, tenemos una disposición espontánea en nuestros actos, y venimos a quedar sometidos otra vez a este principio absoluto.

Cuando al positivismo se le apremiaba para que señalara el principio monista que rige el universo, llegaba vacilante y con reticencias a la energía universal. Ahora nos dicen: es un principio absoluto universal.

A mi juicio, no se ha adelantado mucho; y no se adelanta porque queremos resolver un problema que supera nuestra capacidad racional. Debemos conformarnos con llevar las cosas hasta el límite en que nuestro conocimiento es posible.

Si meditamos sobre este conflicto de los dualismos veremos que, en realidad, estos dualismos no los podemos resolver porque los dualismos los hemos creado nosotros mismos. No tienen valor ontológico sino valor gnoseológico; es decir, son creaciones, exigencias, de nuestra disposición psicológica. Pensar es relacionar; no podemos pensar sin dos términos. De ahí proviene la necesidad de ese desdoblamiento, de

esa polarización continua en conceptos opuestos. Pero no debemos darles más valor que el de una creación, de un concepto mental que nosotros hemos creado, y no el de una realidad que supera la realidad empírica.

El ejemplo, un poco manoseado, pero que explica más fácilmente esta relación, es el nexo que existe entre el cuerpo y el espíritu. ¿Qué ocurre? Meditemos sobre el hombre, pensémoslo. Observamos en él dos series de fenómenos distintos: fenómenos físico-orgánicos, que se desenvuelven en el espacio, y fenómenos psíquicos que no se desenvuelven en el espacio, sino en el tiempo. Estas dos actividades distintas las referimos a algo: referimos los fenómenos físicos a la materia y los fenómenos psíquicos al espíritu.

Tenemos, entonces, dos conceptos; pero son dos conceptos que nosotros hemos formado por abstracción, para reunir bajo un nombre una multiplicidad extraordinaria de hechos que se singularizan por un rasgo, por un carácter que los distingue unos de otros. Ahora bien; si al hablar de materia imaginamos que existe una sustancia extensa, que ocupa espacio, y por otro lado suponemos que los fenómenos psíquicos son debidos a otra sustancia inextensa que se llama espíritu, nos será imposible reunirlos, pues somos nosotros quienes hemos separado esos dos conceptos de una unidad preexistente. Hemos creado el problema y éste es completamente falso. El problema interesa en tanto que estudiamos su realidad empírica y tratamos de ver qué condiciones orgánicas están ligadas a los fenómenos psíquicos.

Al separar el hecho en dos realidades distintas —materia y espíritu— planteamos el gran problema del siglo XVII que dividió al racionalismo y sugirió una serie de sistemas para establecer la relación entre el espíritu y la materia. Pero ¿qué problemas hay ahí? ¿No es acaso un hecho constante, no sabemos por una experiencia que no falla jamás, que nuestra actividad se desarrolla en la conexión de fenómenos físicos y psíquicos?

La división que hemos hecho es *a posteriori*. Hay momentos en los que eliminamos la reflexión, y entonces aparece el dualismo. En la acción, en la emoción, en el éxtasis, no hay dualismo. Pero conforme pensamos, reflexionamos, establecemos el dualismo del *yo* y el *no yo*.

Bien; la metafísica contemporánea ha vuelto a plantear estos viejos problemas que la filosofía occidental estudia desde hace 2500 años, y tras un éxito efímero, luego de parecer que, al fin, se había encontrado una solución, nos sentimos decepcionados ante la confesión, que se impone siempre, de que el supuesto conocimiento metafísico supera nuestra capacidad cognoscitiva.

Lo que no podemos poner en duda es que la realidad empírica que conocemos no tiene para nosotros un fundamento racional, no le encontramos razón de ser. Nos damos cuenta de que nuestro conocimiento es deficiente y entonces remitimos a algo absoluto este mundo

de relaciones puramente relativas, accidentales. Experimentamos la necesidad metafísica, pero no disponemos de los medios de satisfacerla.

Hasta los propios sostenedores de estas orientaciones metafísicas actuales tienen esa sensación. Por eso es que tales tentativas metafísicas desembocan casi siempre en una solución religiosa, necesitando remitirnos a una fe, a una creencia.

Bien; los que poseen esa fe quizá se sientan satisfechos con semejante resultado, pero los que no la tenemos, o los que despojamos nuestro sentimiento religioso de toda vinculación dogmática con afirmaciones especiales sobre la naturaleza del objeto religioso, no podemos seguir a la metafísica en esto, que en realidad es pseudo-metafísica científica, para «echarle el perro muerto» a la religión.

El sentimiento religioso es, como la urgencia metafísica, una necesidad inmanente a nuestro espíritu, y acaso personalmente experimentamos este sentimiento de una manera muy intensa.

Debemos darnos cuenta, sin embargo, que en la historia de la humanidad —desde los tiempos más remotos que podemos conocer hasta la actualidad— las concepciones, las construcciones religiosas han ejercido una influencia extraordinaria, son un elemento de la historia humana del cual no podemos prescindir. Es desconocer la realidad efectiva de la humanidad decir que las religiones son supersticiones insignificantes de las que no hay que hacer caso. Ellas existen y son una energía y una fuerza psíquica considerable.

Debemos analizar y darnos cuenta de por qué radica en el espíritu humano la necesidad religiosa y por qué esa necesidad existe en todos los que no pueden elevarse a una especulación metafísica, al simple conocimiento metafísico, y por qué es tan difícil de desarraigar. Nuestra época, sobre la que estoy informando a ustedes, se distingue, como habrán notado, al mismo tiempo que por un resurgimiento metafísico, por cierta intensificación de la preocupación religiosa. ¿Por qué coinciden ambas cosas? Porque ambas corresponden a una necesidad análoga. Aquí encontramos el mismo fenómeno que he señalado respecto de los hechos metafísicos: la incapacidad creadora del momento actual. Vivificamos los cultos de nuestros antepasados que habían perdido su energía o nos vamos más allá de la órbita de nuestra propia cultura, invadiendo el Asia —Asia ha sido la cuna de todas las grandes concepciones religiosas— para ver si de allí nos viene una nueva luz, una nueva forma religiosa. En cuanto a las muchedumbres, hostigadas por esta necesidad, no tienen más remedio que retornar a dogmatismos, a ritos, a formas del culto que en realidad están superadas por la cultura actual.

Habría necesidad de una renovación religiosa que no contradijera las conquistas de la cultura actual; pero ello es sumamente difícil. Augusto Comte vió con claridad este problema y, tratando de explicarse la persistencia de los cultos arcaicos, arribó a la conclusión de

que nada está destruído si no ha sido reemplazado. Los cultos viven porque llenan una necesidad y subsisten mientras no encontramos cómo satisfacer esa necesidad por otros medios.

Sabido es que Comte buscó ese sustitutivo fundando la religión de la humanidad; pero esta religión no era trascendente, no era una religión metafísica, era una religión que quería adaptarse exclusivamente a los hechos humanos, de manera que no satisfacía la necesidad de una metafísica o de una religión.

He afirmado antes que no debemos ocultarnos el hecho de que el proceso mental del hombre se refleja en las construcciones metafísicas y religiosas, no pudiendo independizarse de la marcha total de la cultura humana. Les he recordado que la crisis de la filosofía actual no era un hecho aislado, sino que esta crisis abarcaba todos los aspectos de la humanidad actual. Quiero llamarles nuevamente la atención sobre este punto, porque para explicar acabadamente esta reacción metafísica y religiosa, no hay que aislarla, tomándola como si se hubiera producido independientemente de otros hechos. Al contrario, está estrechamente vinculada a todos los factores que integran el proceso histórico y se manifiesta en todos los aspectos de este proceso histórico.

Un ejemplo muy visible se encuentra en la literatura y en el arte. La misma desorientación y anarquía que existe en la producción filosófica de fin de siglo y en la actualidad, se ha podido observar en las opuestas escuelas literarias que surgieron repentinamente. Del mismo modo, en la reacción metafísica y religiosa que he señalado, no debemos olvidar los elementos que contribuyen a intensificarla. ¿Cuándo se vuelve religioso un hombre que en la vida ordinaria se ha mostrado indiferente a estos problemas? Cuando tiene alguna angustia personal, cuando una desgracia lo abrumba, cuando se encuentra ante problemas de la vida que ponen una nota trágica en su conciencia. Entonces se afina repentinamente su sentimiento religioso.

Y bien; este hecho que se produce en el individuo, se produce también en las colectividades por el mismo motivo: porque hay una angustia o un temor. Según la vieja frase de los latinos, fué el temor el que engendró los dioses. En efecto, es el temor a un cataclismo, el temor a que se derrumbe la estructura habitual del mundo en que hemos vivido, sobreviniendo hechos inesperados, lo que impulsa, a las clases que se sienten más amenazadas, a la metafísica y a la religión. Esta regresión metafísica, por consiguiente, es un síntoma del estado general de la sociedad en este momento. Y estas situaciones no es la primera vez que sobrevienen.

El movimiento actual, que ha seguido al positivismo, es análogo al que se engendró a principios del siglo pasado: el movimiento romántico. A tal punto que el movimiento actual puede clasificarse como neo-romántico. El romanticismo del siglo pasado nació en el siglo XVIII como reacción contra el intelectualismo y estuvo representado por los

pre-románticos. El movimiento se intensificó después de la revolución que conmovió todo el continente europeo, creció después de la caída del imperio napoleónico y se afianzó con la restauración legitimista.

En aquel movimiento, que llegó a ser universal, predominaban —rasgos típicos del romanticismo— los impulsos y los sentimientos sobre las construcciones lógicas e intelectuales. Tiene el romanticismo rasgos bien definidos del predominio del sentimiento: lo vemos en el retorno de la exaltación religiosa y en la suplantación del sentimiento vital por una depresión profunda, por un tedio morboso; aparece también en la literatura como una preocupación exaltada del sentimiento erótico, que es una de las formas más intensas en que se manifiesta el impulso sentimental.

Esta reacción romántica se inicia a principios del siglo pasado. La reacción religiosa se inicia con la obra de Chateaubriand, *El genio del cristianismo*, aparecida el mismo año en que el cónsul Bonaparte celebró el concordato con la Iglesia y restableció el culto en Francia. Iniciada, pues, en 1801 ó 1802, se desarrolla e intensifica, como les he descrito, durando más o menos hasta el año 37, en que se publicó el *Curso de filosofía positiva*, de Augusto Comte. Extendamos la fecha hasta 1840, en que sobreviene la reacción impuesta por el desarrollo de las ciencias naturales y se inicia la evolución del positivismo. Quiere decir que el romanticismo del siglo pasado duró treinta o cuarenta años.

No quiero identificar esto que he llamado neo-romanticismo con el movimiento del siglo XIX. He señalado las analogías. Pero hay también diferencias tan importantes como las analogías; no olvidemos que la nueva época romántica surge después del gran desarrollo de la ciencia y de la técnica, hechos que no se pueden eliminar.

Decía que el movimiento romántico duró treinta años. Nosotros llevamos ya treinta y cinco de este siglo. Quizá dure algunos años más; pero creo que esta regresión metafísica está llegando a su fin y que el pensamiento, a medida que se vayan salvando los conflictos que actualmente nos preocupan, se irá orientando en otro sentido.

II

PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Hay que distinguir aquí el hecho de mi posición personal. Yo no quiero inducirlos a tomar como verdades equivalentes la comprobación de este vuelco intelectual del Occidente y el juicio que yo formulo de este hecho. Porque eso es una cuestión de posición, de valoración del proceso. Lo mismo ocurre al escoger, entre las tendencias filosóficas actuales, las más serias y fundadas, las que ofrecen mayor vitalidad por llevar en sí el germen de la futura evolución filosófica

européa, eliminando las tentativas que, a mi juicio, están más o menos frustradas.

No puedo sentarme en esta especie de cátedra a enunciar afirmaciones dogmáticas. Estoy en el deber de prevenirles que deben apreciar con criterio propio los juicios que emito, divergiendo o coincidiendo con ellos, pues no les oculto que voy a hacer dentro de la filosofía actual una selección con criterio personal. No exijo que ustedes crean en mi imparcialidad; no pretendo ser imparcial porque tengo dentro de la filosofía contemporánea una posición propia, desde la cual juzgo los otros sistemas.

Yo no veo una capacidad vital, digamos, sino en aquellos de los sistemas actuales que conservan una vinculación con la filosofía del siglo XIX, que representan una evolución tendiente a superar el pasado y a orientarse hacia nuevos rumbos, pero que mantiene el nexo con el pasado.

Al simple vuelco filosófico que, de la negación de la metafísica, ha pasado a una afirmación del conocimiento metafísico, no lo puedo acompañar. Me parece una reacción que tiene sus motivos fundamentales de ser, pero que ha sido exagerada. Si antes estábamos demasiado a la izquierda, el péndulo ha pasado instantáneamente a la extrema derecha, en lugar de venir al centro del equilibrio, donde debía haberse detenido.

He señalado que la idea directora, la idea que informa este movimiento, es la reafirmación de la personalidad humana, la distinción entre el proceso natural y el proceso histórico. Pero si bien creo que esta idea fundamental está en casi todas las tentativas filosóficas del momento, es difícil de percibir a veces, y con frecuencia se extravía hacia rumbos innecesarios.

Voy a señalar, por eso, dentro de la actualidad filosófica, cuatro orientaciones que me parecen las más importantes, las que realmente pueden interesar y que, quizá, como acabo de decir, sean las precursoras de la filosofía del siglo XX, que no creo haya aparecido todavía.

En primer lugar señalaré la tentativa de Bergson, cuya iniciación corresponde al siglo pasado. Alrededor de 1890 Bergson había definido ya su posición filosófica, perfectamente delimitada dentro de la evolución filosófica del siglo XIX.

La filosofía del siglo XIX, que ya podemos contemplar con cierta perspectiva histórica, mantiene unidad a pesar del contraste que ofrece, por ejemplo, la época romántica del primer tercio del siglo con el desarrollo de la corriente positivista. La idea fundamental que informa la filosofía del siglo XIX gira en torno al principio de la evolución, principio que toma cuerpo en la época post-kantiana. La filosofía pre-kantiana, en general, consideraba la realidad existente como algo fijo, definido; algo que tiene normas inmutables. De manera que encontrar esas normas inmutables era resolver todos los problemas. La

época post-kantiana, en cambio, se caracteriza porque abandona el principio estático y adopta el principio dinámico, porque considera lo existente como algo que está en devenir, algo que nace y perece, que vive en transformación perpetua.

El problema para esta filosofía es encontrar la ley de la evolución. Nadie puede concebir que una evolución que se supone cósmica, universal, que abarca a la realidad externa y al hombre, sea una evolución arbitraria, una evolución abandonada al acaso, sino algo que se desenvuelve de una manera fija, sometida a grandes leyes. La filosofía del siglo XIX es una tentativa de solucionar adecuadamente ese problema, abordándolo desde sus distintos aspectos.

Se pueden señalar al respecto cuatro posiciones fundamentales. Primero se levanta el gran sistema de Hegel, quizás el más genial de todo el siglo, que considera la evolución como un proceso dialéctico, metafísico sin duda. La idea absoluta se desenvuelve en su actividad, pero se desenvuelve forzosamente, obediente a un imperativo lógico: pasa de la tesis a la antítesis para llegar a la síntesis. Y ese proceso, en el cual cada situación engendra la situación contraria, es lo que rige dicho proceso.

Tesis, antítesis, síntesis. Por si estos términos demasiado técnicos sorprenden, lo diré en castellano simple. Tesis quiere decir posición; ocupamos una posición, ésta engendra la opuesta y la convierte en otra posición, y de esta oposición surge una nueva posición, que es una composición de los dos factores que se han encontrado en lucha.

Hegel entendía que la idea absoluta se manifestaba en este proceso dialéctico en todos los aspectos en que podía revelarse, de manera que este proceso dialéctico debía abarcar tanto los fenómenos de la naturaleza como los del espíritu. Es la interpretación dialéctica del devenir.

Pero agotada la época romántica, el predominio de las ciencias físico-naturales impuso el concepto positivista, y entonces Spencer buscó otra vez la ley de esta evolución universal, formulándola de manera que este proceso se transformó en un proceso mecánico, en un proceso natural. La ley universal es análoga a las leyes de la naturaleza, en la cual nosotros comprendemos los fenómenos físicos. Esta interpretación mecanicista, después de la dialéctica de Hegel, es la segunda tentativa de realizar una concepción clara del proceso de la evolución.

Viene luego la tercera tentativa, que trata de buscar la ley, no en las ciencias físicas, como Spencer, ni en la concepción metafísica como Hegel sino en la historia de la cultura. Se interpreta ésta como una evolución que obedece o, por lo menos, se refleja en el desenvolvimiento de la cultura. Esta es la interpretación historicista, cuyo representante más importante es Dilthey.

Por último, surge un filósofo que quiere emancipar la evolución de todo lo preexistente, suponiendo que el agente de esa evolución es

una fuerza, una potencia creadora que en cada instante renueva sus creaciones: ésta es la *evolución creadora* de Bergson.

Pero hay un segundo problema que acompaña al de la evolución, problema planteado por Kant y al cual ni el siglo XIX ni nosotros podemos eludir. Es el problema de hasta dónde llega nuestra capacidad cognoscitiva; de qué es lo que nuestra razón puede conocer y lo qué no puede conocer.

Es decir, junto a la tentativa de explicar la evolución universal existe siempre el problema de la teoría del conocimiento. ¿Somos capaces de comprender esta evolución en su propia esencia, o estamos condenados a observarla solamente en las manifestaciones empíricas que nos presenta? De manera que Bergson, al mismo tiempo que trata de resolver el problema de la evolución postulando la energía creadora, tiene que resolver el problema del conocimiento.

Bergson supone que nuestra razón —diríamos mejor, inteligencia— no es nada más que un instrumento pragmático para ser aplicado a la realidad tempo-espacial; que por medio de la inteligencia no podemos resolver un problema semejante, pero que disponemos de otro conocimiento que no es el racional: la intuición. La razón, a juicio de Bergson, es una función analítica por medio de la cual desarticulamos los hechos, los analizamos propiamente, los observamos en todos sus aspectos y vamos descomponiendo la unidad existente en la multiplicidad extraordinaria de sus distintos aspectos. La intuición, en cambio, nos habilita, sin necesidad del proceso reflexivo o discursivo, para captar la esencia de las cosas permitiéndonos, al mismo tiempo, abarcar directamente el resorte que mueve esta evolución.

Bergson se distingue de todos los grandes representantes —o supuestos grandes representantes— de la reacción metafísica en que, a pesar de afirmar que podemos conocer esa esencia, que somos capaces, por medio de la intuición, de un conocimiento metafísico, no abandona la base de las ciencias empíricas. Puesto que la razón sólo sirve para explicar, comprender y actuar, sobre todo, en el mundo físico, Bergson no quiere emplearla en construir una concepción metafísica, para lo cual no está capacitada. La razón sólo puede analizar después de realizada por la intuición.

De manera que Bergson no corta el nexo que lo liga a las ciencias positivas del siglo pasado. Al contrario, trata de afirmarse en ellas y de superar el concepto positivista que negaba la posibilidad del conocimiento metafísico. Para ello, Bergson divide lo existente por un tajo profundo: separa lo material, lo inorgánico, de lo que está animado de vida. Y ve, o cree intuir, que en esta concepción del impulso vital se resuelve el problema metafísico. Hay un impulso vital que se manifiesta en los seres vivos como vida orgánica, que se va complicando en la escala de los seres vivos, tomando cada vez formas más complejas y que, por último, se revela en el hombre en el hecho de la auto-

conciencia y en la representación mental del mundo físico. Aquí hay un dualismo que se le ha reprochado a Bergson: se divide el mundo en dos mitades distintas. Pero no era ése el pensamiento del filósofo francés. Para él la realidad está en el impulso vital que siempre crea nuevas formas, aunque estas nuevas formas se inserten sobre el pasado; mientras que el mundo real, como él dice, no es nada más que una cinta cinematográfica que pasa por nuestra conciencia. Es decir, anula la realidad del mundo material —hace lo mismo que los idealistas para quienes el mundo externo, el mundo físico, no es nada más que una representación mental nuestra— y en cambio afirma la realidad de ese impulso creador, a cuyo conjuro surgen continuamente nuevos mundos.

Ustedes ven la manera de salvar los dualismos: o se reúne el dualismo en un concepto superior, o se aniquila uno de los conceptos. En este caso, Bergson se decide por darle al mundo físico una existencia aparente; en cambio, la realidad, la vida misma —la vida espiritual sobre todo— es lo que realmente existe y es eficaz.

Para ello formula una teoría sobre el espacio y el tiempo, en virtud de la cual desaparece la posibilidad de la existencia material como algo que se prolonga. Repite su comparación con la proyección cinematográfica, que aparece ante nuestra vista como algo ininterrumpido, aunque en el fondo no sea sino una sucesión de imágenes aisladas. Y aunque no lo diga textualmente, Bergson se vale de la antigua reflexión sobre el tiempo: el pasado no existe. Nadie puede sostener que el pasado existe: ha pasado, ha dejado de ser. El porvenir tampoco existe, porque tampoco ha devenido todavía; por consiguiente, no existe más que el presente. Pero el presente es una línea matemática sin extensión alguna; el presente no es este día, ni este año, sino este instante inasible que pasa rápidamente.

El mundo físico no tiene existencia sino en ese instante; desaparecería si el espíritu o el ímpetu vital no lo volviera a re-crear a cada momento. ¿Dónde existe, pues, este mundo? No existe en sí, puesto que no tiene tiempo en qué existir más que el instante fugitivo del presente. Existe en nuestra memoria y solamente por la memoria de nuestro yo tiene dimensión.

Bien: me remito a estas breves explicaciones para sugerirles la idea fundamental de Bergson y cómo ha creído salvar las dificultades de su dualismo, para llegar nuevamente a la visión de esta fuerza, de este espíritu creador. Pero después de haber afirmado, después de haber intuído este espíritu, surgen las dificultades. Forzosamente viene la vieja creencia, surgen las antiguas imágenes o recuerdos que están en nosotros; entonces identificamos este ímpetu vital con esa entidad vaga que llamamos Dios. Pero este Dios, este ímpetu vital, es necesario explicarlo; hay que vincular sobre todo al hombre, a la vida humana, con ese principio absoluto. Ahí nacen las dificultades.

Muchos años después que Bergson publicó sus libros fundamen-

tales estuvimos esperando que nos diera la clave de su filosofía, que nos explicara el destino del hombre dentro de ese ímpetu vital. Al principio pudimos creer que la solución insinuada por el mismo Bergson sería una solución panteísta: el espíritu es uno, pero vivifica a todos los seres; existe una corriente universal, pero que se disuelve, se divide, se ramifica y por cada uno de nosotros pasa entonces una pequeña corriente de este espíritu. Eso podía dar lugar a una solución panteísta.

Pero en los últimos años Bergson publicó su ética, en la cual no se llega a este resultado. Su ética tiene también un dualismo. En primer lugar explica la moral como producto de la convivencia social, es decir, como un producto histórico que se ha ido desarrollando a medida que las sociedades humanas modificaron su manera de ser. Pero a esta interpretación empírica del fenómeno moral agrega otro aspecto, porque él cree en la existencia de valores éticos absolutos. Y entonces nos encontramos otra vez ante el final trágico de toda la metafísica contemporánea. Bergson, al final, entrega la solución del problema al sentimiento religioso, y nos insta a tener fe en los grandes espíritus que, inspirados por este sentimiento, nos han dado las soluciones que conocemos bajo la forma de diversos cultos, entre los cuales, naturalmente, sobresale la figura de Jesús, que nos ha dado una solución que debemos considerar como la más alta posible: el cristianismo. Es decir, que cuando se le pide que nos resuelva de una manera concreta el problema metafísico, Bergson tampoco tiene otro recurso que remitir la cuestión al sentimiento religioso. Es lo que hace toda la metafísica contemporánea.

Con todo, la filosofía de Bergson ocupa un puesto destacado dentro del movimiento actual, a causa de ser la única, a mi juicio, que ha encontrado una posición original y propia; la única que plantea el problema de la evolución —tan traqueteado en el siglo XIX— en términos nuevos. Bergson, además, es quien ha buscado con sinceridad, con seriedad, con información extraordinaria y con una consagración que no podemos ponderar más, una nueva solución.

La tercera solución a que me he referido, la del *historicismo*, no se ha difundido mayormente, y el nombre de Dilthey no evoca a la mayoría el recuerdo de ninguna visión filosófica. Dilthey no es el único representante de esta posición, sino el más calificado, a mi juicio.

Dilthey es también un hombre del siglo XIX, y a pesar de que en Alemania estuvo al frente de una alta cátedra de filosofía, no tuvo mayor repercusión. Murió, si mi memoria no me engaña, por el año 1912, a una edad avanzada; de modo que no siendo los últimos años de su vida mayormente fecundos, su producción real corresponde al siglo pasado.

Dilthey encara el problema de la evolución; pero él considera que la evolución es meramente espiritual, es decir, que se verifica en el espíritu, en la actividad psíquica del hombre. Rechaza rotundamente

toda tentativa metafísica; afirma constantemente que un conocimiento metafísico no nos es posible, pero se encuentra con el hecho histórico de que el hombre se ha ocupado de metafísica, que ha creado sistemas metafísicos, que los problemas metafísicos lo han preocupado continuamente. Entonces él intenta demostrar que toda esa evolución filosófica y todos esos sistemas no son sino episodios históricos que se han desarrollado en un momento dado de la evolución cultural: han existido, han preponderado durante algún tiempo y han sido reemplazados a medida que el proceso de la cultura humana ha seguido avanzando.

De manera que Dilthey toma en realidad una posición positivista; él no pretende superar el conocimiento empírico, pero busca ese conocimiento empírico en los datos que tenemos sobre el desarrollo de la mentalidad humana y no en el mundo físico. La misma ciencia, bajo este aspecto, no es sino la expresión exacta, efectiva, de los hechos ignorados para nosotros que constituyen la esencia del mundo real. Las ciencias son solamente la interpretación que el espíritu humano ha hecho en todo tiempo de estos fenómenos; de manera que el estado actual de las ciencias es solamente la resultante de un proceso histórico. Asimismo, las ciencias no son sino un aspecto del proceso cultural histórico. Porque ni la humanidad ha interpretado siempre los fenómenos naturales como lo hacen las ciencias actuales, ni las generaciones venideras van a conformarse con esta interpretación. De manera que el concepto que tenemos de la ciencia también es un concepto que evoluciona en el proceso histórico.

Como Dilthey es poco conocido, quizá contribuya a aclararles la idea que quiero transmitirles si lo comparo con los otros representantes de la teoría de la evolución en el siglo XIX. Por su posición empírica e histórica se separa perfectamente de Hegel. También Hegel había dicho que la idea absoluta, en el desenvolvimiento de su proceso dialéctico, se revela en la historia. Pero Dilthey no busca en la historia la revelación de un proceso metafísico que él considera que no puede alcanzarse; se atiene al hecho empírico de esta evolución. De manera que se separa de Hegel porque abandona la posición metafísica.

De Spencer se diferencia en que éste afirma un proceso mecánico, mientras que Dilthey habla de un proceso psíquico que se desenvuelve sucesivamente en el tiempo.

Se separa también de Bergson porque no pretende tener un conocimiento metafísico ni penetrar en la esencia de las cosas, y porque no trata de conciliar el realismo con el idealismo, problemas que son de carácter metafísico, sino que trata única y exclusivamente de explicar la naturaleza humana para poder desentrañar el resorte de este desenvolvimiento histórico.

Los medios que deben servir, a juicio de Dilthey, para explicar los hechos históricos radican, en primer lugar, en la psicología humana. Por eso exige que se renueve el estudio de la psicología, de manera

que los motivos del proceso histórico se busquen en una psicología real y descriptiva y no en una psicología teórica o especulativa.

El insinuaba, por ejemplo, que muchas de las divergencias que se advierten en la historia de la filosofía deben referirse al hecho de que existan tipos humanos distintos. Trataba de reducir la historia de la metafísica a tres sistemas, a tres posiciones fundamentales: el realismo materialista, que parte del mundo externo y trata de subordinar la actividad humana a las influencias que recibe de su ambiente; el idealismo absoluto, que se basa en la existencia de un ente metafísico absoluto que informa todo el universo, y el idealismo subjetivo, que vincula todo lo existente a la conciencia humana, suponiendo que no hay nada fuera de ella. Para Dilthey ninguno de los tres sistemas metafísicos llena realmente sus proposiciones, y no puede decirse que uno contenga más verdad que otros. Estas distintas posiciones metafísicas nacen de circunstancias históricas y de la distinta estructura psicológica del hombre.

Ustedes ven que dos de las grandes posiciones filosóficas del momento —la interpretación de la evolución creadora de Bergson y la interpretación histórica o historicista de Dilthey— se vinculan estrechamente a la filosofía del siglo XIX. Son un desarrollo, una expansión de ideas nacidas en el siglo XIX. No quiero decir con esto que las ideas del positivismo no hayan muerto totalmente, que no haya un vuelco completo, sino que las ideas del siglo XIX se incorporan a la filosofía actual y en parte sobreviven.

Hay una influencia poderosa que nos viene del siglo pasado —ensalzada por unos, combatida y difamada por otros— que persiste con fuerza excepcional: es la interpretación económica del devenir histórico, que debemos a Carlos Marx.

Si alguien dijera que la influencia de Marx ha muerto, como el resto del positivismo, bastaría escuchar la batahola que todavía levantan sus adversarios tratando de aniquilarla, para comprender que aún está viva. Pero en Marx hay que observar este hecho: él no viene de las ciencias naturales, no ha tomado el positivismo en su aspecto científicista creyendo que en las ciencias naturales está la base del devenir. Marx ha encarado este proceso, lo mismo que Dilthey, como un proceso histórico; solamente que él ha señalado con más energía que Dilthey el factor que mueve este proceso. Lo ha afirmado de tal manera, que la información superficial puede hacer creer que para Marx el fenómeno económico es el único que mueve la actividad social, hasta hacer de la cultura humana un producto de las necesidades biológicas y económicas del hombre exclusivamente.

En este desenvolvimiento determinado por el factor económico, Marx pone un elemento que considera extraído del proceso económico, pero que en realidad viene de otra parte. Nadie puede negar la vinculación que existe entre Marx y Hegel. Naturalmente que aquél toma

el proceso dialéctico ideal de Hegel y lo convierte en un proceso material que se verifica en la historia humana. Porque también Marx concibe el devenir social como el paso de la tesis —que engendra la antítesis— a la síntesis. La lucha de clases es la lucha de la tesis con la antítesis, que debe resolverse en una síntesis armoniosa: el estado socialista.

Observemos que esta influencia que sobrevive al siglo XIX también está estrechamente vinculada a la evolución filosófica del siglo pasado y nunca ha negado su vinculación con la filosofía derivada de Kant y de Hegel.

Al observador de afuera le parece realmente desbordante el movimiento filosófico actual, en razón de la enorme producción filosófica de los países cultos europeos y de las continuas tentativas para encontrar nuevas vías por donde superar la crisis intelectual en que vivimos. Pero si miramos con atención advertiremos que todo ese gran movimiento tiene un carácter artificial en su mayor parte. El examen cuidadoso de los acontecimientos contemporáneos, nos revelará esta paradójica situación: que mientras los filósofos de cátedra especulan en busca de principios metafísicos y tratan de referir la actividad real del hombre a tales concepciones sobrehumanas, la realidad se debate entre problemas materiales y económicos.

¿Qué es lo que preocupa en estos momentos a los pueblos europeos y a los que caen dentro del círculo de la cultura europea? ¿Qué es lo más grave y lo más urgente? ¿No son los problemas económicos los que preocupan a los pueblos? Y es simplemente risible venir en semejante instante a decirnos: no, el problema económico es un problema subalterno que no tiene importancia, porque la concepción filosófica que debe regirnos es el renunciamiento religioso que se desprende de los bienes de este mundo.

De modo que, les agrade o no, el factor que Marx señaló como el más importante en la evolución humana sigue ejerciendo su acción con la misma eficacia, con el mismo imperio con que pudo haber actuado sobre nuestros antepasados trogloditas. Naturalmente, resulta inaceptable que se le atribuya a Marx la idea de no tener en cuenta sino el factor material. La designación de la teoría de Marx con el nombre de materialismo histórico —designación desgraciada en el fondo— ha contribuido a producir esa impresión.

Marx no ha negado la existencia de un mundo psíquico, producto de la cultura. Pero lo ha calificado como una superestructura ideal que se inicia, por lo menos, sobre base económica y no puede abandonarla. De ahí se ha deducido que la superestructura es algo postizo, de importancia secundaria. Pero es evidente que esta superestructura, en el estado histórico actual, adquiere una importancia considerable y vuelve a actuar como factor efectivo sobre los hechos históricos; de lo contrario, esa superestructura sería perfectamente inútil. Nunca se le

hubiera ocurrido a Mâr x ni a Engels decir semejante herejía. Trataron sólo de explicar cómo los sistemas filosóficos y religiosos, que nacen al margen del proceso histórico, tienen al fin su raíz en las condiciones económicas de la humanidad.

El materialismo histórico nació a mediados del siglo pasado —lo que quiere decir que se acerca al siglo de existencia— y en este tiempo ha ejercido gran influencia. Esta teoría ha sido un elemento eficaz en el desenvolvimiento de los conflictos históricos; actuando en el sentido de producir un cambio enorme en la estructura política y social de las naciones europeas. Las doctrinas marxistas han sido absorbidas, en gran parte, por los adversarios primitivos de Marx, que las han adoptado, bien porque han reconocido su necesidad, o porque las han tomado como medio para detener un movimiento que los arrollaba.

Después de ochenta años de vigencia no podemos tomar al pie de la letra toda palabra que pronunció Marx; no podemos hacer de la obra de Marx una obra ortodoxa e intangible a la que hay que respetar en todas sus manifestaciones, tanto más que esa obra estuvo condicionada por necesidades polémicas que obligaron en muchas ocasiones a Marx a exagerar las fases de su pensamiento real y los conceptos de su sistema. De manera que debemos rechazar la idea de estar frente a algo inmutable que ha de sobrevivir a la crisis filosófica actual; no podemos exigir que sea, y no tenemos necesidad, porque de hecho se dan, en el materialismo histórico, ideas que todavía no han perecido y que tienen que incorporarse a la filosofía. Que no se venga con un sistema metafísico de la realidad a decirnos que el hombre no necesita comer; porque ésa debía de ser la conclusión de los metafísicos.

Tenemos un gran pueblo que ha hecho del materialismo histórico la doctrina filosófica oficial: empieza enseñándola en la escuela elemental y pretende que la enseñanza superior y el pensamiento general queden subordinados para siempre a esta concepción. Es lo que ocurre en Rusia. Pues bien; puede observarse que allí, inconscientemente, sin darse cuenta ni pretenderlo, la doctrina ortodoxa de Marx que los soviets pretenden poseer, está tomando lentamente la rigidez de los dogmas religiosos y saturándose, más que de un valor racional —que podría transmitirse— de los sentimientos que ha logrado evocar en las masas del pueblo.

De manera que ese influjo religioso que asoma por todas partes en el momento actual, también se siente allí, favorecido, hasta cierto punto, por la estructura psicológica del pueblo ruso, como diría Dilthey.

Todavía queda por considerar una posición filosófica sobre la cual voy a decir algunas palabras. Hemos visto que el rasgo fundamental de la filosofía actual es la rehabilitación de la personalidad humana, la distinción entre el proceso natural y el proceso histórico. Este dualismo pone al hombre frente a la naturaleza sin que se los pueda separar.

El hombre, pues, tiene que desenvolver su actividad frente a la naturaleza; pero, puesto que no es idéntico el proceso en un caso y en el otro, se establece un conflicto: el hombre se encuentra frente a este ambiente y trata de conocerlo, no por simple curiosidad intelectual, sino porque le interesa y le afecta, porque le conviene el conocimiento de estos hechos para desenvolverse en la vida; es decir, que en el fondo hay una razón económica.

Colocado el hombre frente al hecho, no se limita a comprobar su existencia. Frente a esta mesa, yo compruebo que existe, que está aquí. Si me interesa, la mido; tiene tantos centímetros de largo, tantos de ancho; es un paralelogramo y su superficie equivale a tanto. Es lo que hace la ciencia con los fenómenos naturales. Todos estos son hechos; pero si digo que la mesa es incómoda o es útil, entonces planteo una apreciación que no puedo traducir en fórmulas matemáticas, porque no expresa sino mi reacción personal ante la mesa. Puedo darle todos los adjetivos que quiera; puedo decir, que es hermosa o es fea. Pero esa es mi opinión individual.

Así que el hombre, al desenvolverse frente a la naturaleza, impone su apreciación; es decir, crea valores. Esa es la diferencia entre el proceso natural que sólo establece el enlace del efecto con la causa, y el hombre que se permite tener opinión propia sobre los hechos. De aquí nace la teoría de los valores, uno de los acontecimientos filosóficos a los cuales atribuyo mayor importancia, porque permite desvincular la filosofía de las ciencias físicas.

Las ciencias físicas tienen su misión: estudiar, enlazar, investigar; pero no tienen por qué juzgar el valor de las cosas. Para un entomólogo lo mismo da que un insecto sea bello o feo, ponzoñoso o benigno para el hombre, que sea útil o no; estudia una por una las características propias y se abstiene de todo juicio. Si por casualidad emite un juicio es porque se ha olvidado de que es entomólogo y ha actuado como hombre.

Esto podemos hacerlo ante la totalidad de lo existente; podemos decir el mundo es bueno o el mundo es malo, y no nos podemos convencer, ni tenemos medios para demostrarlo, que una apreciación es mejor que la otra. Si un optimista y un pesimista se ponen a discutir, cada uno lo aprecia según su sentir, y la inteligencia les suministra los conceptos necesarios: razones no faltan, ni al pesimista, ni al optimista. El que quiere demostrar que el mundo es hermosísimo y bueno tiene argumentos, y el que quiere demostrar que sería mejor que no existiera también los tiene. Ya no es un problema lógico, que se puede resolver, sino una actitud afirmativa o negativa frente a un hecho.

Hay una multitud de actos humanos que calificamos de buenos o de malos; como no es posible individualizar todos los actos buenos ni los malos, formamos el concepto de bondad. Ante una serie de hechos o actos que nos parecen justos o injustos, formamos una apreciación;

por ejemplo, establecèmos como concepto afirmativo el de justicia. La justicia sería un valor.

Ordenar estos valores, examinarlos, establecer su jerarquía y su validez es el objeto de la filosofía de los valores.

En esta materia se presentan divergencias categóricas. Los filósofos con tendencias metafísicas afirman rotundamente que hay valores absolutos; por ejemplo, la bondad, la justicia. Otros, más prudentes, creen que estos valores no son absolutos, porque sólo cuando son conceptos abstractos, es decir, conceptos vacíos, tienen esa cualidad; pero conforme se quiere dar contenido a uno de esos valores absolutos estalla la divergencia y cada uno es dueño de enunciar una opinión distinta. Todos queremos la justicia —nadie dirá que prefiere la injusticia como ideal de la convivencia humana— pero sobre lo que es justicia e injusticia nunca estamos de acuerdo, jamás los hombres se han entendido sobre ese punto y continuamente hay que volver a discutirlo.

La esclavitud, como un integrante de la organización social, se consideró justa durante siglos. Hombres de la talla de Platón y de Aristóteles han justificado y defendido la esclavitud. Y bien; hoy prevalece la creencia de que la esclavitud es una injusticia. Pero ha sido una conquista difícil. Cuando yo nací todavía existía una cantidad enorme de esclavos en la América del Sur y en la del Norte: en esta última fué necesaria una guerra sangrienta para poder terminar con la esclavitud. Es decir que la valoración de ese hecho concreto era completamente divergente.

Por eso no hay preceptos éticos absolutos. Tomen cualquiera de los grandes preceptos éticos, de los considerados como intangibles: los del decálogo que Dios mismo dió en dos tablas; por ejemplo, el quinto, no matar. Muy bien; es innegable que sería muy conveniente y justo que no nos matáramos los unos a los otros. Pero ¿qué han hecho los hombres aún después que Dios entregó esas tablas? No han hecho nada más que matarse los unos a los otros; y las matanzas se glorifican, los poetas las cantan, los sacerdotes las celebran en sus ritos. ¿Dónde están, pues, esos valores absolutos que nadie respeta, esos principios absolutos que no tienen realidad?

A causa de esto, al formar las tablas de valores, podemos colocar al lado de cada valor ideal un valor histórico, es decir, relativo. Por ejemplo: el concepto de justicia está realizado históricamente en el derecho; y el derecho es relativo, es una creación histórica pasajera. El derecho nace, se transforma y perece. Pero ésa es la realidad histórica; es el derecho, no la justicia; ésta no es nada más que un ideal, casi una mera palabra.

La teoría de los valores se puede plantear, como algunos lo hacen, suponiendo que los valores absolutos se pueden admitir solamente como valores relativos. He aquí un campo extenso y fecundo en el que se puede ejercitar la especulación filosófica.

Con lo expuesto creo haberles dado una idea de las tendencias filosóficas más destacadas del momento actual: las más dignas de tenerse en cuenta.

III

UNA POSICIÓN ARGENTINA

He trazado anteriormente el esquema del estado actual de la filosofía, y, como habrán notado, no es muy halagador. Se trata de un conjunto de tentativas dispersas y contradictorias, entre las que no se advierte la gran orientación que marque el rumbo del siglo XX. El panorama filosófico del presente es más bien un ejemplo de la desorganización intelectual, de la anarquía del pensamiento contemporáneo, que el cuadro de un esfuerzo orgánico que realmente exprese las necesidades y el pensamiento del momento actual.

He señalado los principios que, a mi juicio, informan este movimiento, considerado como una reacción contra las corrientes positivistas del siglo pasado —es decir, en cuanto adopta una posición negativa frente a los principios formulados en el siglo XIX—, pero que carece de energía creadora para poder reemplazar los conceptos que desaloja por otros nuevos.

Entre las tentativas que me parecen estériles, he debido incluir, contrariando un poco mis simpatías, uno de los movimientos metafísicos más dignos de ser tenidos en cuenta, el de Bergson; el cual, no obstante la genialidad de su autor, entiendo que, cuando mucho, puede ser el antecedente, el precursor, de algún sistema futuro. Como orientación más fecunda me he referido al historicismo que, conservando el principio de la evolución —en cuanto nos interesa a nosotros como miembros de la especie humana— trata de encarar principalmente el desenvolvimiento de la cultura humana. Y, junto con ésta, he recordado la teoría de los valores, que es una consecuencia de la reafirmación de la dignidad personal y que, frente al proceso natural, reconoce al hombre la facultad de seleccionar, de elegir, aquello que prefiere y de imponer al proceso natural su propia voluntad. Pero también la teoría de los valores tiende, con excesiva frecuencia, a convertirse en una visión metafísica, atribuyendo a los valores que formula la voluntad humana un valor absoluto.

Por último señalé cómo, obligado por las circunstancias históricas que vivimos, ha persistido, a despecho de todas esas tentativas, una interpretación económica de los fenómenos contemporáneos, que reafirman en su orientación fundamental, aunque no en su desarrollo accidental, el pensamiento de Marx.

La cultura filosófica tiene sus centros especiales. No podemos hablar de una filosofía que corresponda al orbe cultural de Occidente, sin

tener en cuenta que dentro de ésta hay distintos centros. Están en Francia, en Alemania, en Italia y en las naciones anglosajonas. Pues bien; podemos pasar revista a cada uno de estos círculos particulares dentro del gran círculo de la cultura occidental, y vamos a encontrar en todos el mismo fenómeno.

En Italia la autoridad de Croce ha descendido. De su obra sólo queda en pie la actitud polémica contra el positivismo; pero no su aporte original, que era una tentativa de revivir el sistema hegeliano.

En cuanto al compatriota de Croce, Gentile —que tiene un gran sistema metafísico sobre el acto puro—, es evidente que entre su sistema metafísico y la realidad italiana hay muy poco contacto; y aun entre el sistema y su autor, que es hombre que sabe adaptarse a todas las circunstancias. Ha sido ministro del régimen actual y la obra concreta que ha dejado es haber vuelto a introducir la enseñanza del catecismo en las escuelas italianas. Para realizar esa obra no había necesidad, ciertamente, de construir un gran sistema metafísico: eso lo pudo haber hecho cualquier reaccionario que aspire a hacernos volver al pasado.

En Francia, no hay autoridad que pueda compararse con Bergson. La visión de Bergson, que concibe el principio absoluto como una potencia creadora que continuamente lleva la realidad por nuevos rumbos, es simpática; pero su última conclusión también nos lo muestra más o menos al servicio de tendencias regresivas. La realidad francesa tiene poco que ver con el sistema filosófico de Bergson.

En el mundo anglosajón sigue imperando el viejo utilitarismo británico y las especulaciones filosóficas están al margen de la realidad. Han tenido que abandonar el gran sistema que elaboró Spencer, la expresión más alta que pudo alcanzar el liberalismo burgués; pero las tentativas de introducir en este ambiente las ideas hegelianas, de carácter metafísico, están al margen de la realidad que se vive.

En Alemania tenemos una producción filosófica extraordinaria. Cada profesor universitario de filosofía nos provee, año tras año, de un grueso volumen filosófico; pero toda esa agitación se desenvuelve únicamente en el ambiente de la cátedra. También puede afirmarse que la realidad alemana tiene poco que ver con este movimiento filosófico, salvo la gran figura de Dilthey, que está surgiendo veinte años después de su muerte, llamándonos a buscar la solución de nuestros problemas en el estudio del proceso histórico que elabora la humanidad. Lo demás, por ejemplo, la fenomenología —que en un momento despertó gran expectativa— se ha mostrado completamente impotente. Husserl, que nos quería dar un método nuevo, está perdiéndose en tentativas metafísicas que viven un momento y no tardan en desaparecer.

Se destacó en cierto momento la interesante figura del filósofo Max Scheler. Max Scheler fué un romántico que pretendió resolver todos los problemas, no con una demostración lógica, sino con el im-

pulso, con la visión genial que no necesita justificarse en nosotros y que consiste en revivir antiquísimas teorías psicológicas y antropológicas descomponiendo al hombre en cuerpo, en alma y en espíritu y haciéndonos entrever los secretos más profundos de este enigma que tenemos por delante. Cuando por obligación hay que leerlo, nos sorprende en Scheler esta manía: cada vez que llega a un problema realmente grave, a un problema metafísico que exige una explicación, nos dice: «Muy bien, esto lo voy a explicar en mi próxima obra sobre antropología filosófica o en mi próximo tratado sobre metafísica». Lo grave es que se ha muerto antes de escribir la antropología, la metafísica y los libros que eran necesarios para aclarar lo que había dejado sin explicar: ha muerto él y con él ha muerto su obra.

Otro gran representante de la filosofía alemana, que también tiene admiradores, es Heidegger, quien no hace más que revivir las visiones de los místicos que equiparaban el ser con la nada y que, en resumidas cuentas, nos insinúan que el principio absoluto y metafísico es el tiempo. Bien: este tiempo eterno es un poco difícil de captar, y el señor Heidegger últimamente ha resuelto conformarse con el tiempo actual que está viviendo y se ha incorporado al régimen que rige en Alemania. Y si ése es el resultado de este esfuerzo metafísico, podemos declarar que es bien pobre.

Acabo de recibir hace algunos días el último número de la revista de filosofía más importante de Alemania, que se llama *Kant-Studien* (*Estudios kantianos*), en la que hay una breve exposición sobre el estado actual de la filosofía alemana. A pesar de que es una revista filosófica que tiene que desempeñar su papel y expresarnos las grandes conquistas de la filosofía alemana, nos dice secamente: «el rasgo característico de este momento es la fuga de la Filosofía; tenemos otros problemas de qué ocuparnos.» Es decir, es la confesión de que todo este esfuerzo metafísico se desvanece en la esterilidad. ¿Por qué? Porque la humanidad está ocupada con problemas que no son metafísicos.

Desechando la metafísica, podríamos esperar de una filosofía agnóstica que reconozca la angustia metafísica que suele apoderarse del espíritu humano, que tratara de llevar a conceptos generales las ideas predominantes del momento. Tampoco eso podemos conseguir. Es evidente que aún llamada la filosofía a este terreno más circunscripto no tiene una solución que pueda satisfacer en este momento.

Hace algunos años estuvo entre nosotros, por segunda vez, Ortega y Gasset, a quien personalmente estimo. En la última conversación que tuve con él me dijo: «Las cosas han llegado a tal punto que, de un momento a otro, tiene que surgir un gran sistema metafísico.» Nos despedimos y yo quedé a la espera del gran sistema metafísico. Han transcurrido unos cuantos años y no ha llegado: supongo que no será por culpa del correo.

Lo que ha habido en los años de este siglo es un gran anhelo, una

gran ilusión, una esperanza de llegar a captar algo de lo que se pierde para nosotros en un abismo insondable, un esfuerzo por apartar nuestra atención de los problemas reales que, sin embargo, nos absorben.

Frente a esta situación, estamos nosotros, alejados de los centros donde se elabora la cultura filosófica. Vivimos de prestado, y así como yo he estado esperando que llegue la obra que me anunciaba Ortega y Gasset, así vivimos todos, esperando que de allá venga la gran palabra que nos ilumine, algo que nos suministre la posición intelectual y las fuerzas morales para afrontar los problemas de la actualidad. Y hacemos mal en esperar.

No puede desconocerse que también en nuestro medio se ha intensificado el interés por los problemas filosóficos y metafísicos. Yo recuerdo épocas en que hablar de metafísica resultaba entre nosotros casi una mala palabra. En cambio, ahora tenemos círculos —no muy extensos, es verdad, pero un ambiente relativamente considerable al fin— cuyos integrantes se están apresurando a informarse de todo lo que puede ser un conocimiento metafísico. Las cosas se han dado vuelta, y ahora se mira con cierto desdén el que persiste en negar la posibilidad de una metafísica.

Tengo el placer de que se me diga con cierta frecuencia y con mayor o menor urbanidad y franqueza: «Es natural; usted es hombre del siglo pasado, tiene arraigadas las ideas del positivismo y no puede ponerse en una actitud sincrónica con los progresos que hemos realizado.» Es posible que haya algo de eso. ¿Por qué lo voy a negar? Pero contemplo un poco sonriente tales esfuerzos y, aunque quizá no llegue a ver su desenlace, no tengo la menor duda de que también este episodio pasará, como he visto pasar tantos otros. Aunque no puede afirmarse de una manera categórica me atrevería a decir que ha llegado a su colmo y empieza la decadencia de este movimiento.

El esperar la solución de los problemas que nos interesan personalmente, creyendo que otros los van a resolver, en lugar de reconcentrarnos y resolverlos con nuestras propias fuerzas, es una actitud que no nos honra. ¿Por qué hemos de vivir eternamente sometidos al pensamiento extraño? Estamos sometidos a él, no solamente en filosofía, sino también, en gran parte, en literatura. En este campo podemos observar el mismo fenómeno que hemos señalado en la filosofía. A fines del siglo pasado se produjo en Francia un intenso movimiento literario, perfectamente concordante con los antecedentes de la cultura francesa, pero que nuestra juventud creyó definitivo y ante el cual se sintió obligada a tomar posición. Ese movimiento se disgregó en una cantidad considerable de escuelas, como se disgrega ahora el movimiento filosófico. A un muchacho argentino que quería producir una obra literaria, se le presentaba entonces este problema: ¿a qué escuela debo incorporarme? Así, nuestros poetas incipientes resolvían previamente la escuela dentro de la cual debían escribir.

Todas las escuelas poéticas estaban representadas entre nosotros; lo que no teníamos eran poetas. No había poetas porque el poeta obedece a su propio y espontáneo impulso; escribe lo que cree que debe decirnos, sin preguntar ni averiguar en qué forma, si con mayúsculas o minúsculas; escribe sus versos porque brotan naturalmente de su alma, de su espíritu individual o del espíritu de su pueblo.

Eso mismo nos pasa en filosofía. En lugar de tomar en cuenta los antecedentes de nuestro pueblo y ver qué necesidades tenemos que satisfacer, estamos preguntando cuál es la filosofía verdadera que se ha producido en Europa. Lo de filosofía verdadera ya es de por sí absurdo, porque pretender distinguir entre todas las escuelas y tendencias filosóficas de que he hablado, una filosofía verdadera, es precisamente no tener criterio filosófico.

Con esto no pretendo, ni mucho menos, oponerme a que nos informemos y estudiemos el movimiento de la cultura europea, ni que rechacemos las influencias que podamos asimilar y concuerden y encuadren con nuestras necesidades propias. Es claro que no nos vamos a encerrar dentro de nuestras fronteras para crear una filosofía pampeana. Pero el contacto con las culturas a que pertenecemos lo hemos de mantener, no a los efectos de reproducir aquello y admitirlo como un dogma, sino a los efectos de enriquecer nuestro espíritu para resolver los problemas que nos afectan. Y no hay cuidado que por eso nos alejemos demasiado de la cultura actual. Ese es un peligro tan remoto que no hay por qué tomarlo en consideración. Hemos de mantener el contacto con la filosofía de Europa, porque, en el fondo, nosotros también somos europeos. Lo que reclamamos es que no nos sometamos sin criterio propio a lo que nos viene de allá; que no estemos esperando ansiosos que nos manden, bajo sobre, la verdad filosófica.

Pero la necesidad —y esto es siquiera halagador— de mayor cultura filosófica se nota entre nosotros. La cuestión es intensificarla y darle carácter propio hasta producir una obra realmente nacional. Y tenemos derecho a pedir esto porque ya lo hemos realizado una vez. Tenemos el honor de poseer una producción filosófica propia y no hay motivo para avergonzarnos de ello y menos para no tomarla en cuenta.

Este país ha realizado una evolución extraordinaria que lo distingue entre todas las repúblicas hispanoamericanas, progreso que no ha sido la obra del acaso, sino que se ha realizado bajo la dirección de ideas claras y precisas, enunciadas en su momento oportuno y que han regido los destinos de tres generaciones. Los jóvenes que constituyeron la Asociación de Mayo, dispersados por la dictadura, se refugiaron en distintos países de la América del Sur; y cuando volvieron al país después de Caseros, ya hombres, venían con una visión clara de lo que había que hacer.

No eran filósofos ni se ocupaban de resolver problemas abstractos; estaban frente a problemas concretos de la cultura argentina, y, en-

carándolos valientemente, señalaron el rumbo que habíamos de seguir. Así nos dieron, inconscientemente, una filosofía propia. Esta filosofía no fué una creación sin antecedentes ni una copia de creaciones extrañas; fué un conjunto de ideas que encarnaron hondamente en nuestro pueblo, de las que han participado todas las generaciones después de Caseros y que todavía viven en el espíritu del pueblo argentino.

Quien mejor expresó este conjunto de ideas fué Alberdi. No eran ideas exclusivas de él, ni él fué un genio que tuviera una concepción propia, puramente personal, que imponer. Alberdi fué quien expresó con más claridad ideas que eran comunes dentro del grupo de los emigrados y que se difundieron entre nosotros después de caída la dictadura. Alberdi no fué el creador de aquel conjunto de ideas, sino su más destacado expositor y el que les dió su expresión filosófica. Por eso lo tomo como representante. Los demás emigrados —Sarmiento, Mitre, Vicente Fidel López, Juan María Gutiérrez, Florencio Varela (que no volvió)— participaban de la misma posición ideológica.

Esta orientación no nace sin antecedentes. La revolución de mayo, para desalojar las ideas de la época colonial —teológicas, más que filosóficas— asimila las ideas de la revolución francesa, es decir, el Enciclopedismo del siglo pasado. Esa asimilación se produce, precisamente, en el momento que declinaban en Francia a causa de la Restauración. También se inicia el conocimiento del utilitarismo inglés a través de Smith y de Bentham. Cuando Rivadavia fundó la Universidad de Buenos Aires el modelo que se adoptó para la enseñanza fueron las obras de Bentham.

Alberdi se formó en tales corrientes ideológicas, a las que se añadieron las influencias de la época romántica. Vino luego una reacción colonial representada por la dictadura de Rosas, pero los emigrados siguieron los primeros impulsos que habían recibido.

Nos queda sobre esta cuestión un documento, a mi juicio, notable: un artículo que Alberdi publicó en Montevideo poco después de haber tenido que emigrar. Ese artículo se publicó en el año 1841, si mi memoria no me engaña, y es poco conocido porque no está en la edición oficial de las *Obras Completas* de Alberdi, sino entre un montón de cosas más o menos útiles, que se publicaron bajo el título de *Obras Póstumas*. En ese artículo —cuya lectura recomiendo a todos los que se interesen por las antecedentes de nuestro movimiento ideológico— Alberdi dice verdades fundamentales que, a pesar de los años transcurridos, debemos admitir nosotros.

Dice Alberdi: «No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido una filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas a los problemas del espí-

ritu humano. No hay, pues, una filosofía en este siglo. No hay sino sistemas de filosofía; esto es, tentativas más o menos parciales de una filosofía definitiva. Así la dirección de nuestros estudios será, más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí, en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a las instituciones sociales, políticas, religiosas y morales de estos países. El pueblo será el gran ente cuyas impresiones, cuyas leyes de vida, de movimiento, de pensamiento y progreso trataremos de estudiar y de determinar. La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestra necesidad. ¿Cuáles son los problemas que América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfecta del hombre en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos. Nos importa, ante todo, darnos cuenta de las primeras condiciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando dónde está el país y a dónde va, y examinando para descubrir hacia dónde va el mundo y lo que puede el país en el destino de la Humanidad.»

No se puede dar un programa más perfecto y más adecuado a nuestras necesidades. Este es el programa que todavía tiene que regirnos: buscar dentro de nuestro propio ambiente la solución de nuestros problemas.

1935.

VI
SOCIALISMO ETICO

Socialismo Etico, título que hemos adoptado para definir esta parte de las obras de Alejandro Korn, se publicó en 1918 como nota de redacción de uno de los «Cuadernos del Colegio Novecentista» de Buenos Aires. *Juan B. Justo*, apareció el 9 de enero de 1928 como nota de redacción en el diario «El Argentino» de La Plata, en homenaje al fundador del Partido Socialista, fallecido el día anterior. *Del mundo de las ideas*, fué especialmente escrito para la edición del 1º de Mayo de 1930 del diario «La Vanguardia» de Buenos Aires, órgano del Partido Socialista de la Argentina. *Paradojas* se publicó en «La Vanguardia» del 1º de Mayo de 1931. *Jean Jaurés en Buenos Aires* fué leído en el homenaje organizado con motivo de la muerte del tribuno francés en la Casa del Pueblo de Buenos Aires, en 1932, y publicado el mismo año en el número 30 de «Revista Socialista», Buenos Aires. *Hegel y Marx* es la versión taquigráfica del curso desarrollado en la Escuela de Estudios Sociales Juan B. Justo, de Buenos Aires, y se publicó en el «Cuaderno» número 5 de dicha institución. *Sobre el Antimarx* apareció en «Revista Socialista» número 57, febrero de 1935, Buenos Aires.

SOCIALISMO ETICO

En el fragor de la contienda mundial ha pasado inadvertido, como si fuera asunto baladí, el deseo de un viejo conocido que, ya bastante valetudinario, había en realidad ha tiempo terminado su misión. A nuestra tierra las noticias llegan con algún atraso y a las vegadas suponemos vivos y actuantes a difuntos bien enterrados. En esta ocasión —amarga para un corazón burgués— nos referimos al individualismo manchesteriano.

La célebre doctrina que convertía el trabajo humano en un valor venal, sujeto a la ley de la oferta y de la demanda y concedía a todos la libertad de envilecerse o morir de hambre, si tuvo en un momento su justificación histórica, habíase convertido al fin en la rémora insalvable de una organización social más justa. La tiranía económica llegó a superar con su opresión la peor de las tiranías políticas y nada más reñido con el libre desarrollo de la personalidad que este pseudo-individualismo al servicio del privilegio capitalista.

Al oponérsele, las teorías colectivistas debieron revestir un carácter distinto. En efecto, el individualismo moderno se vincula estrechamente a las teorías utilitarias del siglo XVIII, en tanto que el abolengo del colectivismo es otro. Si no queremos remontarle a fuente tan remota e idealista como Platón, radica en el espíritu generoso de soñadores románticos, obsesionados por un anhelo de justicia social. Fué una verdadera aberración, aunque históricamente explicable, si una de las varias corrientes socialistas creyó poder prescindir de los factores morales y fundarse exclusivamente en los intereses económicos. Marx prestó un servicio inapreciable a la causa social cuando la sacó de las esferas de las divagaciones utópicas para plantearla dentro de las condiciones reales de la vida. Pero cometió un error, él que era hegeliano y conocía la teoría de los opuestos, al no contemplar sino un aspecto unilateral de la cuestión. Fuera de duda que se trata de organizar las relaciones económicas entre los miembros de una colectividad, pero no de modo que un interés prevalezca sobre otro, en vez de someterse todos los intereses al imperio de la Justicia. En verdad, Justicia con mayúscula.

La solución «científica» no resuelve sino una parte del problema y exige para completarse una solución ética. No la desconocieron en el hecho ni los propios marxistas. ¡Cuánta abnegación desinteresada, cuánto entusiasmo rayano en el fervor religioso no vieron los tiempos

heroicos del socialismo! Y cómo había de surgir y triunfar una gran causa sin un ideal que conmoviera y emocionara profundamente el corazón humano. ¿Con qué derecho el socialismo califica de infame el proceder del compañero que se sustrae a la acción común, que en un día de huelga, obedece las sugerencias de su interés individual y no se reconoce ligado por el sentimiento de la solidaridad gremial, con qué derecho, si no le supone una obligación moral que debe cumplirse hasta en el sacrificio?

No se ocultó esta fase del problema a otros altos espíritus que aun en la época positivista de Marx se libraron de la superstición materialista, sin dejar por eso de poseer una viva intuición del conflicto social. Qué poco conocida es entre nosotros la magna obra de Le Play, y cuán digna de estudio es, sin embargo. Aun el llamar la atención sobre la obra igualmente fecunda de Schmoller no es superfluo. Estas y tantas otras representan frente a la acción crítica, demoledora, negativa del marxismo, una tendencia reparadora y reformadora que paulatinamente ha creado una legislación positiva, previsoras y tutelar. Y si a estos hombres de la investigación exacta no escapó la importancia del factor ético ¿cómo había de desconocerlo el amplio espíritu de León XIII, cuando en su encíclica *De rerum novarum* fijó la posición de la Iglesia ante la cuestión social?

La teoría del materialismo histórico no constituirá en la historia del socialismo sino un episodio, una tentativa de batir al liberalismo burgués con sus propias armas. Por eso fué eficaz, pero el gran movimiento de la reforma social rebasa de tan estrechos límites, como que es superior a las tendencias divergentes que aun hoy en su seno contribuyen a conservar el carácter de una evolución progresiva y le impiden cristalizarse en fórmulas estrechas. Hacia la gran meta de la justicia social puede aspirarse por distintos caminos. Encamínense unos por la derecha, prefieran otros inclinarse a la izquierda — la finalidad ideal nos hermana y nos concilia.

Pero junto con el individualismo utilitario expira también su mellizo el materialismo histórico. Los marxistas genuinos desaparecen uno tras otro sin dejar herederos. Ya Bernstein ha abandonado la doctrina ortodoxa. El mismo Labriola reduce el valor del materialismo histórico al de un método; y en esto tiene razón. ¿Y quién ignora que Jaurés buscaba en el estudio de la ética kantiana nuevos fundamentos para la teoría socialista? Si la reacción no es más intensa es porque en el espíritu de los rezagados aún persisten las concepciones del determinismo absoluto de base naturalista. Paradoja extraña en quienes afirman luchar por la dignificación de la personalidad humana y al mismo tiempo la deprimen al nivel del automatismo mecánico.

Urge pues fundar las aspiraciones económicas de la sociedad ac-

tual en una ética que sea expresión ideal de una personalidad consciente y libre (1). Solamente valores éticos y estéticos, no valores económicos, pueden dignificar la condición humana.

Y en el día de la fecha no estará demás recordar a Aquél que primero se apiadó de los pobres y desheredados y pidió para ellos el pan nuestro de cada día, no con el objeto de satisfacer sus apetitos sino con el muy superior de capacitarlos para destinos más altos — el humilde hijo del carpintero.

Navidad de 1918.



(1) Los *Amigos de Alejandro Korn* iniciaron en 1943 la publicación de una revista, *Libertad Creadora*, inspirada en el socialismo ético, expuesto por el filósofo. Esta revista, editada por CLARIDAD, suspendió su salida al producirse la crisis política de ese año.—(*Nota de la Editorial*).

JUAN B. JUSTO

Sobre una línea recta, sin inflexiones ni desviaciones, se ha desenvuelto esta vida, sujeta en todo instante a la ley inmanente de su imperativo categórico. A esta fuerte personalidad ninguna influencia extraña pudo doblegarla, ningún provecho mancillar su austera integridad. Una gran pasión le animó, como a todos los grandes, prestó energías a su voluntad, pero jamás perturbó la clara impassibilidad de su mente. No tenía halagos para la flaqueza humana, no tenía el don de la mentira afable. Sólo irradiaba los destellos de un espíritu superior.

Reunía todas las condiciones necesarias para fracasar en nuestro ambiente político, donde hasta el talento estorba. Sin embargo, se impuso. No alcanzó, es cierto, las posiciones oficiales que en nuestro país se ofrecen a la viveza pedestre de todas las mediocridades. Ni aspiró a ellas. Era de la estirpe de los hombres que, como Alberdi, sin disponer del poder material, gobiernan sin embargo los destinos de su pueblo. Ejerció un amplio poder espiritual.

Pero no fué un divagador abstracto. También él sabía que la política es la ciencia de lo posible. Ninguna visión utópica, ningún lirismo revolucionario, aun en momentos de grave exaltación, hubo de extraviar la sensatez severa de su juicio. Sobre la misma realidad argentina puso la estampa de su mano creadora. Jamás con una frase demagógica aduló los instintos de la muchedumbre. Fué un maestro de disciplina; dió el ejemplo y despojó su palabra de toda intención retórica.

La organización de la república fué la obra de espíritus dirigentes que le dieron al proceso histórico su ideología y sus normas. Pero las generaciones siguientes recogieron la herencia sin acrecentarla. Cuarenta años después de Caseros no había germinado ninguna idea nueva en el cerebro argentino.

La acción política se reducía a la gresca de oligarquías inorgánicas, sin discrepancias fundamentales, movidas por ambiciones personales, dispuestas a adaptarse al medio sin más propósito que el éxito inmediato.

El anhelo de una renovación espiritual nace a fines del siglo pasado, sin acertar con su forma concreta. En esas condiciones Justo concibe la empresa de unificar incipientes tendencias de las masas proletarias, de crear una organización coherente con nuevos métodos, con una nueva conciencia, con una nueva ética, con nuevos fines. Hizo más aún: realizó lo que había pensado. Al frente de una ínfima minoría, inicia la educación democrática del pueblo, repudia los viejos

hábitos de la política nacional y prosigue adusto e intransigente por la senda más áspera. A los contemporáneos la empresa les pareció ridícula. Hoy, al inclinarnos ante los despojos del gran organizador sabemos que realizó la obra más decisiva, fecunda y duradera de la época.

Al incorporar a nuestro acervo la idea de la justicia social, se ha superado por primera vez la ideología alberdiana y se ha renovado el contenido del pensamiento argentino. Ya este concepto no puede eliminarse de la evolución nacional. La obra de Justo desborda los límites de su partido. Sus mismos adversarios han debido plagiarlo.

Por eso también la obra de Justo no termina con su muerte. En eso se distingue de la obra de los efímeros. Es el privilegio de los grandes extender su acción más allá de la tumba. La vida les ha sido demasiado breve para agotarse.

Con orgullo los argentinos inscribimos el nombre de Justo en el número reducido de nuestros guías espirituales.

Al pasar a la historia le fijaremos su puesto al lado de sus pares, los próceres que han presidido esta perpetua aspiración de nuestro pueblo hacia destinos más altos.

8 de enero de 1928.

DEL MUNDO DE LAS IDEAS

¿Vale la pena ocuparse de las ideas? Sin duda, si acaso con Augusto Comte atribuyéramos a las ideas el gobierno del mundo. Pero si, de acuerdo con Marx, solamente viéramos en las ideas un subproducto del proceso histórico, expresión o disfraz de intereses reales, nuestro juicio no les sería tan favorable. Si rastreáramos el origen de las ideas, su génesis, desarrollo y trasmutación, en efecto, hallaremos aún para las más abstractas un abolengo humilde, perdido en las regiones crepusculares de la historia o de la conciencia. No obstante, una vez creadas, arraigadas en el consenso colectivo de las agrupaciones humanas o de la humanidad misma, adquieren cierta autonomía. En su apogeo pueden entonces actuar como poderosas energías espirituales. Luego este imperio, prolongado o breve, se desvanece ante nuevas orientaciones del pensamiento humano. No nos ha de ser, pues, indiferente el estudio de las ideas. Es, por otra parte, una exigencia ineludible de nuestra mente coordinar la serie infinita de los hechos, penetrar su justificación y conexión, unificar su multiplicidad en un concepto. Por fuerza hemos de elevar nuestra experiencia y nuestro pensamiento a ideas universales. Es ésta la tarea específica de la Ciencia y de la Filosofía.

¿Por qué estas dos ramas opuestas? La relación entre las gemelas no ha sido siempre la misma. En su principio la Filosofía entendía abarcar todo el saber; muy lejos estaba de reconocerle a la Ciencia una esfera propia, mucho menos una autoridad propia. Pero, desde el siglo XVII en adelante, la Ciencia apoyada en las matemáticas, con métodos que le son peculiares, explora el mundo empírico, crece en vigor y acaba por emanciparse de la especulación filosófica. Este proceso culmina en la segunda mitad del siglo XIX. Ahora se invierten los papeles. La Ciencia se sobrepone; solamente ella posee el secreto de las cosas; ella es la vía y la verdad. La Filosofía se le subordina; su misión se reduce a registrar y armonizar las conclusiones científicas. No hay enigma alguno que no sea del dominio de la Ciencia. Semejante actitud se llamó Positivismo.

En esto estábamos cuando en los años finiseculares estalló como un petardo la frase: La Ciencia ha hecho bancarrota. La frase era necia; su vocero, poco autorizado. Sin embargo, halló un eco inesperado. Lo halló en la patria de Pasteur, en presencia de todas las maravillas técnicas derivadas de la investigación científica. Algo nuevo debía haber ocurrido.

En realidad, de tiempo atrás se había iniciado un examen crítico de la verdad científica. Desde puntos de vista muy distintos y con

intención muy diversa, pensadores serios habían llegado a la conclusión de que esta verdad no es absoluta, de que los métodos de las ciencias exactas no son aplicables a todos los problemas humanos.

En última instancia la verdad científica se reduce a una Ley. Esta ley es siempre una fórmula matemática. Se expresa por una ecuación algebraica, que en el caso concreto se transforma en aritmética. De esta manera el cálculo permite prever los hechos. ¿Son realmente previsibles todos los hechos? Al afirmarlo y extremar su posición, la Ciencia convierte al universo en un mecanismo regido por relaciones cuantitativas. El devenir cósmico en su totalidad queda sometido a la Necesidad; ningún resquicio queda para un acto libre. La personalidad humana, pese a sus ilusiones, se pierde en un automatismo absoluto.

Para realizar este ideal era indispensable poder medirlo todo, a fin de expresar su valor en cifras. Pero esto sólo es posible en el espacio; sólo el objeto espacial es mensurable. La actividad no espacial, la que sólo se desenvuelve en el tiempo, la actividad del sujeto, se sustrae a toda coerción matemática. No es mensurable, ningún cálculo puede anticiparla. He aquí un dominio donde no reina la necesidad mecánica, donde no impera el rigor del guarismo. Frente al orden objetivo se alza, pues, el orden subjetivo como una rebeldía contra la coacción extraña. Le anima el afán de dejar de ser esclavo para elevarse a señor de la Naturaleza. Llamaremos a este afán Libertad.

En ésta y otras consideraciones, amplificadas de diverso modo, se funda la reacción actual contra el Positivismo. Se trata de rehabilitar la personalidad humana, de salvar su dignidad intrínseca y de acordar a la voluntad una acción espontánea. El hombre vuelve a ser responsable de sus actos. Luego oponemos la obra histórica de la cultura al imperio de las fuerzas y de los impulsos naturales; la reacción propia, a la coerción del ambiente.

Semejante conclusión, por cierto, no amengua la autoridad de la Ciencia. La Ciencia no ha fracasado. Pero es forzoso definir y delimitar el radio de su órbita: el mundo objetivo le pertenece íntegro. La tentativa, empero, de reducir la Psicología, la Sociología y la Historia a ciencias exactas no ha prosperado, a pesar del inmenso esfuerzo empleado en este sentido. También el resultado negativo ha sido una enseñanza.

Para evitar equívocos, apresurémonos a agregar que esta oposición de sujeto y objeto se afirma sólo como un hecho empírico, sin intención de trascender la experiencia accesible a todos. En ningún caso importa un retorno a dualismos arcaicos. No concebimos al sujeto y al objeto sino en función recíproca. Sin embargo, su diversificación, aun suponiéndoles un fondo común, es una resultante irreducible de nuestro análisis.

Toda gran orientación filosófica deja un sedimento de nociones adquiridas, pero no les es dado sobrevivir a su momento histórico. A

esta suerte, común a todos los sistemas, tampoco había de escapar el Positivismo agotado. El consorcio híbrido de la Ciencia y de la Filosofía debía disolverse alguna vez. Semejante afirmación puede parecer aventurada, sobre todo entre nosotros, donde el Positivismo ha experimentado una especie de cristalización. No es extraño encontrar gentes que, con las ideas del año 1880, suponen estar en las avanzadas del pensamiento contemporáneo. Imaginan que en cincuenta años no ha pasado nada.

Pero el péndulo desviado no retorna a su centro; se corre al otro extremo. Así también la reacción contra el Positivismo no se ha detenido en sus cabales. La afirmación conjunta de la Necesidad y de la Libertad parece una contradicción absurda, lo que se llama una antinomia. No procura a nuestro entendimiento una satisfacción lógica. ¡Como si ésta fuera la única antinomia en este mundo ambiguo! Bastante empeño se ha puesto en superarla. Hallar la solución de estos problemas ha sido, con resultados abigarrados y contradictorios, el anhelo de la Metafísica. Pero las conclusiones de su dialéctica no las comprueba la experiencia ni pueden ser comprobadas. Como el problema de la cuadratura del círculo, los problemas metafísicos no tienen solución racional. No obstante, siempre solicitan el interés de muchos. Hay en la historia cierto ritmo: períodos en los cuales sobreviene el hastío de la especulación abstracta, períodos en los cuales renace. Actualmente nos hallamos en este último caso. En la cátedra, en el ambiente gremial de los profesores de filosofía, se intenta de nuevo galvanizar lo que está muerto. Este movimiento es un tanto artificial; sería del todo inocuo si no existiera un interés difundido por estos deportes escolásticos.

Desde los primeros años del siglo XX, y con más intensidad después de la guerra, conmueve a los ánimos una gran inquietud. La angustia metafísica y religiosa refleja un estado emocional: el deseo de hallar una panacea mística para el mundo enfermo. Es el pavor de los pusilánimes en presencia de un mundo que se desmorona. No sin motivo, a la par de la especulación metafísica aparecen o reaparecen viejas doctrinas dogmáticas, el ocultismo, la parapsicología, el espiritismo, la teosofía, la boga del misticismo indostánico. ¡Hasta hay quienes se ocupan en serio de astrología!

Sin mayor suspicacia es fácil vislumbrar qué intereses se ocultan tras este fárrago pseudofilosófico. No neguemos la existencia de espíritus sinceros. Pero abundan quienes a sabiendas fingen una actitud postiza; quienes en la religión, la metafísica, las supersticiones vulgares, la denigración de la Ciencia, sólo ven un instrumento de coacción espiritual para desviar la atención de las masas de sus intereses reales a otros ficticios.

En el dominio de los estudios filosóficos la Metafísica tiene su razón relativa de ser. Es, como fenómeno psicológico y hecho histó-

rico, del mayor interés. Contribuye a educar nuestro criterio y aclarar la naturaleza de los últimos problemas que hostigan nuestra mente. Nos preserva también de esa Metafísica ingenua, propia de párvulos, en la cual con tanta frecuencia suelen incurrir precisamente los detractores de la Metafísica. Por mucho, sin embargo, que un espíritu libre y sereno ahonde su estudio, no pasará más allá de la docta ignorancia. Confesarlo es una exigencia de la probidad intelectual. No nos embauquemos ni tratemos de embaucar a otros.

La ráfaga metafísicomística ha de pasar en breve plazo; no nos dejemos alucinar por su auge momentáneo. Los grandes problemas humanos también hallarán su expresión en una concepción filosófica, sin la pretensión de sobrepasar el conocimiento de la realidad empírica.

En efecto, éste es el problema: superar la concepción pseudocientífica del determinismo mecanicista y salvar los fueros de la personalidad humana, dentro de los límites de la experiencia, sin acudir en pleno siglo XX a la ficción metafísica o a una mitología arcaica. Y no es esto tan difícil; encaremos la realidad tempoespacial así como se presenta, sin complicarla con los engendros de la imaginación, empeñada en suplir nuestra ignorancia o nuestra incapacidad con abstracciones hipostasiadas. Al Positivismo como a la ciencia del siglo XIX le sobra una metafísica vergonzante. El determinismo absoluto, el mecanicismo universal, la síntesis monista, la identificación del ser con el conocer, son postulados metaempíricos. Equiparar el proceso histórico con el proceso natural, la obra de la cultura con la de la naturaleza, es falsear los hechos. La negación de la voluntad como un factor opuesto a las energías físicas contradice el testimonio de la conciencia. Pero no se busque la solución en una nueva tentativa metafísica; por lo contrario, despójese nuestro conocimiento de toda contaminación ontológica. Luego no se nos ocultará que el hecho fundamental de la experiencia es la oposición de sujeto y objeto; mejor dicho, para no dar lugar a la más mínima suspicacia, el choque de una actividad subjetiva y de una actividad objetiva. Explore la ciencia ésta, la historia aquélla, en la medida y con los medios de nuestra capacidad cognoscitiva.

Sin duda, por esta vía no se ha de penetrar hasta la enjundia de las cosas; el enigma del Ser y del Devenir no se ha de develar. Pero por esta vía afrontaremos heroicamente la realidad. Si sentimientos e impulsos, cuya existencia psicológica e histórica tampoco se ha de negar, nos acosan, apelemos a otros medios para acallarlos. Afirminos con valentía los valores que nuestra propia voluntad escoge para guía y norma de la vida. Y en las altas creaciones del arte, en la poesía, en la música sobre todo, hallaremos la expresión de lo inefable que ningún concepto puede captar.

En nuestro país el Positivismo alcanzó un predominio excepcional. La tradición más teológica que filosófica que nos venía de la co-

lonia, ya conmovida por la expulsión de los jesuítas, cedió ante las influencias derivadas de la *Enciclopedia* y del utilitarismo anglosajón. En la Universidad rivadaviana imperaban Destutt de Tracy y Bentham. Luego la reacción romántica del siglo pasado se reflejó en nuestros ensayos literarios pero no en la ideología nacional. Al retornar los proscritos después de Caseros, trajeron e impusieron una concepción propia forjada por la contemplación de los problemas patrios desde la áspera realidad del ostracismo. No tuvieron ni el solaz ni la vocación de elaborar un sistema abstracto; con una finalidad pragmática hallaron las normas que informaron la acción eficaz de tres generaciones. Obra colectiva, coincidencia espontánea del pensamiento argentino, el positivismo económico fué la creación más genuina del espíritu nacional. Le dieron su expresión más acabada los escritos de Alberdi.

Joven aún, publicó en Montevideo, en el año 1841, un esbozo de sus ideas filosóficas, reproducido en *Obras póstumas*, tomo XV, página 603. Le extractamos a continuación por ser un documento clásico de la filosofía argentina: «No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía peculiar, que ha cumplido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano. No hay, pues, una filosofía en este siglo; no hay sino sistemas de filosofía: esto es, tentativas, más o menos parciales, de una filosofía definitiva. Así la discusión de nuestros estudios será, más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí, en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países. El pueblo será el gran ente, cuyas impresiones, cuyas leyes de vida, de movimiento, de pensamiento y progreso trataremos de estudiar y de determinar. La abstracción pura la metafísica en sí, no echará raíces en América. Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. ¿Cuáles son los problemas que América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos. Nos importa, ante todo, darnos cuenta de las primeras condiciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando dónde está el país y dónde va; y examinando, para

descubrirlo, dónde va el mundo y lo qué puede el país en el destino de la humanidad.»

Este programa es claro y definido: interpreta el verdadero sentido de nuestro pueblo, el imperativo de aquel momento histórico. Diez años después su autor pudo escribir las *Bases*, ya en plena madurez de su espíritu, convencido de que el factor económico rige en primer lugar el proceso histórico. Se había anticipado y había coincidido con la evolución del pensamiento filosófico en el orbe de la cultura occidental. Con Comte y Spencer nos encontramos sólo treinta años después; con Marx aun mucho más tarde.

La crisis económica, política y moral de 1890 obligó a considerar el reverso del credo alberdiano. Las consecuencias de la exageración del ideal económico en un medio excesivamente individualista se manifestaron con crudeza. Persistió aún la orientación positivista, que ya se daba aires de científicismo, pero hubo de fijarse la atención sobre aspectos y problemas descuidados hasta entonces. Le tocó esta misión a Juan B. Justo. Doctrinas europeas y tendencias incipientes en nuestro propio medio sin duda influyeron en su espíritu. Pero él supo imprimir al movimiento el sello de su recia personalidad. Encuadró su acción en el marco de la realidad nacional; no le seducían las teorías abstractas ni las visiones utópicas. Le apasionaba el problema concreto y actual. No lo movía tanto el ideal de una justicia remota como el repudio de una injusticia evidente. No teorizaba sobre la moral, pero se alzaba con el ejemplo y la palabra, airado ante toda inmoralidad.

El mismo se caracteriza con acierto en sus apuntes autobiográficos: «A lo que no conseguí meterle diente fué a eso que se enseña en los colegios nacionales bajo el nombre de filosofía. Un amigo mío, que tiene la desgracia de creerse «materialista dialéctico», está empeñado en que yo soy «materialista mecánico»; pero yo no lo creo. No sé qué será eso y me aflige pensar que pudiera alguna vez adornarme tal título, porque creería haber perdido algo que tiene la generalidad de los hombres: el sentido común».

No poseía el don de la ortodoxia. Ni siquiera frente al socialismo. «He hecho —dice— una transacción con la necesidad, y renunciando a la pretensión de pasar por un ejemplar único en mi especie, me he acercado a otros hombres y me he resignado a llamarme socialista, sin renunciar por eso a lo que yo tenga de peculiar.» Naturalmente, admiraba a Marx; sin embargo, escribe: «La doctrina de la supervalía o valor nuevo incorporado por el trabajador asalariado a las materias primas sin recibir compensación, es una ingeniosa alegoría con que Marx ha puesto en evidencia la explotación capitalista.»

El repudio de las disquisiciones abstractas y la desvinculación de

todo mito, el desprecio implacable de los verbalismos, lo emancipan de las supersticiones de su época. Ni la economía política ni la sociología teórica le inspiran respeto alguno. Más sorprendente aún es su juicio sobre la verdad científica, que gozaba en el consenso común de una autoridad dogmática. «No nos da la ciencia fórmulas inmutables, perfectas, leyes impuestas al mundo por un poder superior, expresión definitiva de relaciones permanentes y eternas. Toda ley científica es simplemente aproximada, como los diagramas que trazamos para representar un aspecto del movimiento histórico, uniendo varios puntos cuya altura nos es dada por la estadística. Las leyes científicas no tienen, pues, una validez absoluta, perpetua. Se desarrollan junto con el hombre, están sujetas a continua ampliación y corrección a medida que entablamos con las cosas y personas nuevas relaciones, que nos presentan nuevos aspectos. Lejos de resolverlo todo, la ciencia siempre descubre nuevos misterios, mantiene viva en nosotros la conciencia de lo que ignoramos, abre cada día un nuevo mundo a la exploración del pensamiento. El sabio por excelencia es quien plantea nuevos problemas.»

Conviene releer estas páginas en el original; en su tiempo fueron una audacia, hoy son una anticipación de conclusiones corrientes. Envuelven estas palabras un reparo fundamental a las teorías positivistas. Prueban, por otra parte, que el maestro Justo no carecía tanto de interés y de criterio filosófico como pretende hacernos creer. ¡Y cómo había de carecer de conceptos generales, de una posición afirmativa, una personalidad con una cosmovisión tan definida! La filosofía que condena es la filosofía de los otros, y con razón. Su última palabra es la Acción. De esta actitud pragmática fluye una enseñanza fundamental, pues se sobreentiende que la acción ha de estar al servicio de una finalidad ideal. Por de pronto, en nuestra evolución histórica, la obra de Justo representa una superación de las ideas alberdianas, un intento de nuevas Bases.

Entretanto han cambiado las cosas y los hombres. La historia no se ha detenido. El mundo actual ya no es aquél que por primera vez escuchó el inolvidable *Manifiesto Comunista*. El ciclo del liberalismo burgués se clausura. Para nosotros los argentinos han transcurrido ochenta años desde Caseros con no pequeñas modificaciones. El Positivismo ha cumplido su grande y fecunda misión. Hay un concepto de la verdad científica en crisis. Hay una ideología pretérita. Hay una estructura que se derrumba sola. Sentimos el redoble fúnebre que acompaña al crepúsculo de los dioses. Pero las grandes corrientes filosóficas e históricas no pasan sin dejar un caudal que se incorpora a las subsiguientes.

Cien años de una evolución fecunda no los hemos de borrar de

la historia de la humanidad. Tampoco de nuestra historia local. El pasado mismo no retorna, pese a todos los esfuerzos y episodios restauradores. Para el mundo que muere no hay ninguna panacea. Suponer que tan luego en este momento histórico, labrado por pavorosos problemas económicos, técnicos y sociales, conmovido por una angustia torturante, la salvación puede hallarse en las abstracciones de la cátedra o en la regresión romántica de una sensibilidad desquiciada, es desconocer la realidad real. La ley es ésta: o renovarse o perecer.

1930.



P A R A D O J A S

La desocupación de millones de obreros en los países de cultura más avanzada plantea a mi juicio en los momentos actuales el problema de mayor interés. Se trata de hombres aptos, deseosos de trabajar, a quienes es imposible ofrecer una ocupación remunerada. En el mejor de los casos el Estado les suministra un menguado socorro, suficiente para no morir, insuficiente para vivir.

Tan calamitosa situación la explican los peritos de la manera más diversa. Por una crisis mundial de origen muy complejo, por el exceso de la producción, por la escasez del consumo. Algo de esto ha de haber; lo esencial no es. Luego los estadistas se devanan los sesos para hallar la panacea del caso. Con resultados muy precarios por lo visto.

No me he de inmiscuir en este detalle ajeno a mi competencia. La economía política siempre me ha parecido el modelo de una pseudociencia verbalista, conjunto de abstracciones, que poco o nada tienen que ver con la realidad del proceso histórico. Es un espectáculo casi ridículo contemplar esta serie libresca de teorías abigarradas y contradictorias, llamadas todas a fracasar ante el imperio brutal de los hechos, cada vez que se intenta su aplicación pragmática. Objetivar los factores económicos, atribuirles una acción mecánica, prescindir como de una cantidad despreciable del factor humano, es incurrir en una visión no sólo abstracta cuanto simplista. La parte de verdad incluida en estas concepciones artificiales o artificiosas, por fragmentaria, no llega a la raigambre viva del hecho económico.

También los remedios propuestos denotan una incompreensión. Se distinguen por ineficaces. Que se aumente el consumo. Muy bien, pero ¿con qué recurso? Que se abrevie la jornada de trabajo. Muy justo, si fuere sin la merma de los salarios. Los propósitos de los gobiernos serán muy buenos; no ignoramos, sin embargo, a dónde conducen los buenos propósitos. Actos necesitamos. Las medidas con que atinan son circunstanciales o contraproducentes. Apenas se les puede calificar de paliativos. Nada adelantamos con reducir en un pequeño porcentaje el número de los sin trabajo. Una masa enorme continúa desauciada. En el fondo todo se reduce a esperar un nuevo ritmo de la economía universal, una reacción espontánea, el advenimiento de un período más próspero. Al tiempo se encomiendan.

También esta esperanza es vana. El mal que deploramos no es accidental; no es un mero episodio. Es la consecuencia lógica, inevitable de un proceso secular. La desocupación es algo que hemos creado nosotros mismos, que con tenacidad hemos perseguido al través de

una evolución penosa. Es la meta de un deseo ideal: ahora que se realiza nos espanta.

Si en lugar de hacer mi trabajo, construyo un artefacto que lo haga por mí, yo quedo desocupado. Y esto me es grato. Si toda una comunidad hace lo mismo, el resultado debiera ser análogo. Es el caso del muchacho travieso que en las primitivas máquinas a vapor debía abrir y cerrar alternativamente las llaves. Ideó un aparejo automático e imaginó ganar tiempo para poder jugar.

Desde los tiempos de la prehistoria vemos al hombre ocupado en inventar instrumentos y artefactos. Por eso alguna vez se le ha llamado «homo faber», el hombre fabricante. De esos orígenes remotos parte el desarrollo de la cultura. Esta obra de la voluntad humana nos ha diferenciado de la bestia. Su finalidad íntima consiste en emanciparnos de la coacción externa, en conquistar la autonomía de la propia personalidad.

Pero, al parecer, a fin de cuentas nos hemos equivocado. El esclavo de hierro hace nuestro trabajo. Sin embargo, no podemos aprovechar de su industria. No nos ha procurado ni mayor holgura, ni mayor soláz. No nos nutre. Esta situación ha sido prevista. El primer buque a vapor construído por Papin fué destruído por barqueros temerosos de perder su ocupación. Los primeros telares de Jacquard fueron resistido por los obreros de Lyon. El empleo de procedimientos mecánicos en la industria del vidrio quitó su razón de ser a todo un gremio. Nosotros mismos hemos podido presenciar la catástrofe que ha significado para los trabajadores de nuestra campaña la introducción de los autocamiones. Y en esta capital escuchamos los lamentos de los músicos profesionales, desalojados por instrumentos automáticos.

Son éstos, como tantos otros, hechos circunscriptos a condiciones locales o a intereses gremiales. A pesar de las trágicas peripecias debidas al progreso técnico, éste no se ha detenido. Mal que bien las gentes han debido conciliarse con los inventos nuevos o han debido sucumbir, víctimas ignoradas de la expansión industrial. Pero ahora ya no nos hallamos frente a un caso particular. Nos hallamos ante un hecho universal; las colectividades humanas se hallan afectadas en su conjunto, en todas las formas de su actividad. La máquina ha desalojado al hombre. Ha cumplido su misión; para eso la hemos inventado. Nos ahorra trabajo y tiempo. La desocupación es un ideal realizado. De paso es un desastre mundial.

Esta es una paradoja sin nombre. Al mismo tiempo una realidad sin nombre. ¿Cómo hemos de creer que medidas de emergencia, que alternativas pasajeras del mercado modifiquen semejante situación? Aquí hay una perversión del mismo organismo social. Aquí hay que ir al fondo mismo de las cosas.

Tal vez hemos seguido una ruta falsa. Todo el progreso técnico ha sido un miraje feliz. Echemos abajo los talleres, quebrems los ar-

tefactos; volvamos, sino a la barbarie primitiva, a una semicultura arcaica sostenida por el trabajo manual. Esta solución preconiza Gandhi para su pueblo. Sólo una mente oriental ha podido concebirla. Se trata de un plagio si también en el Occidente, de vez en cuando, un profeta abomina del siglo de la técnica y predica el retorno a la vida contemplativa de antaño. Algunas veces, donde menos se espera, estas ideas se concretan de una manera grotesca e ingenua. Durante la reciente lucha electoral en la provincia de Buenos Aires, se han repartido volantes con estos consejos: «No are con tractores, are con caballos.» Como si el chacarero al elegir uno u otro medio de laboreo obedeciera a razones sentimentales. Supongo su réplica a los sagaces autores del volante: «No use autos, viaje en carreta.»

Para aliviar sus males, se invita a la civilización moderna a suicidarse. Es un remedio drástico. Sin duda no sería la primera vez que un gran ciclo de cultura se hunde. Así ocurrió, y también por causas de orden económico social, en la cuenca del Mediterráneo con la gran cultura grecolatina. Tampoco faltaron en ese entonces quienes, en forma más o menos velada, propusieran el repudio de la civilización avanzada. ¿Podríamos nosotros conscientemente iniciar una evolución regresiva? ¿Optaremos por la renunciación, la conformidad y la indigencia? Sin duda, si volvemos a creer, por segunda vez, en una sanción de ultratumba.

Hay otra solución no menos seductora. Abandonemos necias preocupaciones. La libertad es un prejuicio, la autonomía personal es un mito. Resueltamente y sin escrúpulos, cuádrense las masas en una organización cuartelera, suprimase toda veleidad particular, aniquílese la voluntad individual en la omnipotencia del Estado. No hay que ir lejos para apreciar las bellezas de la dictadura. Ahí están la Italia fascista y la Rusia comunista. A la máquina se le acopla una supermáquina con engranajes humanos. Si alguna pieza falla, se elimina.

¿No nos place tampoco este ensayo? Somos difíciles; ante todo nos empeñamos en afirmar los atributos de la dignidad humana. No queremos trocar una servidumbre por otra. Pues bien: para esto es necesario que la máquina, el instrumento de la liberación, no obedezca a extraños. Ha de estar a nuestro servicio, nosotros hemos de ser los dueños. No lo hemos de conseguir por cierto dentro de la organización actual de las fuerzas productoras. Día a día, los hombres sin trabajo y sin pan proclaman la bancarrota del conglomerado social. Solamente menosprecio nos inspiran estas colectividades incapaces de asegurar a todos los miembros por lo menos el pan nuestro de cada día. La desocupación no es el mal, el mal está en otra parte.

A los socialistas les toca resolver el problema, sin renegar de la cultura, sin degradar la personalidad humana.

JEAN JAURES EN BUENOS AIRES

Dos tipos humanos, de estructura mental muy distinta, impulsan sin cesar el rodaje del proceso histórico. Los hombres del pensamiento abstracto y los hombres de la acción concreta. Esta vocación opuesta no les impide colaborar en la misma obra. Bien lo podemos observar en el acontecimiento más importante del siglo pasado y del actual: el desarrollo de la teoría y de la acción socialista. El combate ha debido librarse en las más altas esferas de la especulación filosófica y en el campo estrecho de las contingencias humanas. Es ésa precisamente la grandeza de nuestra causa, que así exige y así unifica, la obra ideal y la obra real. Por eso el pensamiento socialista no divaga al margen de la realidad histórica, por eso también la acción socialista se encuadra en un concepto universal.

Pero dentro del proceso secular la tarea se polariza. A los grandes guías les toca a unos la contienda ideológica a otros la contienda política. Sólo por excepción en un mismo espíritu se concilia la capacidad especulativa con la eficacia de la actuación. Una de estas excepciones fué Jean Jaurés.

Su personalidad fué una síntesis vigorosa de las aptitudes más complejas, una coincidencia de las tendencias más opuestas. Universitario, formado por el estudio de las disciplinas filosóficas y clásicas, no sobrellevó su erudición como un lastre estéril. Su saber, por el contrario, exaltaba y fecundaba todas las energías creadoras de su espíritu. Y si le seducía meditar sobre el enigma de los grandes problemas no perdía por eso el contacto con las asperezas de la vida cotidiana. Si los impulsos del sentimiento le arrastran en alguna ocasión a actitudes neo-románticas, su inteligencia alerta le pone en guardia contra toda visión utópica. Es que el equilibrio de su mente tiende siempre a conclusiones serenas aun cuando su temperamento las sostenga con vehemencia. Distingue en el conjunto los integrantes; abarca los aspectos contradictorios de las cosas. Habitado a la interpretación dialéctica de la Historia, con criterio amplio comprende y justifica el choque de corrientes opuestas. No desconoce la razón de ser de las posiciones antagónicas, si bien mantiene con firmeza la propia.

En el devenir humano presente el imperio de una ley constante, pero no la concibe sujeto a un determinismo absoluto. ¿Cómo lo habría de consentir quien puso al servicio de sus ideales, íntegra su voluntad espontánea? Frente a la coerción se siente libre; si en ello hay alguna contradicción ya se allanará en una instancia superior. Pero nuestro destino no lo hemos de aceptar con resignación pasiva; debemos forjarlo como obra propia. Y el pensador que así se mueve con holgura ge-

nial en la región de las ideas, ocupa luego su puesto de militante y lucha a la parte de sus hermanos, hasta caer en la brecha.

Posee el pleno dominio de la expresión estética, pero jamás degrada su palabra a mera frase. Le confía todo el ímpetu de su corazón, pero lo modera con claridad francesa y con medida helénica. Esta alma de tribuno apasionado se subordina a la prudencia del hombre de estado. Aparta lo viable de lo fantástico, no confunde sus deseos con lo posible, obedece al imperativo del momento histórico y no cae nunca en un oportunismo vulgar. La integridad de su carácter marca la línea de su acción.

Hombre de tal envergadura, era asimismo un hombre sencillo, bondadoso y afable. El trato con las gentes, las amarguras de la vida, no lograron amenguar su optimismo ingénito. No es que se imaginara vivir en el mejor de los mundos posibles. Su optimismo era la fe en el advenimiento de tiempos mejores. Porque a su juicio la evolución no es un sino implacable, sino un ascenso hacia formas más dignas de la convivencia. De ese caudal de bondad y de ternura humana fluía también el repudio de toda violencia.

Su paso por el socialismo inicia una nueva época. El socialismo no es una doctrina cristalizada, ni un conjunto de dogmas intangibles. En el siglo XIX, tras larga gestación, se eleva a factor dinámico en la evolución histórica de los pueblos de occidente. Contribuye a evocar los tiempos nuevos, pero también se incorpora a ellos. Las etapas sucesivas del socialismo concuerdan con las etapas de la historia europea. El socialismo es utopía en los años del romanticismo de la primera mitad del siglo pasado, se vuelve científico en la época del positivismo, se impregna de elementos ideales en la renovación contemporánea del pensamiento filosófico. Crece y se agiganta, trasmuta sus bases ideológicas, corrige sus métodos, ductiliza sus medios de acción, recoge y fructifica la experiencia del pasado. Pero como todo organismo vivo, mantiene la continuidad de su desarrollo, la unidad de su conciencia, la finalidad intrínseca que es su razón de ser: la emancipación de las clases oprimidas. Todas las etapas filosóficas, políticas, económicas, se reflejan y culminan en la plenitud desbordante del movimiento socialista. Y en cada encrucijada halla su vocero, al hombre que le señala el nuevo rumbo. En la transición del siglo XVIII al XIX a Saint-Simon, a Marx al iniciarse la expansión del positivismo, en los albores del siglo XX a Jaurés.

Marx descalificó con excesiva dureza a sus predecesores románticos; los denigró con el mote de utopistas. Medio siglo después no era difícil señalar los resabios utopistas del marxismo primitivo. Jaurés, sin embargo, no incurre en ninguna actitud despectiva. En la controversia entre Bernstein y Kautsky se inclinó hacia el representante de la escuela ortodoxa porque el revisionismo superficial de Bernstein sólo podía restar fuerzas a la acción socialista. No le pareció mal, empero,

que se intentara la crítica del marxismo. Y Jaurés la emprendió a su vez; con más autoridad por cierto.

No trató de empequeñecer la obra del gran antecesor. «La gloria de Marx, dijo, consiste en haber sido el más claro y vigoroso de cuantos pusieron fin a lo que había de empírico en el movimiento obrero y de utópico en la idea socialista». «Por una aplicación feliz del método hegeliano unificó la idea y el hecho, el pensamiento y la historia. Puso la idea en el movimiento y el movimiento en la idea, el pensamiento socialista en la vida proletaria y la vida proletaria en el pensamiento socialista. Este es el mérito decisivo de Marx, el único quizá que resiste plenamente a la prueba de la crítica y a los ataques del tiempo: haber acercado y unido la idea socialista y el movimiento obrero».

En el fondo había una gran discrepancia filosófica. Veía Jaurés en la evolución de la especie humana no tan sólo un proceso mecánico. La teoría del materialismo histórico en ningún sentido le parecía falsa, sino insuficiente y rígida en demasía. Al lado del factor real quería colocar un factor ideal de igual jerarquía, aunque no sin entrever la unidad probable de ambos. Sin duda existe una profunda separación entre el proceso natural y el proceso histórico; no se les puede reducir a la misma fórmula. Pero el hombre, como ente físico y como dueño de una voluntad autónoma, participa de uno y otro. De ahí deriva una antinomia que en último término es la oposición entre la necesidad y la libertad. Sin la libertad el hombre sería un muñeco irresponsable, sin la necesidad se colocaría fuera del orden natural. La solución de este conflicto es un problema metafísico, es decir, un problema insoluble. De hecho la realidad empírica que se dilata en el espacio y se desenvuelve en el tiempo, reviste en nuestra mente estos dos aspectos. Postular un dualismo o una unidad trascendente es atribuir realidad a las creaciones poéticas de nuestra imaginación. La antinomia es irreductible. La atrevida síntesis dialéctica ya se había malogrado en el sistema de Hegel. El monismo naturalista no fué más afortunado. Atribuir a uno de los dos términos de la antinomia un predominio sobre el otro, subordinar la libertad a la necesidad o la necesidad a la libertad, es una actitud arbitraria. Marx reacciona contra el desenfreno romántico y se inclina a la solución naturalista sin caer en el materialismo burdo. Jaurés reacciona contra el naturalismo positivista y se inclina a la solución idealista sin perderse en especulaciones abstractas.

Uno y otro pecan de metafísicos; uno y otro franquean los límites del conocimiento. Desde luego podríamos creer estéril este debate. Los sistemas surgen al margen del ritmo histórico, no son sino la superestructura ideológica que para su uso construye cada época; no poseen más que un valor episódico, aun cuando a veces se trata de episodios multiseculares. No obstante, las ideas son una fuerza eficiente mientras viven o sobreviven en la conciencia. De consiguiente, las posiciones me-

tafísicas no son indiferentes; de ellas, una vez creadas, irradia una influencia decisiva sobre el pensamiento y la acción de los hombres.

En el caso de Marx y de Jaurés podemos observar cómo la disidencia fundamental se desgrana luego en una serie de direcciones divergentes. La cosmovisión ya no coincide. Aun cuando de común acuerdo se diga *lo ideal es lo real*, el concepto hegeliano cambia de matiz, según que se acentúe con preferencia los valores materiales o los valores ideales.

Jaurés acentúa los valores ideales. Esto importa interpretar el proceso histórico más por sus fines que por sus causas. En primer lugar actúa como soberana la idea de la justicia que ha de dar a cada uno lo suyo. Luego la idea de libertad que ha de emanciparnos de toda servidumbre, la idea de la paz que ha de suprimir la violencia, la idea de la razón que ha de iluminar todas las conciencias, la idea de la evolución continuada que de tramo en tramo realiza el progreso. Ciertas consecuencias negativas fluyen de este idealismo: la negación de la teoría de las catástrofes, de las dictaduras providenciales, del gobierno de minorías, de la pauperización creciente, de la ineficacia de las conquistas paulatinas y parciales. Y más concretos aún se desprenden los medios de la acción: El sufragio universal, la democracia, la república, los sindicatos; la cooperación, la organización distinta de los centros industriales y de la población rural, el arbitraje en los conflictos internacionales.

No es esta la ocasión de hacer la crítica o la apología de estos conceptos. Los enumero para poner en evidencia cómo Jaurés sin tocar las finalidades del movimiento, sin desmedro de su fundamentación realista, sin incurrir en ninguna claudicación, pone un nuevo contenido ideal en el socialismo del siglo XX.

Muchos otros, aun marxistas viejos como Liebknecht, comprendieron a fines del siglo pasado, la necesidad de adaptarse a la evolución de los tiempos, de poner mayor fluidez en el pensamiento socialista, de evitar la estabilización de un nuevo dogmatismo. Pero sólo Jaurés halló la definición de este anhelo. Por eso se destaca como la personalidad representativa de una nueva época, la tercera, en la historia del socialismo.

No es de extrañar, pues, que al hablar por primera vez entre nosotros, nos hablara de «la fuerza del ideal». Llegó en la madurez de su pensamiento, en el apogeo de su actuación política, con el prestigio de sus triunfos parlamentarios, con un concepto hecho de los problemas sociales. Con rapidez percibió las modalidades de este ambiente nuevo para él y en una serie de conferencias se explayó sobre los temas más fundamentales. El legado de estas piezas magistrales nos liga con un vínculo especial a su memoria. He debido releerlas en estos días, lápiz en mano, para subrayar los pasajes más expresivos y por poco hube de subrayar todo el opúsculo. Habría preferido leerlas

aquí íntegras, en lugar de hacer una síntesis deficiente de lo que ya es sintético. Tan densa es su contextura ideológica, tan coherente la exposición, tan vigorosa la palabra. Deseo que por lo menos este acto contribuya a difundir su lectura; ningún socialista tiene el derecho de ignorarlas.

Tuvo Jaurés el acierto de no estrenarse ante el público argentino con una espesa disquisición abstracta. Habría tenido poco éxito en aquellos años. Pero si los oyentes esperaron una disertación sobre temas económicos quedaron defraudados. Sin más preámbulo se afirma la necesidad de un vigoroso ideal intelectual, moral y social. La creación de riquezas es sin duda la gran ley, acaso el gran deber. Ante todo se ha de perseguir el bienestar. Pero ocurre que la potencia de producción tiene también un valor moral, intelectual y artístico. Los grandes días de Atenas y de Florencia no hubieran sido posibles sin la holgura económica. Según palabras del maestro Justo, citadas intencionadamente, la técnica de la producción es la síntesis de la materia y del espíritu, lo que es una manera de afirmar la identidad de lo real y de lo ideal. La potencia creadora del hombre en el orden económico es también una disciplina del espíritu; obliga a elevarse del hecho singular al concepto general con el designio de hallar la Ley cierta y verificable. Y aparece el credo filosófico: «Yo soy de los que creen que el espíritu del hombre no ha agotado el misterio de las cosas. Yo creo que el espíritu humano se sentirá cada vez más inclinado a ensanchar y continuar la interpretación metafísica e idealista del universo». Era una profesión de fe antipositivista; en el ambiente intelectual de entonces una herejía. Para atenuarla, Jaurés se apresura a agregar: «Pero afirmo que en el régimen industrial, en el régimen de producción intensa y científicamente organizada, no hay una creencia o doctrina religiosa o política o social, por alta y seductora que sea, que pueda prescindir del espíritu creado por la civilización industrial. Una doctrina, una creencia que no entrara en el espíritu vivo y claro de la producción moderna, quedaría pronto condenada a la impotencia». Es decir, que no hemos de prescindir ni por un momento del factor económico.

Otro mérito de la actividad proficua es habituarnos a la apreciación realista de los hechos. En el mundo de la producción no caben las ficciones. Luego tampoco se toleran en la vida y las frases altisonantes resultan huecas cuando no concuerdan con la realidad. Palabras bien oportunas en esta tierra de los verbalismos y de las simulaciones.

Pero por muy cálido que sea el alegato en favor del desarrollo material, en el fondo Jaurés sólo lo aprecia como condición previa para enaltecer los valores éticos: «A medida que la vida económica de los pueblos modernos se vuelve más intensa, es necesario que disciplinen y ennoblezcan ese gran movimiento y esa potencia, ponién-

dolos bajo la dirección de un ideal noble y justo. La riqueza es un medio y no un fin».

Se concibe cuál es el fin. Una civilización realmente humana ha de desarrollar íntegra la personalidad humana. Ha de habilitar al hombre, a todos los hombres, con los medios de cultivar la vida íntima del espíritu, con la capacidad de sentir la emoción estética ante la naturaleza y ante la obra de arte, con la conciencia de la propia dignidad. Esto solamente puede llevarlo a cabo un nuevo orden social cuando las multitudes se liberten de la servidumbre y de la miseria.

Por ahora los males se agravan, la crisis social apremia, el conflicto se aproxima, millones se sienten oprimidos y despojados. Si la sociedad moderna quiere evitar la ruptura del equilibrio urge organizar una más grande y verdadera cooperación de los hombres en el trabajo. Tan cierto es esto para los países viejos como también para los nuevos. Pero para organizar estas fuerzas y equilibrarlas hace falta una idea directriz, es decir un gran ideal social.

Jaurés pone su confianza en la evolución y apela a la analogía de la evolución biológica. También los organismos a partir del germen se desarrollan como si obedecieran a una idea directriz. Algo semejante ocurre en la evolución de las especies. La idea social sería, pues, la directriz del organismo social. «La naturaleza, a pesar de sus brutalidades, es un grito de esperanza y la historia humana también. En la naturaleza se advierte la fuerza ascensional de la vida y en la humanidad y la historia la fuerza ascensional de la justicia».

El concepto de Justicia es de consiguiente la idea inmanente; ella levanta la humanidad a mejores destinos. Desde las formas más primitivas de la cultura actúa en el hombre «la audacia creadora del progreso humano». Tras larga brega y múltiples ensayos halla en la democracia el instrumento de su liberación porque la libertad es inseparable de la justicia. El espíritu de Jaurés, precisamente en estos días, desde una alta tribuna ha hablado por boca de un socialista, ha vibrado en el hiriente apóstrofe de Renaudel: ¡No puede haber justicia en un país donde no hay libertad!

Termina la disertación sobre la fuerza del ideal con palabras que por bellas me permito transcribir. Reflejan la visión del aliento panteísta que anima al universo. Dicen así: «En la intimidad de la conciencia empieza a palpitar la esperanza nueva. El gran viento pasa a través del bosque y millones y millones de hojas se estremecen. El gran viento pasa sobre el mar y millones y millones de olas se levantan y son doradas por el sol. Es la masa entera la que ayudará a la realización de ese ideal de justicia que surge con vigor inusitado de las profundidades de la Historia».

Durante su estada entre nosotros Jaurés con empeño trató de informarse sobre nuestra historia, nuestros hombres dirigentes y aun nuestra literatura. Tropezó con la obra de Alberdi. El encuentro de

este desconocido le causó tan honda impresión que dedicó su segunda conferencia al publicista argentino. Caracteriza la personalidad de Jaurés la manera como juzga a nuestro compatriota. No todo en Alberdi le agrada. No siempre lo pone en la justa proyección histórica: Pero empieza por hacerle justicia. Desde su punto de vista europeo lamenta el desconocimiento de las fuerzas intelectuales y morales, mezcladas a los acontecimientos y agitaciones de nuestra historia. Lo que a la distancia parecía una sucesión confusa de grescas y motines son en realidad las peripecias de un drama con una idea central. La transformación de la colonia en una comunidad organizada fué una tarea difícil y heroica. Menciona Jaurés a Mariano Moreno y a Alberdi le compara con Tocqueville y por algunos capítulos con Montesquieu.

Es sabido que Alberdi, sin tener conocimiento del materialismo histórico, realizó por su cuenta la interpretación económica de la historia nacional. La emancipación de España, la disgregación del virreinato, la guerra civil entre porteños y arribeños, el conflicto entre las ciudades y los campos, son todos hechos de orden económico. Y el programa que Alberdi le traza a la República después de Caseros en las *Bases* es la creación de riquezas, es decir un programa económico. La constitución inspirada por él, como cuanta medida de gobierno que aconseja, se inspiran en este propósito. La deshispanización del país y su europeización no responden a otro objeto. Enunció un cuerpo de doctrinas que constituyen el Positivismo argentino, creación propia del genio nacional.

Esta faz de la obra de Alberdi no podía menos de sorprender a Jaurés y merecer toda su aprobación. Aplaude también el sentido realista con que Alberdi condena las mentiras convencionales de nuestra vida pública. Por fin el gran pacifista debió coincidir con Alberdi en el repudio de la guerra.

En cambio a él, también polemista, no se le oculta lo deleznable de las invectivas polémicas de Alberdi contra sus compañeros de destierro, a quienes cupo mayor éxito en la acción política. Con menos acierto le reprocha una excesiva preferencia por las formas de la civilización anglosajona y juicios despectivos sobre las democracias de los pueblos latinos. La actitud de Alberdi se justifica por motivos de su tiempo y no envuelve en manera alguna un menosprecio para la cultura latina en quien optó por pasar la mitad de su vida en Francia.

No le formula Jaurés cargo alguno por no haber sido socialista; se da cuenta que hubiera sido un anacronismo. Saint-Simon, es cierto, ejerció alguna influencia sobre el joven Alberdi, pero sin mayor arraigo. En el credo socialista de la Asociación de Mayo, redactado por Echeverría y Alberdi, hay algunas reminiscencias saint-simonianas. Pero Alberdi se emancipó pronto de todas las tendencias románticas de su juventud, abandonó todas las veleidades utópicas y dió más tarde a su

positivismo realista la expresión más escueta. De su reino había expulsado a retóricos y a poetas.

Y es con este motivo que Jaurés emite su censura más severa. Falta al Positivismo de Alberdi el complemento idealista: el arrebatado de la pasión, el impulso emotivo, la espontaneidad del entusiasmo, el culto de los ideales. El reparo es típico; Jaurés hubiera querido que Alberdi se pareciera a él. Por otra parte, el reparo es muy explicable en el gran representante de la reacción anti-positivista. Pero nosotros los argentinos debemos aceptar a Alberdi así como fué y como lo modeló su tiempo. Debemos agradecerle también la lección de sobriedad que nos dió. Ojalá hubiera sido más proficua.

Cuatro conferencias más le escuchamos a Jaurés. Todas ellas saturadas por el mismo idealismo, desbordante de enseñanza, dichas con igual maestría. No voy a entrar en su análisis, aunque lamento especialmente no hacerlo con la última sobre *Civilización y socialismo*. Es un admirable programa de acción socialista. En la disertación sobre las consecuencias de una posible guerra europea, con una lucidez excepcional se prevé el crimen de la guerra mundial y el desastre de vencidos y vencedores. En la conferencia sobre *Nacionalidad, democracia y clase obrera*, vibra el recuerdo de los ultrajes que a título de anti-patriota se le infirieron a Jaurés. ¿Quién se atrevería hoy a poner en duda su amor a Francia?

El éxito aparente de Jaurés en Buenos Aires fué enorme. Su influencia real mucho más escasa. El gran público y la prensa burguesa exteriorizaron su admiración por el orador, ponderaron su elocuencia, celebraron al *leader* en las luchas políticas de su patria. No apreciaron el caudal de ideas que aportaba; no discutieron el fondo de su pensamiento ni alcanzaron la novedad de su posición dentro del movimiento socialista. Cuanto había de reposado y de audaz, de sensato y de revolucionario, de justo y de profético en sus palabras, pasó desapercibido.

El maestro Justo, con el acierto habitual, lo dijo en el discurso de despedida: «Admiramos vuestra facultad de palabra que os ha permitido hablar en el Odeón a un público snob, bien ajeno a las preocupaciones caras a nuestro espíritu. Los habéis domado, al menos momentáneamente. Les habéis inspirado, aunque sea por un instante, sentimientos más altos que los que tienen todos los días, y es posible que en algunas cabezas haya penetrado un poco de luz». Más adelante insiste: «Y ahora, ciudadano Jaurés, cualquiera que sea el poder de vuestra palabra, no os hagáis muchas ilusiones sobre la huella que haya podido dejar en la mente de la clase gobernante de este país».

También es interesante conocer las impresiones recogidas por Jaurés. Antes de partir no pudo escaparse del reportaje con la consabida pregunta: «¿Qué piensa usted de nuestro país?». Jaurés repuso con cortés ironía: «Mi breve estada en la capital no me permite emitir

un juicio sobre el país. Me han abrumado con invitaciones, cumplidos y flores y me han privado de mi libertad de acción. Detesto esas suertes de exhibiciones humanas, tengo horror a la etiqueta. Recordaré siempre la admirable fuerza de voluntad del proletariado argentino, que con constancia y perseverancia realiza el programa socialista». Sólo entre sus compañeros socialistas se había sentido cómodo.

La incomprensión del esnobismo burgués no nos ha de alarmar. Pero aun entre socialistas hubo dudas y zozobras. No todos podían coordinar de inmediato el respeto por la tradición con la renovación doctrinaria del socialismo. ¿Qué extraño, si en su propio país el compañero Guesde no lo entendía a Jaurés? Fué necesario recogerlos consternados ante el desenlace trágico, fué preciso que el tiempo lo distanciara de nosotros para percibir por fin la grandeza histórica del hombre. Los grandes hechos que sobrevinieron después de su muerte han justificado la oportunidad y la previsión genial de su obra. Este homenaje (1) ha venido en buena hora para atestiguar que el viaje a los antípodas no fué estéril, que no hemos sido indignos de escuchar la palabra de Jaurés. Pero todo socialista sabe que el verdadero homenaje consiste en amar su enseñanza e imitar su ejemplo.

1932.

(1) El presente trabajo fué leído en el acto organizado por el Partido Socialista en homenaje a la memoria de Jaurés.

HEGEL Y MARX

I

La filosofía occidental después del renacimiento. -- Ocaso de la escolástica. -- El método (Bacon y Descartes). -- Desarrollo de las ciencias físico-matemáticas.

La filosofía es un fenómeno histórico que acompaña desde hace siglos el movimiento cultural de la humanidad. Intenta expresar las ideas más generales, más universales que, en cierto momento histórico, interpretan el estado cultural de los pueblos; por eso está sometida a constantes cambios y transmutaciones a medida que evoluciona la cultura. Ya se observe la historia en su aspecto económico, político, religioso, etcétera, la filosofía interviene para darnos la interpretación razonada de los distintos acontecimientos; en este sentido es un aspecto del devenir histórico. Cada etapa de la humanidad tiene una expresión filosófica que la caracteriza; la filosofía desempeña la tarea que cada momento histórico le asigna. De aquí, también, que nadie inicia ni renueva con absoluta originalidad el pensamiento humano. Para facilitar nuestra exposición podemos esquematizar así la evolución filosófica.

Filosofía griega: 600 a. J. C. a 400 d. J. C.

Edad Media: 400 a 1400 (Mitología religiosa).

Renacimiento: 1400 a 1600, en que se extingue con Giordano Bruno.

Estas etapas no están aisladas, sino vinculadas estrechamente, en continuidad perfecta, ofreciéndonos períodos característicos. Si quisiéramos dar una interpretación gráfica a esa evolución tendríamos una curva; al principio ascendente o de nacimiento de las ideas, después una horizontal que marcaría el desarrollo de esas ideas hasta llegar a su máxima madurez; luego, vendría la parte descendente que correspondería a la decadencia de las mismas, señalada por una nueva curva; pero, cuando la curva llega a su máximo nace la contraria. Toda orientación filosófica engendra su contraria cuando ha llegado a su apogeo.

El renacimiento fué sublevación o rebelión contra la escolástica de la Edad Media. La escolástica, basada en el principio de autoridad, no discutía la verdad; ésta le estaba revelada y existía en la formulación dogmática de la Iglesia. Tan sólo intentaba buscar un fundamento racional. El Renacimiento quiere desprenderse de la censura dogmática y pone frente a frente las dos verdades: la verdad dogmática frente a la que la experimentación o el razonamiento científico

ha puesto en evidencia. En vez del principio de autoridad el Renacimiento proclamó el principio del libre pensamiento: la razón humana debe examinar con sus fuerzas, con sus recursos, libremente, los problemas. Proclamado el derecho del libre examen se hace una revisión de las ideas y conocimientos heredados. La Iglesia lo prohíbe, apela a la Inquisición, pero no puede impedir el proceso interno de descomposición y decadencia que por sí sola realiza la escolástica. Un conjunto de grandes sucesos vigoriza el nuevo pensamiento: el descubrimiento de América, la invención de la imprenta y de la pólvora, la formación de centros urbanos importantes en Italia (Florencia y Venecia), donde puede desarrollarse una cultura laica y expandirse la literatura que, prescindiendo del latín, se difunde en idiomas vulgares. No es la filosofía lo más importante; le superan el arte, las ciencias naturales, la exploración de regiones desconocidas, el acrecentamiento del conocer empírico. Pero, a pesar de que no hay una filosofía predominante, el movimiento filosófico es intenso, tiene personalidades representativas y desarrollo continuado, con rasgos muy propios.

La Divina Comedia, que es un reflejo de la filosofía escolástica, escrita en lengua vulgar, escandaliza a la Iglesia. Giordano Bruno con sus publicaciones exterioriza los caracteres del Renacimiento, pero más poeta que filósofo, su obra no tiene trascendencia.

¿Dónde podía desarrollarse el interés por la filosofía en las clases seglares? Sólo en centros urbanos de vida próspera, con una clase social independizada del trabajo manual y con el interés de elevar material y espiritualmente su cultura. Así vemos que el punto de partida de este suceso está en las recordadas ciudades italianas.

Los movimientos filosóficos no son casuales. Obedecen a una ley intrínseca del proceso histórico. Al terminar el Renacimiento e iniciarse un nuevo rumbo en el pensamiento filosófico, sus dirigentes antes de buscar la verdad filosófica se preocupan por el camino que ha de conducir a ella: el método (Descartes y Bacon). Es lo que caracteriza a la filosofía moderna. Descartes supone que la única manera de encontrar la verdad filosófica es libertar el espíritu de todo prejuicio; el hombre debe colocarse en la situación que no sabe absolutamente nada, que duda de todo, hasta de la existencia del mundo que le rodea y de sí mismo, de todas las enseñanzas y se pregunta dónde hay un punto de apoyo seguro, una verdad firme para deducir de ella, racionalmente, todas las consecuencias. En cambio, Bacon, refractario a las matemáticas, dice que la verdad reside en el hecho evidente que nos presentan los sentidos; hay que observar, reunir observaciones, sistematizarlas y basar las conclusiones sobre lo que nos enseña la experiencia. Su orientación filosófica es empirista; la de Descartes, racionalista.

Además de estas dos orientaciones se destaca otra de importancia: el desarrollo de las ciencias físico-matemáticas. La separación entre filosofía y ciencia no se había hecho todavía. Si bien la filosofía se había emancipado de la teología, comprendía a la ciencia. La separación se produce lentamente por el movimiento científico iniciado en el siglo XVII. Copérnico, con su teoría del sistema solar, transforma la concepción geocéntrica en antropocéntrica, lo que trae una revolución filosófica y científica. Galileo da los fundamentos de las ciencias físico-matemáticas. Investiga los hechos físicos y naturales para someterlos a la ley matemática; ésta da al conocimiento empírico el carácter de científico. La escolástica queda relegada en las universidades, mientras que el pensamiento libre se dirige por las tres vías indicadas.

En este movimiento filosófico tiene importancia extraordinaria Descartes, porque descubre la única posición filosófica que no habían hallado los griegos. Entre éstos hubo una cantidad enorme de escuelas materialistas, espiritualistas, realistas, metafísicas, anti-metafísicas, que nunca buscaron la verdad en la intimidad misma del hombre. El espíritu griego se proyectaba en el cosmos y su «Conócete a ti mismo» (Sócrates) fué considerado más bien con propósitos éticos que como eje del conocimiento. Pero cuando Descartes busca un conocimiento necesariamente indubitable dice: pienso, luego existo. Si no hay de cierto más que el pensamiento, todo cuanto existe, no es más que un fenómeno que se desarrolla en mí mismo. El idealismo identifica el pensamiento con el ser. Para Descartes en el pensamiento está la realidad.

II

La filosofía moderna. -- Racionalismo y Empirismo. -- Evolución del pensamiento en los siglos XVII y XVIII.

Tenemos en la filosofía moderna tres escuelas:

Racionalismo: Descartes, Spinoza, Leibniz.

Empirismo: Bacon, Hobbes, Locke.

Ciencias físicomatemáticas: Galileo y Newton.

Dentro de cada una de éstas hay distintas tendencias. Descartes es dualista; afirma la existencia de dos sustancias: la pensante y la pensada. Es el viejo dualismo de cuerpo y espíritu. Para Spinoza hay una sustancia: Dios, con dos atributos: cuerpo y espíritu; es monista. Para Leibniz la realidad se resuelve en un número infinito de mónadas, independientes unas de las otras, que varían constantemente de posición; es pluralista.

De las tres corrientes la investigación científica es la más perfecta y no se interrumpe, mientras que el racionalismo y el empirismo, como concepciones filosóficas, han llegado a su término final. La ciencia

cuando sistematiza se deja influenciar por estas corrientes filosóficas y éstas, a su vez, por aquélla. Por otra parte, el dogma religioso habla mediante la teología una filosofía allí donde flaquea la fe. Su más alto representante es la Compañía de Jesús, que logra imponerse en todos los pueblos del mediodía de Europa, que se habían conservado católicos después de la Reforma, pero no se impone con igual fuerza en los pueblos cismáticos, separados de la Iglesia católica.

El desarrollo de la filosofía es de continua lucha dentro de las escuelas y con el adversario. Recordemos, a propósito, esta frase de Stalin: «En cada instante muere alguna cosa, pero lo que muere no quiere morir; lucha por su existencia, defiende su causa aunque esté perdida, se resiste y forcejea. A cada instante nace algo, se agita, grita, patalea y defiende su derecho a la existencia». Esto pasa en la filosofía contemporánea. Las nuevas escuelas nacen, se imponen a fuerza de combate. En la filosofía escolástica lo que ha de morir se resiste.

En todas las épocas hay espíritus poco inclinados a dejarse vencer, a incorporarse a un sistema, son los escépticos. Fuertes, porque espían las flaquezas, señalan las contradicciones, que nunca faltan, los problemas que no se han resuelto pero si bien son eficaces, como críticos no ocupan sino una posición negativa. Sus principales representantes son Montaigne y Pascal. El último es admirable, matemático y físico como Descartes, señala que las matemáticas no dan sino una verdad formal mientras que la filosofía una verdad de hecho. Los escépticos no llegan a una conclusión, pero como el hombre no puede vivir sin creer en algo, entonces, tiene que resolver de alguna manera el problema. Así es como Pascal se entrega a la fe religiosa, a la fe simple y llana, sin pretender darle fundamento racional; la fe y el escepticismo se encuentran. (*Cartas provinciales*).

La vida intelectual del siglo XVII no se reduce a la creación de estas corrientes filosóficas, religiosas y científicas, sino que a su alrededor está un gran movimiento literario y estético y, más allá, las luchas políticas: los conflictos religiosos en Francia, la sublevación de los Países Bajos contra España, la guerra de los treinta años en Alemania, la lucha de los Estuardos, la revolución inglesa, es decir, una serie de hechos que conmueven a la humanidad y que se reflejan en la especulación filosófica.

Dentro del empirismo, Hobbes está al servicio de los Estuardos y Locke al del parlamento (*El Leviatán* y *El tratado del gobierno civil*). La situación económica feudal empieza a cambiarse por una economía capitalista. Por debajo de esta atmósfera intelectual está la masa sobre la que surgen estos hombres que tienen su significación, en el sentido de que han logrado expresar lo que el pensamiento común de aquélla anhelaba.

Nosotros estudiamos las fases de la economía, la política, la

religión, pero, en realidad, todo constituye una unidad en la historia de la civilización. Muchos han tratado de indagar si todo este proceso vivo, de interdependencia, está regido por una ley. Comprenderlo en todas sus proyecciones y descubrir cuál es la norma que lo rige es la aspiración del pensamiento de Hegel. A su vez, respecto del proceso psíquico y material de la evolución social, el intento está a cargo de Marx. De ahí el lazo íntimo que une la empresa de Hegel con la de Marx. Los dos se proponen lo mismo: tomar la complejidad del proceso histórico y explicarlo en su unidad.

En el siglo XVII termina el racionalismo con Leibniz y el empirismo con Locke. El racionalismo es más bien la filosofía del continente europeo, mientras que el empirismo tiene su fuerza en Inglaterra. Y es lógico, en un pueblo como el francés, con una mentalidad estructurada para las matemáticas, tiene que predominar el racionalismo. En Inglaterra, en cambio, el interés práctico. Por su carácter metafísico la filosofía racionalista sirve con frecuencia para apoyar la escolástica. Se establece, así, una especie de complicidad entre la tendencia metafísica racionalista y la tendencia religiosa; las tendencias del pasado vuelven a encontrar un cierto apoyo. Varios hechos motivan que algunos grandes espíritus franceses se trasladen a Inglaterra, unos con la intención de estudiar las instituciones políticas del pueblo inglés y el desarrollo intelectual. Fueron ellos, Montesquieu y Voltaire, que, a su vuelta, inician una gran obra en Francia. Sobre la base del empirismo inglés, encontramos formado un núcleo intelectual que no crea un nuevo sistema filosófico, sino que asimila las ideas empiristas inglesas y les da ciertos caracteres propios de la mentalidad francesa, racionalizándolas más, exponiéndolas con gran claridad y empleándolas como arma de combate. Esa fué la obra de Voltaire que no pretendió tener otra filosofía que la de Locke; despoja a ésta de sus elementos metafísicos y la convierte en una teoría humana.

Rousseau inicia un movimiento nuevo. Está vinculado a la filosofía de la época pero no está ciegamente sometido al empirismo inglés. Existe en él la política tradicional contra la sistematización filosófica, pero mantiene una actitud religiosa, aunque es capaz de separarla de las normas externas en que habitualmente se manifiesta. Veamos la actitud de Voltaire y de Rousseau ante Dios: Voltaire dice que si Dios no existiera convendría inventarlo para que hubiera algo que inspirase temor. Rousseau cree, efectivamente, en Dios. En *La profesión de fe del vicario saboyano*, capítulo de su obra *Emilio*, desarrolla un plan de educación en el cual no habla al niño de Dios para nada, pero cuando llega a cierta edad el vicario lo toma, una noche clara, y, presentándole el cielo en su inmensidad y hermosura, le hace nacer la idea de Dios. El secreto de esta posición está en que Rousseau fué pre-romántico, es un precursor del romanticismo que va a sobrevenir cuando el iluminismo termine, cuando se trate de hacer valer las

aptitudes instintivas y sentimentales del hombre, que es lo que caracteriza al romanticismo.

Antes de terminar con el siglo XVIII tenemos que señalar dos acontecimientos. Hay un pensador que dice: debemos examinar el entendimiento humano, para ver si es capaz de constatar la verdad metafísica. Es Kant, quien viene a resumir las tres corrientes filosóficas del empirismo, racionalismo y escepticismo. Es el último representante de la filosofía pasada e iniciador de una época nueva. Toma de los sistemas que le han precedido algo de cada uno de ellos, pero no en el sentido ecléctico, sino en el de rehacer, de volver a pensar todo de nuevo.

El otro acontecimiento es la Revolución Francesa.

III

El Iluminismo. -- Escepticismo y Criticismo. -- Hume, Kant y la Revolución Francesa.

En clases anteriores hemos trazado un cuadro esquemático de la evolución ideológica en los siglos XVII-XVIII; presentamos las distintas tendencias en que se desenvuelve este movimiento; citamos el racionalismo, que trata de encontrar la verdad exclusivamente por la razón; el empirismo, que se apoya en los datos de los sentidos; la ciencia, expresada en fórmulas matemáticas. El racionalismo se agota con sus tres grandes representantes: Descartes, Spinoza y Leibniz; el empirismo invade el continente y es difundido por el gran movimiento francés del iluminismo.

El iluminismo francés está impregnado de escepticismo; cree en la razón, en la investigación científica, pero en cuanto a ciertas verdades empieza a dudar. El escepticismo se hace presente con un gran representante, el último de la escuela inglesa, quien hace una crítica despiadada de todas las conclusiones filosóficas y acaba por llegar a la conclusión de que no es posible alcanzar la verdad absoluta. Hume pone en duda no sólo la posibilidad de resolver los grandes problemas de la filosofía, sino que duda de las conclusiones a que puede llegar la ciencia misma. Sus razones consisten en el análisis de dos conceptos: sustancia y causa, de los cuales se vale tanto la especulación filosófica como la ciencia. La ciencia al examinar los hechos los refiere forzosamente a un agente productor; por ejemplo, si decimos que ese agente es la materia, ésta constituiría la sustancia última. Hume trata de demostrar y, a mi juicio, demuestra, que ese concepto de sustancia es una simple abstracción que no tiene apoyo en ningún dato. La ciencia al construir su sistema tiene que operar con el concepto de causa: un hecho supone un antecedente y éste constituye la causa. Hume sostiene que este con-

cepto de causa deriva de un hábito nuestro de enlazar un hecho con otro anterior, pero ignoramos lo que es la causa en sí. Prescindiendo del ataque de Hume a la ciencia, examinemos su crítica a la metafísica. Pero antes conviene explicar qué entendemos por metafísica.

* * *

Toda especulación filosófica busca tener una verdad metafísica. Si miramos en torno nuestro este universo, este conjunto de cosas que nos rodea, que se limitan en el espacio y se desenvuelven en el tiempo, decimos que universo es aquello que concebimos en el espacio y en el tiempo. Tratamos de explicar este hecho y cómo se verifican las cosas, cómo están enlazadas entre sí, cómo nos afectan a nosotros y qué actitud debemos adoptar frente al universo. Entonces, es natural que se presente esta cuestión en la reflexión del hombre: qué es el espacio y qué es el tiempo. Son dos hechos sobre los cuales no hay discusión posible: el espacio es algo real que está fuera de nuestra conciencia y que se dilata al infinito. Hagamos un esfuerzo para limitar el espacio y donde quiera que lo limitemos tendremos que admitir un espacio más. El espacio, que suponemos una realidad, es infinito. Con el tiempo pasa algo semejante; podemos imaginarlo sin límite alguno hacia lo venidero, pero cuando dirigimos la mirada hacia atrás tenemos que preguntarnos cuándo empezó o si no ha empezado nunca. Con estos dos hechos de espacio y tiempo estamos en presencia de enigmas pavorosos. La realidad que captamos por nuestros sentidos está encerrada en esos dos problemas. Cuando preguntamos qué son, la respuesta más genial la da San Agustín, quien decía: «¿Qué es el tiempo? Lo sé perfectamente mientras no me lo preguntan, lo ignoro en absoluto cuando me lo preguntan». Es decir, que todos sabemos qué es el espacio y el tiempo y nos desenvolvemos en ellos, pero si preguntamos qué son espacio y tiempo nos damos cuenta que estamos ante algo indescifrable. En presencia del espacio y del tiempo nos invade la idea de infinito.

Ahora, prescindamos del problema y conformémonos con examinar lo que está dentro del espacio y del tiempo. Lo que contiene el espacio y el tiempo, las cosas, está vinculado al concepto de causalidad: todo lo que existe tiene una causa, ésta otra anterior y así sucesivamente. Elaboramos unas causas detrás de otras sin saber dónde vamos a llegar. Así estamos obligados a admitir una causa primera, pero esto es algo arbitrario, porque la causa primera, a su vez, ¿por qué no ha de tener otra causa anterior? Tropezamos nuevamente con el infinito.

En síntesis, que la explicación por nuestros medios de conocimiento, los sentidos y la razón, de este universo tempo-espacial, es insuficiente; con el dato directo, la explicación termina, pero las preguntas todavía

continúan: ¿qué hay más allá? Si para explicar el conjunto de hechos que llamamos la realidad tempo-espacial, lo que esta realidad de tiempo y espacio son, nosotros imaginamos algo que está más allá, que no se presenta a nuestros sentidos y que nuestra razón y fantasía puede concebir o imaginar, entonces, observamos que nos hemos salido de este mundo, que es el mundo físico, y que estamos en el mundo metafísico. La metafísica es, por consiguiente, la tentativa de tener un conocimiento de algo que supere el dominio de la experiencia, el dominio de la naturaleza. Y como los límites de la experiencia y de la naturaleza son el tiempo y el espacio, la metafísica es algo que supera a estos dos conceptos.

¿Existe la posibilidad de este conocimiento? La humanidad no ha dudado, porque desde los tiempos remotos siempre ha construído afirmaciones que van más allá de lo que la experiencia ofrece, ha franqueado los límites de ésta y ha inventado, además de este mundo, un trasmundo, en el cual ha colocado todo lo que le ha parecido necesario para poder explicar este mundo. ¿Existe ese trasmundo, y si existe, podemos penetrar en él y comprenderlo? La filosofía moderna ha continuado la vieja tradición y ha intentado siempre encontrar verdades que superan la experiencia. La ciencia también lo hace. No es posible la sistematización científica sin superar la experiencia. Ninguna ciencia, en su estado actual, puede prescindir de incluir elementos hipotéticos. En la física y en la química, por ejemplo, se opera continuamente con factores y con elementos que no son dados en la experiencia sino que nosotros imaginamos. Un ejemplo conocido y notable es el de la luz: recibimos la luz del día de un astro que está a una distancia inconmensurable; la luz recorre, según la enseñanza de la física, 300.000 kilómetros en un segundo y, a pesar de eso, necesita ocho minutos para llegar hasta la tierra; ocho minutos son 480 segundos y en cada uno de ellos la luz ha recorrido 300.000 kilómetros. Enseña la física que aceptemos el hecho, pero ¿cómo viene y qué es la luz? La física dice ondulaciones y vibraciones, pero para que haya ondulación es necesario que haya un medio que vibre, entonces, se supone un medio que llene el espacio entre los astros y las moléculas y dice: llamemos a ese medio éter. Recién tiene la física todos los elementos para explicarnos el fenómeno de la luz. Pero al analizar la ciencia esta hipótesis, al hacer los experimentos para hacer sus comprobaciones llega, por una parte, a conclusiones absurdas: el éter es una sustancia infinitamente tenue que penetra hasta en los interespacios que hay entre átomo y átomo; y, por otra parte, para que pueda vibrar en la forma que lo hace necesita ser una sustancia del mismo temple que el acero. Se llega por ahí a conclusiones contradictorias y los experimentos hechos, con mucha sagacidad, para demostrar la existencia del éter han fracasado. En definitiva, la ciencia está llena de hipótesis, que valen mientras la experiencia no las contradiga.

La hipótesis de los átomos una vez que resultó insuficiente ha sido reemplazada por la de los electrones. La ciencia emplea las hipótesis cuando son fecundas y las abandona cuando resultan insuficientes.

La metafísica no puede hacer lo que hace la ciencia. Esta supone que sus hipótesis son susceptibles de ser comprobadas, pero como la metafísica explica algo que está fuera de la realidad tempo-espacial, ¿cómo lo va a comprobar y quién lo va a desmentir? Se encuentra la metafísica en situación distinta a la de la ciencia. Las creaciones metafísicas se llaman hipóstasis y no hipótesis. Las dos son creaciones de nuestra mente con una particularidad que las diferencia. El hombre de ciencia que es consciente de lo que hace las supone y dice: por ahora nos valemos de esta suposición, pero no pretende darle a sus hipótesis una realidad definitiva y deja a la experiencia para que las compruebe. La metafísica hace hipóstasis y les atribuye el ser. Si bien nuestra imaginación puede inventar, dentro de los límites psicológicos, algunas hipótesis, no hay derecho en atribuirles realidad efectiva a ellas, pero, entonces, es que no habría metafísica posible. Imagínense un filósofo que llega a la conclusión que este encadenamiento de causas tiene una causa primera; que el orden universal necesita una razón que lo haya establecido; que el destino humano ha de tener una norma final, en fin, que todas esas conclusiones postulan un ser absoluto que está por encima de lo que conocemos empíricamente. El raciocinio nos lleva a una causa universal, por ejemplo, a Dios; la concepción de Dios no nos autoriza a decir que existe, eso se lo agregamos. Una cosa es imaginar un ser fantástico y otra afirmar que existe. El escepticismo duda de las creaciones metafísicas, dice que, quizá las cosas no sean así; que, probablemente, lo único que sabemos es lo que vemos y palpamos. Los metafísicos le responden que este mundo que se ve y se palpa no tiene razón de ser en sí mismo; es un mundo en el cual un hecho depende de otro; todo es relativo. ¿Y, cómo vamos a concebir que sólo existan las relaciones recíprocas y no exista algo real, en absoluto, por sí mismo? La metafísica es el conocimiento de lo absoluto, la ciencia, el conocimiento de lo relativo.

* * *

Kant, en su *Crítica de la razón pura*, se plantea el problema de cómo es posible la metafísica como ciencia. Todo el movimiento ideológico de los siglos XVII y XVIII concluye en Kant; toda la obra del racionalismo, del empirismo y de las ciencias exactas se somete a crítica en Kant para resolver este problema fundamental: hasta dónde llega nuestra capacidad cognoscitiva. ¿Puede la metafísica darnos conocimientos científicos, o tiene razón el escepticismo de Hume al sostener que no podemos conocer nada, que hasta la verdad científica es una ilusión? Es tan fundamental, en la historia de la filosofía, la *Crítica*

de la razón pura, que con ella podemos separar netamente dos grandes épocas: la prekantiana y la post-kantiana. Lo mismo sucedió en la filosofía antigua griega con Sócrates; la filosofía anterior fué pre-socrática, la posterior, post-socrática. Ningún filósofo puede pasar por alto las objeciones que opuso Kant al conocimiento metafísico. La conclusión de Kant fué negativa en el sentido de que no es posible la metafísica como ciencia, es decir, como un conjunto de conocimientos fundados, transmisibles y demostrables; podemos hacer metafísica sólo como impulso sentimental, como construcción más o menos fantástica, pero nunca como ciencia.

Pero aún queda otro problema: la verdad científica. ¿Qué valor tiene? Aunque no desarrollemos en toda la extensión la respuesta de Kant, veamos ligeramente qué nos dice: la verdad científica es una verdad necesaria, pero sólo válida para el mundo que conocemos, para la representación que tenemos de ese mundo, de manera que no es una verdad absoluta. Los fenómenos que afectan al hombre son formulados por éste en las verdades científicas. Al mirar en nuestro alrededor vemos una porción de objetos, personas, etcétera, y todo es conocido en la forma que se representa en nuestra mente. Lo que conocemos de esta copa no es sino la imagen que cada uno se forma y que suponemos corresponde al objeto copa. ¿Qué relación hay entre la copa y la imagen? ¿Hasta qué punto la imagen coincide con la copa? Lo que ha llegado hasta mí de la copa es la luz que hiere la retina de mis ojos, pasa por el nervio óptico y de aquí hasta los centros ópticos del cerebro, a través de una cantidad de millones de células. La impresión física primitiva se ha transformado en un movimiento orgánico fisiológico, el cual, a su vez, se transforma en un fenómeno psíquico: la imagen. Después de este largo trayecto podemos afirmar, con seguridad, que los datos que nos llegan del exterior han sufrido algún cambio; y al lado de esa dificultad hay, todavía, dos grandes problemas: espacio y tiempo. Kant resuelve la cuestión afirmando que no tenemos un mundo externo sino un reflejo aparente; que conocemos el mundo como nos lo representamos, pero no como es en sí; sólo conocemos las cosas a través de nuestros medios de conocimiento.

Kant afirma que la metafísica ha estado persiguiendo algo imposible. Niega también a la metafísica la posibilidad de demostrar la existencia de Dios. Analiza a este respecto todas las pruebas que se han imaginado y demuestra que todas son sofismas. No es su posición la de Hume que concluía que nuestra razón no puede darnos ningún conocimiento; él sostiene que la razón es un instrumento poderoso mientras se apoye en los datos de la experiencia.

Vinculamos la Revolución Francesa con la filosofía kantiana, porque aquélla se elabora con las ideas de la filosofía moderna y, a pesar de que es un acontecimiento de trascendencia universal, resulta pobre en ideas nuevas y originales. La Revolución Francesa se limita a realizar las ideas ya elaboradas. Por ejemplo, la doctrina de la división de los poderes Montesquieu la toma de la historia inglesa; la igualdad de los hombres ante la ley, es un concepto elaborado por la filosofía racionalista y empirista anterior; la supresión de los privilegios de la Iglesia y de los feudales es obra de Voltaire que, en trabajos preliminares a la Revolución, había discutido esas instituciones. La Revolución está en relación con la filosofía, como la técnica lo está con la ciencia. Cuando la ciencia descubre un hecho, la técnica se apodera de él y le encuentra aplicaciones prácticas de importancia. Por otra parte, los franceses conocían el movimiento emancipador de las colonias norteamericanas y muchos habían intervenido en la guerra de éstas contra Inglaterra.

Es importante señalar el hecho de que, ideológicamente, la Revolución Francesa no crea nada, porque ello nos permitirá asignar el valor de la especulación filosófica, evitando que se la suponga un simple deporte o juego de palabras. Se entiende siempre que se trate de filosofía viva, porque hay ciertas especulaciones filosóficas que están al margen de la realidad y de la vida, son, sobre todo, la filosofía de la cátedra, la de la técnica filosófica que se apodera de los términos adecuados y hace construcciones lógicas o alógicas y cree resolver los grandes problemas. Esta filosofía es como la obra de la araña que se envuelve en su propia urdimbre y se aísla separándose del mundo real. La filosofía moderna es una fuerza real que trabaja sobre la vida durante dos siglos y elabora ideas destinadas a realizarse efectivamente en el momento oportuno, que se presenta con la Revolución Francesa.

A alguien, probablemente, se le ocurrirán objeciones como éstas: si la Revolución Francesa fué de carácter burgués, entonces, fueron los intereses económicos los que la impulsaron, fué el tercer estado que, sintiéndose cohibido despóticamente por la Iglesia, la nobleza y el absolutismo de los reyes se levanta en defensa de sus propios intereses económicos. Es exacto todo esto. La Revolución fué de la burguería que había crecido y tenía en el Estado una importancia que se le negaba. ¿Hay, entonces, una contradicción con lo afirmado anteriormente? ¿Cuál es la tesis verdadera?

* * *

El objeto de estas clases es explicar, precisamente, la relación y la diferencia que hay entre Hegel y Marx. Frente a un proceso como el descripto, de la Revolución, Hegel diría que es el movimiento de las ideas que ha hecho crisis; Marx, que es el choque de las fuerzas

económicas que ha movido a las masas. Son los dos aspectos del fenómeno histórico: el hecho ideal y el hecho material. Nosotros vamos a examinar si es posible conciliarlos, si es posible una síntesis de ambos.

I V

La reacción romántica. -- Resurgimiento de tendencias religiosas y metafísicas. -- La filosofía post-kantiana.

El gran movimiento que se inicia después del Renacimiento ha terminado con Kant, que hace la crítica del empirismo y del racionalismo y llega a la conclusión de que no es posible tener conocimientos, abandonando la base firme de la experiencia. La filosofía moderna se elabora por hombres laicos, independientes de la influencia clerical y fuera de las instituciones oficiales. Descartes, Leibniz y Spinoza nunca ocuparon cátedras oficiales, lo mismo que Bacon, Hobbes, Locke, Kepler, Newton y Galileo. También vivían reñidos con las posiciones oficiales los representantes de la Enciclopedia: Voltaire, Diderot, etcétera.

La tendencia filosófica opuesta a la escolástica y a todos los intereses que se ligan a ella estalla en la Revolución Francesa. La masa burguesa se levanta contra la nobleza y el clero y trata de sustituirlas por sus ideas e intereses. Si bien la Revolución Francesa tuvo hombres de acción y de sacrificio, no tuvo pensadores.

Recordemos lo que dije en la clase inicial: las orientaciones filosóficas tienen un ritmo cuyo apogeo señala el comienzo de la corriente opositora. Cuando la ideología moderna realiza sus últimos postulados se inicia la reacción; es la nobleza y el clero que tratan de recuperar su antigua posición, pero para esto necesitan un espíritu nuevo, una ideología renovada; que se concreta en el movimiento intelectualista de fines del siglo XVIII, caracterizado por la pretensión de regularizar todas las acciones humanas con la razón. El final de esta reacción está marcado gráficamente en uno de los días turbulentos de la Revolución, cuando en las calles de París se pasea a una ramera y se la pone en un altar como símbolo de la razón. Las grandes ideas que habían animado el movimiento filosófico del racionalismo y del intelectualismo, habían llegado a la plebe, la cual les daba esta expresión: la razón desnuda representada por una mujer perdida como el símbolo más alto.

La reacción se inicia dentro del mismo acontecimiento revolucionario de Francia. Es Robespierre quien despierta nuevamente la idea de la existencia del ser supremo; decreta y registra su creación oficialmente. El movimiento intelectualista se había insinuado antes de la Revolución. Ahora, claro que no debemos confundir a Voltaire con

Rousseau; el primero es anti-intelectualista; el segundo, romántico. Los espíritus de la época van hacia el último reclamando por los sentimientos innatos que surgen vigorosos de las almas. Un siglo antes, Pascal había dicho que el corazón tiene sus razones que la razón no conoce; rechazan el análisis puramente racional para apelar a los impulsos espontáneos del espíritu. Las razones del corazón habíalas desconocido el intelectualismo.

Se inicia el movimiento del romanticismo, que abarca uno de los grandes períodos históricos del pensamiento durante la primera mitad del siglo XIX. Surge desde antes de la Revolución Francesa, principalmente en el campo literario. El período que podríamos llamar preromántico se caracteriza por la aparición de tres obras: la primera, 20 a 25 años de la Revolución Francesa, en Inglaterra, titulada *Los cantos de Ossian*; en Francia, *La nueva Eloísa*, de Rousseau; y en Alemania Goethe con los *Sufrimientos del joven Werther*. Las tres son obras que tienen repercusión mundial y apartan a los espíritus del análisis racionalista. Pasado el cataclismo de la Revolución los ánimos se serenán, se vuelve a reflexionar y, entonces, este movimiento que estaba latente surge a la superficie y se impone. Sale del campo puramente literario y estético, toma mayores vuelos e invade el escenario donde se cumplen todas las actividades prácticas del hombre. El romanticismo deviene así un nuevo estado de espíritu que refleja las nuevas formas políticas y económicas y que, naturalmente, impregna la filosofía de la época.

El romanticismo es una reacción contra el intelectualismo y sus consecuencias que se habían cristalizado en *La declaración de los derechos del hombre*. Esta había decretado la libertad de conciencia, la libertad religiosa, la de expresar el pensamiento, transitar, etcétera, es decir, la supresión de las trabas que se oponían a la libertad del individuo. La reacción que en el fondo, representa los intereses feudales y clericales, tiene que dirigirse contra este movimiento de liberación y quiere, pues, restablecer el principio de autoridad, el orden, reprimir los movimientos individuales aislados, volver, en una palabra, a imponer sobre las masas aquel principio. Esto se ha realizado, primero, con el imperio de Napoleón y, luego, con la restauración borbónica. Pero, ¿quién representa ideológicamente con más intensidad el principio de autoridad? La Iglesia católica que actúa en nombre de Dios. Por consiguiente, el restablecimiento de la autoridad trae aparejado el del dogmatismo religioso. Por otra parte, la filosofía que había declarado que no era posible la metafísica intenta buscar un camino por donde llegar a ella, y así es como el conocimiento metafísico se correlaciona con el conocimiento dogmático y religioso y con el principio de autoridad; éste se apoya en dogmas, en conceptos que sobrepasan la experiencia. En el primer año del siglo XVIII vemos ya los efectos de la reacción en dos hechos notables:

uno surge del movimiento de las ideas y el otro del campo político. Al primero corresponde la publicación del libro de Chateaubriand, *El genio del cristianismo*, que es una apología de dicha doctrina, tendiente a restablecer en los espíritus la fe en la verdad cristiana. Chateaubriand no hace una explicación dogmática, no trata de demostrar que el cristianismo contiene una verdad superior, no usa la razón, ape-la exclusivamente al sentimiento. Con esta obra renace de nuevo el sentimiento religioso. El segundo hecho de este comienzo de siglo lo señala el concordato que celebra Napoleón Bonaparte con la Iglesia católica por el cual se restablece el culto católico. ¿Cuáles son los motivos para que se firme el concordato y para que Francia lo vea complacida? Veamos: la Revolución había secuestrado los bienes del clero y los había vendido. La Iglesia no había querido reconocer semejante derecho de la Revolución. La gente que estaba en posesión de esos bienes, vivía en la zozobra. El concordato, al restablecer las relaciones de la Iglesia con la República, viene a garantizar esa posesión; los dueños de los bienes quedan tranquilos, pues la Iglesia ha consentido expresamente en el despojo, pero ésta se ha resarcido en el campo espiritual. Coinciden, entonces, la reacción religiosa con el otro hecho de carácter puramente económico.

¿Por qué, después que se ha demostrado que no es posible la metafísica, después que se ha escarnecido la doctrina religiosa, que la nobleza ha sido desalojada, se vuelve a estas cuestiones?

* * *

Cada uno de nosotros tiene la sensación de ser una personalidad autónoma, que constituye una unidad, un yo. Este yo, originariamente, no tiene intereses ni aspiraciones; manifiesta su voluntad dentro de su autonomía. Pero, a poco que reflexionemos, constatamos que esta autonomía, que parece surgir naturalmente de nuestro espíritu, está sumamente constreñida, que no somos dueños de realizar amplia y libremente nuestra voluntad, sino que a su alrededor obran una serie de factores, es decir, que esta sensación autonómica de independencia individual se vincula a una sensación de dependencia. Dependemos del medio inmediato en que hemos nacido; palpamos las influencias inmediatas que actúan sobre nosotros, que nos impiden desenvolvernos libremente. Y no sólo está la acción de la naturaleza y de nuestros semejantes sino que también hay acontecimientos poderosos que intervienen en la vida humana y que aparecen de manera imprevista: desgracias, enfermedades, muertes. En cualquier momento estamos sujetos a un acontecimiento completamente ajeno, que interrumpe o modifica nuestra existencia personal. Esta situación de autonomía, por una parte, y de dependencia, por la otra, originan tres problemas en el hombre: práctico, de ¿cómo desenvolvemos nuestra vida?; senti-

mental: ¿cuál es nuestra relación con estos factores extraños, con nuestros semejantes?; racional: ¿cómo explicamos la situación en que nos encontramos?

De ahí tenemos tres puntos de partida de la actividad humana: la actividad práctica, que se resuelve en decisiones según nos aconsejan la circunstancia, nuestra fuerza, saber y poder; la actitud sentimental frente a los poderes ignorados, constituye la posición religiosa; la actitud racional, que es la posición filosófica, metafísica. De manera, pues, que estas tres posiciones del espíritu humano son ingénitas, inseparables de la naturaleza humana. Pero como el hombre no es exclusivamente pragmático, ni sentimental, ni racional, las tres fases se confunden. El sentimiento de vinculación del hombre con el universo se manifiesta de distintas maneras. Históricamente su expresión se ha reflejado en los mitos religiosos que son creaciones de la cultura primitiva, y en un estado de cultura más avanzado, las grandes religiones universales. Los mitos, los dogmas, los cultos son el revestimiento externo de lo que es en sí un estado de ánimo. Cuando ocurre, como en el siglo XVIII, que se atacan las formas exteriores del sentimiento religioso, se ataca, al mismo tiempo, a dicho sentimiento. Mientras los espíritus más cultos mantienen la reacción religiosa dentro de ciertos límites, la gran masa confunde su sentimiento religioso con las formas externas, y es ahí donde la Iglesia tiene un punto de apoyo para volver a reaccionar. Y como hay un deseo de tranquilidad, de volver a la vida normal, se favorece el retorno a estas posiciones que, en realidad, estaban superadas. El movimiento romántico, en el fondo, es un movimiento regresivo.

* * *

Hemos dicho que el proceso histórico se desenvuelve en una sucesión de ritmos, de acción y contrarreacción, pero no se vaya a pensar que una reacción puede volver otra vez al punto de partida, al cual, naturalmente, quisieran retornar los reaccionarios. No se puede borrar la historia. Lo realizado en la filosofía moderna y en la Revolución Francesa no puede borrarse. La reacción trata de atenuar la acción de esos acontecimientos, de manera que no solamente realizará una nueva acción destructora, reaccionaria, sino que al crear nuevos valores incorporará a éstos, en cuanto sea viable, las conquistas realizadas. Así es cómo ni el gobierno de Napoleón, ni la restauración borbónica pueden restablecer el estado prerrevolucionario; por el contrario, recogen de la Revolución algunos resultados ante los cuales tienen que inclinarse. Indemnizarán a la nobleza por las tierras arrancadas, pero no pueden devolvérselas ni tampoco darles la situación de privilegio que tenían antes. Se incorporan nuevas ideas al proceso histórico en consonancia con los nuevos intereses políticos y económicos creados.

En filosofía, la reacción romántica se manifiesta en el esfuerzo por crear una nueva metafísica que supere la esfera de la experiencia. La reacción se presenta en los distintos pueblos de la cultura occidental. En Inglaterra, la primera reacción contra el escepticismo de Hume se localiza en Escocia. Hume había negado no sólo la posibilidad de la verdad metafísica, sino también de la científica. Un grupo de presbíteros, vinculados a la necesidad de sostener la verdad religiosa, dicen: si no sabemos nada, si no conocemos nada, si no tenemos a qué referir esta existencia, estamos en el vacío; frente a esto, que no es más que una concepción ideológica, se levanta el sentido común, que afirma que debe haber algo absoluto, eterno, un creador; el mundo no puede existir sin alguien que lo haya creado y dirija. La primera expresión reaccionaria en Francia está en la obra de Chateaubriand, *El genio del cristianismo*; luego, en *Los mártires*. También en una escuela católica que trata de fundamentar su dogmatismo en forma distinta de la vieja escolástica. Católicos como De Maistre, hacen la defensa de la religión desde el punto de vista del principio de autoridad que no puede ser otro que el pontífice romano.

Al lado de la reacción religiosa en Francia hay una reacción espiritual que revive la posibilidad de una metafísica, basada en la realidad del espíritu. Su representante es Cousin, de escasa importancia en la historia de la filosofía, el cual se limita a tomar de todos los espíritus filosóficos, pertenecientes a cualquier escuela, algunas razones para fundamentar su posición espiritualista. Trabaja Cousin no con ideas propias, sino con ideas de todas las épocas y de todas las orientaciones filosóficas. Es la posición ecléctica, que trata de conciliar las posiciones más opuestas, tratando de ver si tienen algo de común y afirmando de aquello en que coinciden que es, probablemente, la verdad.

El gran movimiento filosófico de la época romántica se produce en Alemania. El efecto de la *Crítica de la razón pura* de Kant fué enorme. La demostración clara y evidente de que la verdad metafísica no era accesible, de que nuestras facultades cognoscitivas no pueden trascender la experiencia, produjo un efecto desconcertante y estimula el esfuerzo para encontrar el camino a la verdad metafísica por nuevos rumbos. La reacción contra la filosofía de Kant y la Revolución, la ha descrito de manera satírica el poeta alemán Enrique Heine en una serie de artículos publicados en la *Revista de ambos mundos* de Francia, país donde se encontraba expatriado. En uno de ellos narra una anécdota, inventada por él, seguramente: «Un día Kant, que ya estaba viejo, dejó la pluma sobre el escritorio y dijo: «Por fin he terminado este libro.» Un viejo servidor de Kant oyó y exclamó: «Gracias a Dios». entonces, Kant respondió: «No, Gracias a Dios, no, porque en este libro, precisamente, demuestro que Dios no existe.» El mucamo con gran desesperación, contesta: «¿Entonces

qué es de nosotros si no hay Dios?» Kant, que era un alma piadosa y sensible, le dice: «Tranquilízate, ahora voy a demostrar que Dios existe.» La anécdota de Heine caracteriza gráficamente el vuelco romántico: la ofensa que recibe el sentimiento popular, al demostrar la imposibilidad de la metafísica, reclama que de alguna manera hay que satisfacer esa necesidad humana. Efectivamente, Kant, después de la *Crítica de la razón pura*, escribe la *Crítica de la razón práctica*, en la cual sostiene que, por motivos prácticos, el hombre necesita creer.

V

Idealismo y Realismo. -- Los conceptos filosóficos fundamentales; cómo se forman.

La reacción, a pesar de Kant, trata de encontrar una metafísica. El camino ha de ser el del idealismo.

El idealismo predomina en la filosofía de Hegel, por eso es necesario saber en qué consiste el movimiento metafísico hegeliano. La reacción idealista está representada por Fichte, Schelling y Hegel. No son los únicos, están también los nombres de Schopenhauer, Schleiermacher, manifestaciones muy interesantes de la reacción romántica, pero que no están en la línea que nos conduce de Kant a Hegel. Schelling es el que representa la reacción absoluta contra el intelectualismo. Se vale de la intuición que podemos llamar poética, mística, con la cual intenta captar directamente el enigma de la realidad metafísica. Es el procedimiento realmente romántico, basado en el sentimiento y no en la lógica racional. Fichte, en el fondo, es intelectualista, pero de un intelectualismo que pretende superar a Kant y volver a la metafísica. Hegel intenta expresar en forma lógica lo que Schelling ha hecho de manera romántica.

* * *

¿Qué quiere decir idealismo? Para los que se aproximan a los estudios filosóficos la posición idealista aparece como una paradoja, porque contradice nuestra posición natural de creer ingenuamente en la realidad exterior. La posición natural nuestra es considerar las cosas tal como las vemos: esta jarra, esta mesa, esta copa, nos imaginamos que son tal cual las vemos. No se nos ocurre establecer una diferencia entre la manera como vemos esos objetos y los objetos mismos. A poco que se reflexione observamos que los datos que nos dan los sentidos son contradictorios. Recordemos el ejemplo clásico del bastón que, metido en el agua, parece estar roto. De manera que tenemos que rectificar por la reflexión el dato de los sentidos. Si queremos hacer una investigación científica constatamos una contradicción con el

testimonio de nuestros sentidos: lo que vemos al microscopio cambia notablemente con respecto a la visión directa de los ojos. De manera que el cuadro del mundo ofrecido por el testimonio de los sentidos es cambiado por la ciencia. Por más que nos digan que la tierra gira no nos damos cuenta de ese movimiento; lo mismo cuando se afirma que la tierra gira alrededor del sol, ya que los sentidos nos dicen lo contrario. El cuadro natural que nos ofrece el mundo lo llamamos realismo ingenuo, vale decir, creencia en la realidad de las cosas. Este realismo, como hemos visto, se rectifica inmediatamente en la experiencia vulgar y también cuando la ciencia examina los hechos. Por eso es necesario sustituir el realismo ingenuo con un cuadro distinto. La filosofía se apodera del problema y nos muestra que la realidad no la conocemos sino como una imagen mental, de la manera como se representa en nuestra mente. Ejemplifiquemos: Tengo la imagen de este reloj, que será un reflejo del objeto. Entra la duda si esa imagen coincide, se identifica con el objeto; es muy probable que la imagen coincida, se identifique con el objeto; es muy probable que la imagen no refleje exactamente el objeto, puesto que ha pasado por todas las condiciones fisiológicas y psicológicas que transforman una impresión física en una representación mental; no sabemos qué alteraciones ha podido experimentar la noción exacta del objeto a través de los sentidos, los nervios y los centros nerviosos. El idealismo aparece, precisamente, sobre la base de la filosofía empirista. Los filósofos ingleses habían querido operar exclusivamente con los datos de la experiencia y al querer sistematizar ésta llegan a conclusiones inesperadas. Así le pasa al filósofo más representativo del empirismo inglés, Locke, quien se da cuenta que no hay en nosotros sino lo que recibimos de los sentidos, pero al ahondar la cuestión percibe que las cualidades que atribuimos a los objetos no está en ellos sino en nosotros. Si una sustancia es dulce o amarga no es porque sea en sí dulce o amarga, sino porque nos produce esa impresión; es la sensación experimentada la que atribuimos a la sustancia. Locke llega a la conclusión de que las cualidades que atribuimos a los objetos son debidas a nuestra propia organización mental; no podemos saber lo que son los objetos en sí; todas las cualidades son secundarias salvo la extensión y la impenetrabilidad, que son primarias.

Sin abandonar la posición empírica de Locke, Berkeley es el primero que, lógicamente, construye el idealismo filosófico moderno. Se pregunta, ¿de dónde sabe Locke que la extensión y la impenetrabilidad son condiciones primeras? Por la misma fuente que se captan las cualidades secundarias, constituída por los sentidos. En definitiva, agrega, las cualidades primarias son lo mismo que las secundarias; las ponemos nosotros, de manera que el objeto material sin las cualidades — primarias y secundarias — se desvanece y no queda de él sino la imagen que percibimos.

Por otro camino Kant llega al mismo resultado. Lo que conocemos

del mundo externo no es más que la representación que de él tenemos: la imagen. Trata de demostrar que el espacio y el tiempo tienen una realidad fuera de nuestra conciencia, son formas en las que vemos las cosas. Nosotros no conocemos las cosas como son, sino como se representan en nosotros. Es distinto el ser del conocer; la manera cómo conocemos no es idéntica a las cosas. Fichte da el último paso y dice que esta cosa en sí que Kant deja subsistente es un concepto vacío; no es cognoscible, ni podemos representárnoslo, ni sabemos qué significa. En realidad, no hay nada más que la representación mental que tenemos de las cosas y el ser de las cosas se reduce a esa representación mental. Con esta posición estamos ya en pleno idealismo, porque se ha suprimido el mundo independiente de la conciencia; se identifica el ser con el conocer o pensar.

Kant: Pensar no es ser.

Fichte: Pensar es igual a ser.

Sostener con la posición idealista que el mundo es una ficción, es un error, porque no sabemos qué es el mundo; este mundo pensado sigue siendo tan mundo real como el mundo ficticio del realismo ingenuo. La cuestión se reduce a saber: si este mundo es un proceso material o un proceso mental. Entonces habrá que saber qué es materia y qué es espíritu. Veamos.

Por abstracción vamos uniendo toda la multiplicidad de objetos, agrupándolos por caracteres comunes, así formamos los conceptos. Dentro de las palabras usuales las hay de especie distinta: unas significan un individuo determinado, un hecho: Pedro, Juan, Aconcagua, Río de la Plata; pero si decimos perro, caballo, árbol, estas palabras ya no significan un individuo determinado. Estas palabras no significan un hecho individual, sino que reúnen en sí una multiplicidad de hechos. Las palabras perro, hombre, comprenden a todos los perros y hombres vivos. En los conceptos hay ciertas diferencias. Así, por ejemplo, si digo árbol y me preguntan por él, señalo uno de los árboles; es decir, qué árbol en un concepto que tiene un contenido sensible. Pero podemos ir haciendo conceptos más amplios y, entonces, resulta que llegamos a conceptos en los cuales no hay contenidos sensibles. Tomamos los objetos que hay en nuestro alrededor, los clasificamos en conceptos generales y tenemos: animales, vegetales, minerales, y más adelante decimos respecto de todos que son materiales. Lo común a todos es la materia, pero ¿qué es ésta? La palabra materia quiere decir sustancia madre, de la que emergen todos los hechos que existen a nuestro alrededor. Materia es lo que está en el espacio, lo que ocupa espacio. La materia alejada de la extensión ya no es materia. De manera que materia no es más que un concepto abstracto, es el concepto de lo espacial. Pero ¿si quitamos a la materia el concepto de extensión ya no queda nada? Queda algo que no ocupa lugar en el espacio. ¿Esto es posible? ¿Podemos representarnos algo que existe y que no ocupe es-

pacio? Puedo suponer algo que no existe en el espacio, pero sí en el tiempo: la actividad psíquica nuestra, las formas mentales en que pensamos no ocupan espacio, se desenvuelven exclusivamente en el tiempo. A lo que no es material pero que tiene existencia en la experiencia, que existe en el tiempo le damos otro nombre. A lo material se ha opuesto, siempre, lo inmaterial, lo inextenso, lo espiritual.

Materia y espíritu son conceptos, abstracciones, que nosotros hemos formado. Materialistas y espiritualistas operan con conceptos abstractos. ¿Qué debemos hacer para designar a esos conceptos como realidades? Se le atribuye a cada uno el ser, hacemos una hipóstasis. Es lo que hacen materialistas e idealistas: hipostasían esos conceptos. Pero ¿quién tiene razón, los materialistas o los idealistas? Fichte, en la introducción de su obra *Teoría de la ciencia*, discute el problema. Recordemos que Fichte es el representante más conspicuo del idealismo, que ha llevado esta posición filosófica a las conclusiones más audaces, pero como es un espíritu honesto, después de discutir las razones de materialistas e idealistas, concluye que las dos posiciones son iguales. El idealista se vale de este argumento: lo único que sabemos del universo es la representación que de él tenemos. Suponer que esa representación mental corresponde a un objeto que está fuera de la conciencia es algo antinómico, porque nunca podremos llegar a tal objeto; lo que sabemos del mundo se reduce a ser pensado, sin un ser que piense el universo no existe tal universo. El realista contesta que, forzosamente, tenemos que referir el pensamiento a un objeto externo. Es un hecho evidente que pensamos el mundo externo. Si no tenemos un objeto no podemos explicar ni la acción humana ni el desenvolvimiento de la vida; sabemos que el mundo real nos es dado y que no somos dueños de modificarlo ni alterarlo porque es independiente de nosotros. Ante las dos posiciones Fichte dice que cada uno de nosotros resuelve arbitrariamente: el hombre elige la filosofía que le es adecuada; si su interés humano está en el dominio de la realidad aparente, será realista; si su interés está en los valores espirituales, en los éticos, será idealista. Fichte se decide por el idealismo. Como vemos nos encontramos ante una antinomia irreductible que presento y ofrezco a la meditación de ustedes para que intenten resolver, con esfuerzo propio, el problema.

Debemos convencernos que estos problemas son probablemente falsos, que provienen de haber planteado de manera equivocada hechos reales y efectivos. Son las eternas hipóstasis de dualismos apresurados que se construyen. No cabe duda que en el hombre se desarrollan, en cuanto cuerpo material, funciones, actividades físicas y fisiológicas. Si creemos que la actividad física es esencialmente distinta de la psíquica, entonces, lo partimos al hombre por el medio, lo constituimos en una dualidad compuesta de cuerpo y alma. Es lo que ha hecho la humanidad un tanto ingenuamente. A renglón se-

guido se presenta el problema de cómo el cuerpo obra sobre el alma y ésta sobre aquél. Es un dilema que se lo debemos a la filosofía moderna.

Descartes distingue una sustancia extensa y otra pensante, cuerpo y espíritu. ¿Cómo obran recíprocamente? Ahora, si admitimos estas dualidades no debe extrañarnos que resulte el conflicto entre lo real y lo ideal. Lo último significa que le atribuimos importancia primordial al espíritu. Lo real, que la importancia se asigna a la materia. Podemos suponer, luego, que la actividad psíquica no sea sino una consecuencia de la actividad corporal o, al revés, el cuerpo no es más que una creación de la actividad mental. Sin prejuizar, hágoles presente que esta división del hombre en cuerpo y alma o espíritu es algo arbitraria. Evidentemente, las actividades físicas y psíquicas están ligadas; discutir por qué, cuándo y cómo es inútil, ya que estamos en presencia de hechos de esa actividad. Si en nuestro análisis distinguimos actividad corpórea y actividad mental, vamos separando estas dos actividades y las referimos a una sustancia cuerpo y a otra sustancia alma; en definitiva, son dos construcciones mentales que no podemos unir. Imagínense una niña que juega con su muñeca, le arranca los brazos, y luego, llora porque no se los puede juntar. El hombre es una unidad psico-física, pero ello no autoriza a decir que se compone de dos sustancias. Es un problema falso; hemos tomado conceptos que hemos hipostasiado y con los cuales la especulación filosófica hace juegos malabares. El hecho es que tenemos una realidad y que la interpretamos como un hecho material y como un hecho mental.

V I

Hegel. -- El método dialéctico. -- Su aplicación.

El idealismo se basa en esta expresión: ser igual a pensar. Es decir, que todo lo que es, toda la realidad, se reduce al hecho de ser pensada. El realismo dice que el pensamiento no es una realidad, pero que refleja una realidad que está fuera de nuestra conciencia. El realismo no puede demostrar esa realidad. El idealismo es la posición extrema: el universo es una cinta cinematográfica que pasa por la conciencia.

Todo el sistema de Hegel se reduce al hecho de que la realidad es lo que concibe nuestra mente y fuera de ella no hay nada. Kant había mantenido cierto fondo realista, ya que afirmaba que, efectivamente, no conocemos sino lo que está en nuestra conciencia, todo lo que constituye la forma aparente, fenoménica en que conocemos el mundo; por debajo de esa forma aparente está la realidad, la «cosa en sí», que no sabemos qué es, que no podemos conocerla, puesto que de

las cosas lo único que conoceremos es la manera cómo se representan en nuestra mente. El idealismo a su vez, dice que la cosa en sí es un artificio; la realidad nuestra se reduce al pensamiento, el pensar es idéntico que el ser. Los principales representantes de esta tendencia que nos conducen a Hegel son Fichte y Schelling.

Fichte fué el primero que quiso superar a Kant. Sostuvo que, efectivamente, había una distinción entre el yo y el no yo, pero que el no yo es una simple creación del yo; el no yo no existe sino en cuanto un yo lo piensa. Esta es la posición del idealismo subjetivo: el sujeto que se piensa a sí mismo, al cual se opone un mundo que supone externo, pero que no es más que una creación de su espíritu. Fichte trata de demostrarlo lógicamente.

Schelling, que es un auténtico representante del romanticismo — sabemos que esta dirección filosófica consiste en atribuir a los factores afectivos una importancia mayor que a los intelectuales— renuncia a una demostración lógica, y cree que en una visión poética, intuitiva, podrá captar la esencia del universo. Donde mejor expresa su pensamiento es con unos versos a los cuales no da mayor importancia. Schelling describe cómo surge el hombre del seno de la naturaleza, toma conciencia de sí mismo, se encuentra asombrado frente al espectáculo del universo y se pregunta de dónde viene, qué es lo que hace aquí, qué es esta naturaleza que lo rodea, y dice:

*Del propio origen olvidado,
ante espectros se espanta,
cuando decir tendría:
Yo soy el dios que en su seno la concibe,
mi espíritu la mueve.*

Es la expresión de la posición idealista: «Yo soy el dios que en su seno la concibe»; mi espíritu es el que concibe todo este espectáculo; mi espíritu es el que lo mueve. Y continúa diciendo:

Desde el primer asomo — de oscuras energías — hasta el surgir de la primera savia — que ayunta fuerzas y los cuerpos plasma, — el primer germen, la primera flor sustenta, — hasta el rayo de la luz naciente — que estalla cual segunda creación — y con millares de fulgentes ojos — sobre el orbe irradia día y noche, — hasta el vigor fecundo del pensar — que engendra renovado al universo, — vibra un poder, una sístole, una vida, — un alternar de trabas y de impulsos (1).

Es la visión poética que intenta, en un esfuerzo casi sobrehumano, abarcar la totalidad de lo existente y ver en ello el desenvolvimiento de un solo principio que se manifiesta en el todo y en cada uno

(1) Con el título *Credo epicúreo* de Juan Hirsuto, Alejandro Korn tradujo íntegramente este poema de Schelling. Ver «Valoraciones», N^o 9, marzo de 1926, La Plata. — (Nota de la Editorial).

de los objetos particulares. Lo que Schelling quiere abarcar en una visión poética-mística, Hegel trata de demostrarlo en una forma lógica, racional.

En Hegel ya no es cuestión de volver a la posición kantiana que operaba con la lógica formal, con los principios de identidad, de contradicción y de razón suficiente, sino encontrar un nuevo método que sirviera para desarrollar de una manera lógica; no en el sentido antiguo de la palabra, sino en el sentido nuevo, racional, para llevar a nuestro espíritu la convicción de la verdad. De manera que tenemos que explicar en qué consiste este método dialéctico de Hegel, instrumento con el cual va a desenvolver una visión de la totalidad y unidad del universo.

Hegel nació en 1770 y murió en 1831. La mitad de su vida está en el siglo XVIII. Su juventud se desarrolla bajo la influencia del iluminismo de dicho siglo; su madurez, en la época romántica. Su esfuerzo consiste en darle al sentimiento romántico una orientación lógica. Examinemos primero la dialéctica, que es su método.

* * *

Supongamos que un naturalista se encuentra en presencia de múltiples formas de vida y para poner orden en este caos intenta una clasificación. Compara, observa y forma dentro de la inmensidad de seres vivos un grupo que llama vertebrados. Resulta que éstos son distintos entre sí; luego habrá que hacer nuevas clasificaciones; el vertebrado determina la formación de estas clasificaciones. Pero, ¿qué ocurre? Conforme el naturalista ha establecido este concepto —vertebrado— (no se trata nada más que de un concepto, porque vertebrado no existe, lo que existen son animales que tienen vértebras) surge el concepto contrario del invertebrado; no puede pensarse en los vertebrados sin pensar en los invertebrados. Supongamos que el naturalista partiendo de ese hecho quiere ir construyendo toda la realidad del mundo de los seres vivos hasta llegar a encontrar un último concepto. La síntesis que comprende a vertebrados e invertebrados es que ambos son animales. Ha formado así un concepto más amplio que abarca los dos grupos. Después se da cuenta que los fenómenos de la vida no son exclusivos de los animales, porque frente a éstos están los vegetales; animales y vegetales están vinculados por el concepto vida. ¿En el concepto vida termina la realidad? Animal y vegetal son organismos, son seres, orgánicos; hay hechos que no son orgánicos, son los seres inorgánicos del reino mineral. Pero estos dos grupos que abarcan una gran parte de la realidad, a la vez, ¿no podrán unirse en un concepto superior? Reflexionando tenemos que tanto los seres orgánicos como los inorgánicos son materiales; concepto común, entonces, es la materia. ¿Pero la materia, acaso, lo

comprende todo? No; hay fenómenos que no son materiales, son los psíquicos. Entonces al concepto de materia se opone el de espíritu. Tenemos otro dualismo: materia y fuerza, o, materia y espíritu. Nuevamente tendremos que pasar a un concepto superior: el de realidad. Pero, no conocemos más que la realidad que está en el tiempo y en el espacio. ¿Será ésta la única realidad que existe? Decimos que podría haber una realidad que no estuviera condicionada por el espacio y el tiempo. Entonces, frente a la realidad empírica tendríamos otra metaempírica. Sin embargo, algo tiene de común, y así construimos otro concepto que no tiene atributo alguno, que no pertenece al reino vegetal, ni animal, ni a la realidad tempo-espacial, ni a la realidad más allá del tiempo y del espacio. Este único concepto es el de ser. De los vertebrados, sucesivamente, a través de los dualismos examinados, hemos llegado a un concepto general que abarca todo lo que existe. Aparentemente, no hay oposición al concepto ser, pero si lo despojamos de lo último que tiene, la afirmación mera de ser, surge otro concepto, la nada. Nueva oposición de los conceptos: afirmativo: ser; negativo: nada. Lo que hemos examinado es un ejemplo; pero donde quiera que empecemos esta investigación encontraremos el mismo fenómeno de oposición de los conceptos contrarios, antagónicos, y la misma posibilidad de sintetizarlos en uno superior.

* * *

En la filosofía y en la especulación metafísica se opera con dualismos de otro orden; se plantean dualismos de relación entre lo concreto y lo universal; del sujeto con el objeto; de la libertad con la necesidad; es también una serie de dualismos en los cuales se observa el fenómeno ocurrido al naturalista. El método dialéctico de Hegel consiste en explotar el hecho de que la mente humana se desenvuelve entre conceptos opuestos y trata de sintetizarlos en un concepto superior. Cuando Hegel llega al concepto de ser, opone el de la nada y dice que todavía tenemos que buscar una síntesis que comprenda el ser y la nada; para él esta síntesis consiste en el devenir. Esta es la síntesis absoluta, porque el devenir es el continuo fluir de los acontecimientos que no son estables; en el mismo momento que un hecho se afirma como ser se desvanece en la nada. La línea mínima que separa el presente del pasado en que se desenvuelve todo el existir del universo, síntesis del nacer y del perecer, es el devenir. El método dialéctico consiste en afirmar una tesis y antítesis en una síntesis. Este proceso se aplica al examen lógico de nuestras operaciones mentales, al proceso de la naturaleza y al proceso de la historia. Es un método universal al cual nada se sustrae.

Veamos el primer resultado de esta manera de comprender el universo. Advierto que la idea no es absolutamente original de Hegel.

Existió en la filosofía griega, pero como una concepción estática, es decir, suponiendo el universo como algo realizado, inmutable. Hegel lo concibe en perpetuo devenir. Ejemplificando tendríamos que, para la concepción estática, según el relato bíblico Dios creó el mundo en seis días y cumplió su misión; para la concepción dinámica estaría continuamente trabajando, porque es su misión mantener la crisis perpetua del universo. El concepto de la evolución de Hegel prevaleció en el siglo XIX y persiste hasta la fecha.

Pero este proceso universal no ha de ser arbitrario, no ha de marchar al acaso, porque las cosas resulten absurdas. Este devenir debe tener una ley que lo rija. ¿Cómo encontrarla? De una manera sencilla; veamos: si podemos establecer cuál es la ley que rige nuestro pensamiento, si podemos establecer cómo se desenvuelve nuestro pensar, tendremos también la ley que rige el universo, porque pensar es ser, es decir, la realidad es idéntica al pensamiento. Una de las afirmaciones que Hegel sostiene con más energía es que lo ideal es lo real; porque lo real se reduce al proceso mental; la ley del proceso mental es la del proceso dialéctico, es el paso de la tesis a la antítesis. No hay otra realidad fuera del pensamiento. A éste lo rige el proceso dialéctico que es el proceso universal. Esto, a primera vista, parecerá sorprendente, pero sea cierta o incierta esta posición está perfectamente dentro de la lógica del idealismo: si, efectivamente, no hay otro universo ni mundo que el que pensamos, la ley del pensar tiene que ser la ley de ese mundo.

Derivada de sus tres elementos: dos conceptos opuestos y un concepto superior que los reúne, la obra de Hegel se compone de tres partes: lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. La lógica examina las condiciones de nuestro pensamiento y el método dialéctico; la filosofía de la naturaleza estudia el principio universal en su oposición; y la filosofía del espíritu en su síntesis última. ¿Cuál es el resultado de este enorme esfuerzo? Hegel basa su lógica en un razonamiento serio; en cambio, la filosofía de la naturaleza es un intento de hacer una historia natural puramente especulativa, con prescindencia de los datos empíricos, y es indudable que fracasa, porque no es posible aplicar el método dialéctico a los fenómenos de la naturaleza, sustituirlo a la investigación empírica, a la observación y a la investigación empírica, a la observación y a la sistematización que ha seguido la ciencia desde Galileo y Newton hasta nuestros días. Sólo la época romántica ha podido aceptar esta tentativa. Hegel ha tenido mayor éxito en su aplicación del método dialéctico a la historia. Para la visión hegeliana no hay diferencia entre el proceso natural y el de la historia. El principio activo del devenir es la idea que describe su trayectoria, reposando primero en sí misma, oponiéndose después en la naturaleza y liberándose en la síntesis espiritual. Lo único que sobrevive de la aplicación de su método a la naturaleza es el de considerar a ésta como un proceso, y no como algo hecho.

Ahora bien, ¿todos los hechos históricos encuadran perfectamente en el método dialéctico? Esto es discutible. Cuando contemplamos los hechos históricos en su desarrollo, nos parece percibir de una manera clara que ese proceso no es arbitrario, que tiene una ley intrínseca, que sobreviene en un orden especial, pero cuando se intenta formular ese orden, entonces la multiplicidad de los hechos históricos a veces coincide, otras se contradice. Si con el método dialéctico encontráramos la ley forzosa de la historia podríamos prever los hechos regidos por aquélla. Las leyes naturales ¿para qué nos sirven sino para prever los hechos? La concepción de Hegel es un esquema, una idea directriz que contribuye a captar la realidad histórica. Les voy a ofrecer un ejemplo del método dialéctico aplicado a la historia: después de la Revolución Francesa tenemos el triunfo, más o menos completo, del liberalismo, con alternativas como la época romántica, que fué un momento de retroceso, pero al fin del siglo XIX las tendencias liberales son la fuerza dirigente. Supongamos que el lema animador de este movimiento haya sido la fórmula revolucionaria: libertad, igualdad, fraternidad. De acuerdo al pensamiento hegeliano a esa tesis tiene que oponerse la antítesis, vale decir, que el concepto de libertad tiene que ser reemplazado por el de autoridad; el de igualdad por el de jerarquía y el de fraternidad por el de lucha de clases o por la exacerbación nacionalista. ¿Es esto, efectivamente, así? ¿Quién podrá prever que esta oposición es sólo un episodio pasajero o un movimiento histórico profundo que va a imponer a la humanidad un nuevo concepto ideal? No podemos tener seguridad de ninguna de las dos cosas. No basta la lógica del método dialéctico para convencernos de que los hechos ocurren de ese modo. Tendríamos que creer, si ello fuera cierto, en el determinismo absoluto y eliminar del proceso histórico factores importantes; creer, en definitiva, que el proceso dialéctico se desenvuelve de una manera mecánica.

La tentativa de Hegel de abarcar la totalidad y la unidad, lo universal y lo concreto, en una sola concepción, ha sido una de las más gigantescas que existen en la historia de la filosofía. Enseña algo que debemos tener presente: toda orientación espiritual engendra su contraria; aquélla se incorpora de distintas maneras a las nuevas posiciones espirituales, se verifica, en una palabra, con la terminología de Hegel, la síntesis entre la posición primitiva y la oposición subsiguiente. El mismo pensamiento hegeliano puede servir de ejemplo. Después de haber desarrollado esta teoría del devenir universal desde el punto de vista idealista, es desalojado por las corrientes del positivismo; renace más tarde y de la nueva orientación, que desaloja las posiciones románticas, surge Marx que recoge de Hegel una herencia importante para incorporarla a su propio pensamiento.

VII

Hegel; conclusiones. -- El positivismo. -- Sus aspectos étnicos y su desarrollo histórico. -- Comte y Spencer. El concepto de evolución. La ciencia y sus resultados prácticos.

Veamos ahora, el carácter realista que tiene el pensamiento de Hegel. Su característica fundamental, según hemos dicho, es que lo ideal es lo real. Este proceso ideal se realiza históricamente en los acontecimientos. Para Hegel, Dios se manifiesta en la historia humana y de la naturaleza, donde se desenvuelve la idea absoluta; lo absoluto no existe fuera de lo concreto. Trata de demostrar cuáles son los principios éticos que rigen la humanidad; no se preocupa de los que deberían regir nuestra vida, sino de aquéllos que en la historia realmente se imponen, es decir, los que imperan como una moral que se ajusta y modifica con las distintas épocas. Llega a la conclusión de que los principios éticos tienen su realización suprema en el Estado; éste tiene carácter autoritario y el individuo queda sometido, a los intereses de la colectividad, de la cual no es más que un átomo integrante.

Hegel muere en 1831 y el año anterior había tenido lugar la realización de la Revolución de junio en Francia. Dos acontecimientos importantes: la Revolución pone fin a la restauración borbónica; se inicia una nueva era con los principios liberales de la Revolución Francesa y la bandera blanca de los borbones se reemplaza por la tricolor de la Revolución, simbolismo que marca un nuevo derrotero en los espíritus. Con la muerte de Hegel viene el derrumbe inmediato de su escuela. Sus discípulos se dividen en dos bandos: izquierda y derecha; la derecha, compuesta por teólogos protestantes, intenta tomar de la filosofía hegeliana elementos que nacionalicen y justifiquen sus sistemas teológicos; la izquierda, toma de Hegel los elementos que signifiquen un derrumbe de las concepciones teológicas. No olvidemos que estamos en la época romántica y que toda metafísica romántica está ligada al problema religioso.

Una vez desaparecida la sugestión romántica la filosofía de Hegel sufre un fracaso extraordinario. A mi juicio, la construcción metafísica del proceso ideal cuya ley dialéctica poseemos, constituye una idea demasiado audaz. Hago extensible este criterio a toda tentativa metafísica que trata de superar el conocimiento de la realidad tempo-espacial. Participo de la opinión de Kant, que decía: en el fondo de las cosas hay algo que no conocemos y que tampoco conoceremos sino sólo a través de las categorías de nuestro entendimiento. Toda tentativa metafísica es infructuosa si ella pretende darnos una verdad absoluta, si pretende ser una ciencia que transmite conocimientos evidentes, porque ello sobrepasa nuestra capacidad cognoscitiva.

Aparte de estas consideraciones generales observemos que Hegel

desea aplicar su dialéctica a la naturaleza y a la historia. Respecto de la última constituye este proceso histórico tan complejo, pero no logra explicarlo todo debido a los factores tan distintos que en él intervienen. El fracaso de su método se acentúa cuando quiere aplicarlo a la naturaleza. Es muy natural, porque prescinde en la ciencia de la naturaleza de la información empírica. Creer que sólo de una manera especulativa puede llegarse al fondo de los fenómenos de la naturaleza, es algo imposible. La sistematización de los hechos naturales por la sistematización de los axiomas matemáticos había construido un conjunto de conocimientos que no era posible derribar simplemente por la especulación de tesis, síntesis y antítesis.

* * *

Podemos distinguir tres etapas en la historia de las ideas de los siglos XVIII y XIX.

Siglo XVIII. Intelectualismo, cuyo dominio llega hasta la Revolución Francesa y Kant que derrumba viejos sistemas filosóficos, toda especulación y sustenta una actitud anti-religiosa.

Principios siglo XIX. Romanticismo.

Mitad siglo XIX. Termina el romanticismo que es reemplazado por el positivismo.

El primero que emplea la palabra positivismo es Saint Simón y quien la generaliza es su discípulo Augusto Comte que escribe el *Curso de filosofía positiva*. Los discípulos de Comte consideran que el único positivismo es el de su maestro que empleó la palabra y llamó a su filosofía positiva. La palabra positivismo tiene varias acepciones, por eso hay que precaverse contra posibles errores. Hay un positivismo francés, inglés, alemán e italiano, de caracteres distintos, propios, pero con un rasgo común, una nota esencial que consiste en sostener que no es posible trascender el conocimiento experimental, de que no es posible el conocimiento metafísico; es la parte negativa del positivismo. No tenemos más verdad que la científica, adquirida por las ciencias, por sus métodos propios y expresada en fórmulas, reglas generales y leyes universales, de manera que la única misión de la filosofía consistirá en la unificación de una visión de conjunto de las verdades que cada disciplina científica ha conquistado; es la parte afirmativa del positivismo.

El representante más conspicuo del positivismo en el siglo XIX es Spencer, que da el sistema completo y llama a su filosofía sintética, porque es la síntesis de las verdades científicas o científicismo, ya que su base es no aceptar otras verdades que las comprobadas experimentalmente. Comte como pensador quizás valga más que Spencer, pero cometió el error de negar la evolución; no admitió que los hechos reales puedan transformarse y engendrar hechos y situaciones nuevas. En el siglo XIX la idea directriz es el concepto de evolución: el uni-

verso no es algo estable, es un devenir perpetuo. Recordamos al respecto lo que dijimos cuando nos ocupamos de Hegel. Los tres estados por que ha pasado el conocimiento humano, según Comte, no importan una evolución, sino distintas etapas históricamente equivalentes. En el primero la humanidad acude a la interpretación religiosa para explicarse las cosas; después, a la metafísica y ahora, dice Comte, estamos en la positiva, que es la científica. Comte era, además, en el fondo, romántico. Considera necesario crear una religión y hasta funda una iglesia en la cual está, todavía hoy, la imagen de Clotilde de Vaux, mujer que ejerce un influjo extraordinario en su vida. Su discípulo más importante es Littré que sólo acepta parte de la obra de Comte. Los grandes positivistas franceses de la siguiente generación no fueron comtianos; presentan el positivismo con el carácter racionalista que tiene toda filosofía francesa y se inclinan más bien a Spencer. Pensadores como Taine y Renán ejercen una influencia enorme. Taine nos describe el paso del romanticismo al positivismo y escribe un libro titulado: *Los grandes filósofos del siglo XIX*, sátira contra la filosofía romántica. Es una obra de juventud cuando era estudiante desconocido y por eso no tiene repercusión sino en un pequeño círculo.

En la filosofía moderna hay un hecho nuevo: la ciencia se emancipa de la filosofía y de la religión. Hasta el siglo XVII la ciencia era filosofía. Todavía hoy, en las universidades alemanas, las ciencias naturales y exactas se estudian en la Facultad de Filosofía. Es una tradición antiquísima que se remonta a Aristóteles, cuya obra abarcaba la filosofía, la metafísica y las ciencias naturales. En el siglo XVII las ciencias van adquiriendo autonomía, formando sus métodos y afirmando sus conclusiones. El iniciador de este período es Galileo y sus antecedentes Copérnico, Kepler y otros. Este movimiento se acrecienta notablemente cuando Newton, basándose en los antecedentes de Copérnico, crea una nueva concepción del universo fundada en una ley invariable: los cuerpos se atraen en razón directa de la masa y en razón inversa del cuadrado de las distancias. Con la base de esta ley está organizado todo sistema cósmico. Esta verdad contribuye al conflicto entre Galileo y la Iglesia católica que ve surgir con ella algo nuevo, heterodoxo, que conmueve la especulación filosófica y teológica. Bacon y los empiristas ingleses inician un camino semejante. Al mismo tiempo con el descubrimiento del telescopio y del microscopio se hacen afirmaciones insospechadas. A propósito, un ejemplo: en Italia había un astrónomo que por razones teóricas, puramente especulativas, había negado que los planetas pudieran tener satélites; Galileo lo invita a mirar a Júpiter por medio del telescopio para que comprobara los satélites que tenía. El astrónomo retrocedió espantado y, manifestando que no quería correr el peligro de cambiar sus ideas antiguas y arraigadas se negó a mirar por el telescopio. Era poner de manera decidida la construcción lógica por debajo del dato empírico, que es

la base de nuestros conocimientos. Recuerdo un caso análogo de mi vida de estudiante cuando llegaron al país las teorías microbianas y el doctor Pirovano, que las había estudiado en Europa, empezó a enseñarnos a mirar por el microscopio; los viejos maestros no creían en la existencia de organismos infinitesimales y tuve oportunidad de presenciar una escena en la cual Pirovano invitó a uno de ellos a mirar por el microscopio y el viejo maestro se negó, diciendo rotundamente:

—Yo no miro.

Pero si la ciencia no hubiera hecho más que descubrir leyes, imaginar nuevas construcciones cósmicas, en una palabra, hacer ciencia pura, no habría triunfado. Su triunfo proviene de las aplicaciones prácticas; de la técnica, que viene a confirmar la investigación científica. Cuando la inteligencia por medio de la técnica se aplica directamente a la construcción de una máquina valiéndose de los datos aportados por la ciencia y confirma éstos, la humanidad abre los ojos. Los resultados prácticos que fortalecen la orientación científica se acrecientan y, a principios del siglo XIX, aparece un elemento que revolucionará toda la técnica: es la máquina de vapor. Es un acontecimiento de tanta trascendencia como aquél del fuego de los indígenas. Con los descubrimientos mencionados se afirma el valor de la ciencia en sus resultados prácticos. Con la especulación metafísica se giraba en torno de conceptos antiquísimos sin adelantar un paso.

Derivado del resultado tan riguroso y exacto de las verdades matemáticas, que son la base de ciertos axiomas fundamentales, consiguen levantar un edificio sólido para toda la ciencia, los filósofos racionalistas quieren aplicarlo a la especulación metafísica. Fué la concepción de Descartes, Spinoza, Leibniz, etcétera.

Para el positivismo todo fenómeno natural ha de tener una explicación científica. Dos posiciones antitéticas como la de Hegel y Comte coinciden en los mismos errores. Hegel había querido unificar la filosofía de la naturaleza con la del espíritu, donde se realizaba la evolución del principio metafísico, la evolución de la idea absoluta. El positivismo identifica los hechos y fenómenos materiales con los psíquicos; ambos son procesos naturales; también lo son los procesos históricos. De aquí surgen dos ciencias nuevas: la psicología experimental y la sociología. La primera quiere asimilar los hechos psíquicos a los fisiológicos y como la ciencia positiva se caracteriza por la medida pretende medir los procesos de conciencia o psíquicos. La sociología, término creado por Comte, constituye el coronamiento de todo su sistema, pretende mecanizar el proceso de todas las actividades humanas y encontrar las leyes que lo rigen. El primer nombre que ideó dar a esta disciplina fué el de física social, para hacer de la ciencia de la sociedad algo tan exacto como la física en las ciencias naturales.

Antes de seguir adelante apuntemos una observación al positivismo que, quizás, a muchos sorprenderá: la verdad científica no es la verdad real. Esto lo desconocieron los positivistas. La verdad científica es una abstracción; la ley a la que se cree están sometidos los hechos es una construcción artificial de nuestra mente; los hechos no coinciden con la ley. Veamos un ejemplo: un maestro de matemáticas pone dos puntos en el pizarrón y demuestra que el camino más corto entre los dos es la línea recta. Para el que escucha la lección lo mismo ocurrirá con cualesquiera otros dos puntos. Es un axioma universal. Trasladado a la esfera de los hechos empíricos ello es falso. Si tenemos que ir de un punto a otro rara vez tomaremos la línea recta, porque no podremos cruzar paredes y obstáculos. La ley sería exacta si suponemos un espacio vacío, luego, en el mundo de la experiencia la línea más breve es la de menor resistencia. Si dos ingenieros tienen que trazar un trayecto de ferrocarril, estudiarán el terreno, las posibilidades económicas para hacerlo en línea recta; por casualidad puede coincidir la línea de menor resistencia con la línea recta entre dos extremos. No podemos ir en línea recta de aquí al Congreso porque cada auto que pasa nos obliga a apartarnos de ella. La riqueza y la complejidad del mundo empírico no cabe dentro de las reglas matemáticas. Otro ejemplo: una ley de gran autoridad en las ciencias exactas dice que la suma de las energías es constante. Parece algo absoluto, sin embargo es falso, porque la suma de las energías es algo constante en un sistema cerrado; es decir, un sistema que suponemos, porque en la realidad no existe un sistema que no tenga perturbación extraña que altere la suma de las energías. Otro ejemplo: la ley de la caída de los cuerpos que estableció Galileo, supone que la caída de los cuerpos se verifica en el vacío; en la realidad empírica no sucede esto. Insistimos: la sistematización científica no representa la realidad efectiva, sino una abstracción de la realidad. En filosofía no debemos identificar las coordenadas matemáticas de un sistema científico con la realidad efectiva en que vivimos.

VIII

Marx. -- Fundamentos filosóficos de su sistema. -- El materialismo histórico. -- El socialismo.

Abrimos esta clase bajo los auspicios gloriosos del nombre de Marx, la personalidad quizás más eminente del siglo XIX, que ha ejercido una influencia tan extraordinaria en el desenvolvimiento histórico de las luchas del proletariado, y que hoy, a 50 años de su muerte, vemos que la lucha contemporánea se concentra en torno a su nombre y a su obra. Los mismos adversarios le honran con sus ataques más faná-

ticos y consideran que su más importante misión es demoler el nombre de Marx. Es una tarea inútil, porque ese nombre no puede borrarse de la historia y su influencia ha de persistir.

Su obra fundamental se desarrolla en el campo de la economía. Explica la estructura de la sociedad de su tiempo, la marcha de los acontecimientos económicos que él prevé de manera admirable. Es evidente que la crisis mundial que en este momento afecta a todos los pueblos fué vaticinada por Marx con admirable seguridad. Su teoría económica está basada sobre un concepto claro del proceso histórico y éste, a su vez, fundado sobre una concepción filosófica. Me voy a ocupar solamente de la concepción histórica y de las bases filosóficas que sirvieron al gran pensador de fundamento y tendré que prescindir de su obra más importante, que es la teoría económica.

Marx era joven, todavía, cuando produjo su obra fundamental donde está contenida su teoría y el germen de su pensamiento ulterior. Me refiero al *Manifiesto comunista*, publicado en 1848. En esta obra fundamental de Marx está su teoría económica, la concepción histórica y también la filosófica. Desde la primera hora ha percibido con claridad la base sobre la cual se desarrolla la estructura de la sociedad. En sus estudios universitarios dedicó especial atención a la filosofía de la época y tuvo admiración por Hegel. No negó la vinculación entre sus ideas y las recogidas en la enseñanza de Hegel. Parece que la filosofía de Marx tiene rumbo distinto de la de Hegel, sin embargo una deriva de la otra.

El *Manifiesto comunista* comienza con una frase: Toda la historia de la sociedad humana hasta el presente es una historia de la lucha de clases. Desarrolla, en seguida, cómo esta lucha ha existido en todos los tiempos. En Roma entre los patricios y plebeyos; en la Edad Media entre feudales y villanos; en la Edad Moderna entre burgueses y proletarios. En la entraña misma, pues, del proceso histórico existe un conflicto constante. También Hegel había enseñado que el desarrollo de la historia proviene siempre del contraste de dos conceptos opuestos. Marx cambia el aspecto íntimo de este proceso. Cuando Hegel dijo que lo ideal es lo real quiso significar que el proceso espiritual constituye toda la realidad; pero la frase puede entenderse de manera inversa, es decir, que lo real es lo ideal, lo ideal es el reflejo de lo real. En esta frase ambigua hay una contradicción implícita. Cuando Hegel dice lo ideal es lo real, pone el acento en lo ideal; cuando Marx repite la frase pone el acento en lo real. De ahí la semejanza entre ambos, y de ahí, también, la diferencia. Marx dice en el prólogo de la segunda edición de *El capital*: «Mi método dialéctico se diferencia del de Hegel no sólo por tener base distinta sino por ser su antítesis directa. Para Hegel es el proceso dialéctico que bajo el mismo nombre de la idea transforma en sujeto, sustancia y demiurgo lo real, siendo la realidad su

forma, su manifestación externa. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que la transmutación y traducción que sufre lo material al pasar por el cerebro humano». Es decir, que lo esencial para Hegel es el proceso ideal y para Marx el real. La vinculación de Marx con Hegel la confirman el mismo Marx y Engels (podemos considerar que lo que dice Engels es como si lo dijera Marx, dada la identificación intelectual entre ambos). Marx dice que hay que reemplazar el socialismo utópico por el científico. Engels, en el prólogo de la *Evolución de la utopía a la ciencia* escribe que «La conciencia del materialismo histórico y su específica aplicación a las actuales luchas civiles entre el proletariado y la burguesía sólo ha sido posible mediante la dialéctica. Si los maestros de la burguesía han agotado la memoria de los grandes filósofos alemanes, nosotros, socialistas, estamos obligados a invocar la moderna ciencia de la naturaleza como una comprobación continua de la realidad, de manera que nos sentimos orgullosos de no descender de Saint-Simon, Fourier y Owen, sino de Kant, Fichte y Hegel». No puede expresarse de manera más perfecta el nexo histórico que existe entre el desarrollo del idealismo alemán y el desarrollo del materialismo histórico. Debemos anotar un detalle curioso. Engels cita a Kant, Fichte y Hegel, pero no a otro de los grandes filósofos idealistas, a Schelling; es natural, porque éste es el representante típico del romanticismo, posición ésta que es rechazada por el materialismo histórico. También rechaza a los socialistas precursores: Saint-Simon, Fourier, Owen, por el elemento romántico que había en ellos.

Nos vamos a explicar la posición marxista teniendo presente que ella surge cuando el romanticismo termina y el positivismo comienza. Se desenvuelve en el positivismo, cuyo ideal es reducir —como hemos visto— todos los fenómenos a expresiones científicas. La nueva orientación preconizada por Marx es el materialismo histórico, nombre poco feliz, que induce continuamente a equívocos y que da a los adversarios pretextos para sentirse horrorizados ante esta teoría materialista que, en el fondo, no tiene nada de materialista en el sentido vulgar de la palabra ni en el sentido estrictamente filosófico del término. Materialismo es una posición metafísica, es decir, una posición irreal que supone la existencia efectiva de un algo que se llama materia. La información filosófica de Marx y Engels era muy superior para creer en un concepto tan burdo. El hecho se explica por acontecimientos contemporáneos de aquel entonces, hoy relegados al olvido. Es lo siguiente: cuando después de la muerte de Hegel sobreviene la reacción contra las especulaciones y posiciones románticas y, sobre todo, contra la pretensión de construir una ciencia por vía especulativa en lugar de la observación y la experiencia, aparecen en Alemania una serie de escritores que se titulan materialistas para oponerse al idealismo de los románticos. Entre ellos están Büchner y Moleschott,

que sostenían el punto de vista material para las ciencias, universalizaban este punto de vista y hacían de la materia una entidad metafísica. El más talentoso del grupo fué Feuerbach, que abusó de la palabra materialismo, y de él pasó a Marx. Pero muy lejos estuvieron Marx y Engels de creer en un materialismo metafísico. La posición filosófica de Marx es la positiva; no trata de resolver los problemas metafísicos sino los que se nos presentan en el desarrollo empírico de la existencia.

Al abandonar Marx la concepción metafísica espiritualista de Hegel, conserva, sin embargo, los principios fundamentales de su filosofía, sobre todo, el concepto de evolución; también el método dialéctico y la necesidad de referir el proceso histórico a un factor último que imprima dirección a la historia humana y la explique en último término. Mientras para Hegel hay conflictos de conceptos (su método dialéctico se desenvuelve entre dualismos), para Marx hay conflictos de hechos que mueven todo el proceso histórico.

La burguesía se fortalece en su lucha contra el feudalismo y con la Revolución Francesa celebra su triunfo. Frente a sus principios, que se estaban realizando en los hechos económicos y políticos y que parecían inconmovibles, vemos aparecer la tendencia contraria: en París estalla la conspiración de Babeuf, primera intentona proletaria y socialista. Babeuf dice que el triunfo de los burgueses no nos interesa, porque no es más que un triunfo político que no resuelve ninguna cuestión socialista. Una vez más constatamos que, apenas iniciada una orientación, se inicia el germen de la contraria. Las iniciativas socialistas de la época romántica apelaban al sentimiento de caridad y conmiseración para impulsar a los pobres en su lucha contra los poderosos. Marx, en cambio, sostiene que debemos darnos cuenta de la razón íntima que agita el proceso histórico; que no son los factores espirituales los que pueden modificarlo, sino el conocimiento de los factores reales que actúan. Lo que pasa con el proceso histórico es algo inevitable, algo matemático, que podemos prever con toda seguridad. Estas afirmaciones dan carácter de ciencia y determinismo a su posición.

Tanto en Hegel como en Marx encontramos la tendencia a identificar el proceso natural con el histórico, y si en ambos su desarrollo obedece a normas inevitables, forzosas, entonces, la ley de la naturaleza y de la historia están determinadas y no hay fuerza humana que pueda evitarlas o darles otra dirección. El determinismo que interviene en la concepción del materialismo histórico es difícil de aclarar y ha dado motivo a muchos malentendidos. Si lo llevamos a sus últimas consecuencias, los factores históricos se desarrollarían ciegamente, fatalmente. Entonces, con toda seguridad no estaríamos celebrando la personalidad de Marx, porque si los hechos humanos se han de realizar fatalmente, ninguna personalidad, por grande que fuera, podría modificarlos o encaminarlos. El hecho de que a la acción de Marx le atri-

buyamos una influencia tan grande en el desarrollo del proceso histórico prueba que ese determinismo no puede ser más que relativo. En la historia hay factores que actúan con independencia de nuestra voluntad, los cuales una vez creados, ejercen su influencia y la desarrollan de manera incontenible. A su lado están las iniciativas de la personalidad humana. El problema difícil consiste en establecer en qué relación está el factor forzoso y el eventual representado por la iniciativa del hombre. No podemos concluir que intervienen el uno en una proporción de 80 % y el otro de 20 %, o de 50 % y 50 %. Lo cierto es que, a veces, predominan grandes factores que arrastran a las masas a su destino y, otras, grandes personalidades como Marx, que orientan la acción de esas masas.

Hay una interpretación errónea del materialismo histórico que consiste en suponer los factores económicos como los únicos y exclusivos en la determinación del proceso histórico. Es el resultado de la constante polémica sostenida por Marx contra sus adversarios. Hay una carta de Engels escrita más o menos a los 70 años de su vida, cuando su espíritu descansa de la lucha, se serena y abarca el panorama de los hechos desarrollados. Dice: «Según la concepción del materialismo histórico el factor decisivo en la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida material». Advirtamos que dice «en última instancia», lo que significa que antes hay otras. «Ni Marx —prosigue— ni yo hemos sostenido algo más; si alguien ha entendido que el factor económico es algo decisivo, ha convertido aquella proposición en una proposición falsa, abstracta, absurda y sin sentido». A mi juicio, no se puede hablar con más claridad.

La situación económica es la base, pero los distintos elementos del edificio: la política, la lucha de clases y sus resultados, la constitución creada por la clase dirigente, las formas del derecho y, luego, el reflejo de todas estas luchas en la mente de los hombres: teorías políticas, jurídicas, filosóficas, religiosas, ejercen también su influencia en el proceso histórico y, en ciertos casos determina sus formas. Bajo estos últimos aspectos queda un amplio margen a la acción humana. Marx y Engels explican cómo todas las teorías que la humanidad ha construido, los sistemas filosóficos, religiosos, reposan sobre condiciones económicas, de ahí que estos productos espirituales no sean sino la superestructura de las condiciones reales, efectivas, que son las económicas. Pero una vez existente esta superestructura se convierte, a su vez, en un factor que interviene en el proceso histórico, de manera que no se niega la influencia de las ideas, de los sentimientos, de las religiones, en el desarrollo histórico de los sucesos. El pensamiento de Engels —que es también el de Marx— expresado, en las postrimerías de su vida, con toda claridad, no es una creación especulativa sino el resultado del gran combate que habían tenido que realizar con su obra y con su acción.

Labriola, que fué un gran economista y filósofo, de tendencias socialistas, en un admirable artículo escrito con motivo del cincuentenario del *Manifiesto comunista*, hizo una crítica mesurada del materialismo histórico y anticipó una posición a la cual estamos inclinados actualmente en el mundo filosófico de las ideas. Critica la expresión «materialismo histórico», a la cual quisiera ver sustituida por socialismo crítico, vocablo oportuno y feliz porque insinúa que el proceso social debe ser sometido a una crítica y que ésta es la actitud que debemos tener frente a él, sin afirmaciones que puedan derivar hacia esferas metafísicas, como ocurre con el materialismo histórico, determinismo absoluto, etcétera. Labriola dice: «La historia es un proceso dinámico de tipo especial». Con esta afirmación rompe con la filosofía de Marx y con la de Hegel que identificaban el proceso natural con el histórico. Cuando dice «proceso dinámico de tipo especial», separa, evidentemente, el proceso histórico del natural.

La pretensión de sintetizar en una unidad ambos procesos fué la obsesión del romanticismo y del positivismo. Recién al finalizar el período del positivismo comienza a comprenderse que el proceso natural, sometido a leyes fijas, cuantitativas, claras, es distinto del histórico. Esto puede sostenerse sin excluir la teoría fundamental del materialismo histórico, de que el factor económico sea, en última instancia, como afirma Engels, la base de todo el desarrollo de la cultura humana. En una ligera visión histórica de la época de nuestros antepasados más remotos, en la vida primitiva, constatamos que la cultura se inicia con el descubrimiento del fuego y de las primeras herramientas toscas para satisfacer necesidades biológicas. Su acción se ejerce en el sentido de una técnica primitiva. Sobre esta base se desarrolla después la cultura superior, determinada en muchos de sus aspectos por condiciones naturales. La circunstancia de que el hombre vive en grupos, asociado a otros hombres, determina relaciones especiales que se concretan en normas morales, jurídicas. La teoría de Marx nos da plena conciencia de este hecho básico que da lugar a la lucha de unos hombres contra otros, de los que pueden imponerse para satisfacer sus necesidades biológicas con el trabajo ajeno, de la división natural de clases entre explotados y explotadores. Explica cómo los explotados pugnan por sacudir el yugo que experimentan y conquistar la libertad para someter a otros. Ese ha sido el proceso. Los que han triunfado en la lucha perpetua, las clases oprimidas se convierten en clases opresoras. El ejemplo de la burguesía después de la Revolución Francesa es bien claro. Se sentían oprimidos, se emancipan y se convierten en opresores.

Anima la obra de Marx la esperanza de que esta lucha pueda resolverse en una victoria final, porque una vez que el proletariado triunfe se habrán acabado las luchas de clases y éstas desaparecerán. Es el proceso dialéctico hegeliano. Los opuestos: el capital, represen-

tado por el proletariado; tesis y antítesis. La síntesis es el Estado socialista en el cual habrán desaparecido las clases. Es esta, quizás, la parte utópica de la doctrina. Veremos, o no alcanzaremos a verlo, si estos ideales se realizan. Si contemplamos, por ejemplo, contra mi costumbre y sin intenciones políticas, un hecho actual: el desarrollo de la Revolución rusa en este momento, que es la realización del Estado sin clases, observaremos cómo se bosqueja una ligera división entre el proletariado de las ciudades y el rural; aquél aprovecha del último. El antagonismo se va a profundizar o a borrar. Deseamos que se borre, pero no estoy seguro del todo.

Consideremos, ahora, el materialismo histórico frente a la situación actual del pensamiento filosófico. La acción de Marx se desenvuelve sobre el fondo del positivismo contemporáneo en lucha con el pasado. El positivismo como sistema filosófico ha concluido su misión, pero ha incorporado a las tendencias filosóficas sobrevenidas principios y conceptos fundamentales. Los enemigos contra quien combatió Marx han desaparecido: el liberalismo, el individualismo spenceriano, la economía liberal son cosas muertas que pertenecen al pasado. Ahora la situación es distinta; los enemigos que se enfrentan son otros, el panorama ha cambiado, la crisis actual en que se debate el capitalismo internacional no existió cuando Marx explicó su posición. Creer que haciendo de la obra de Marx una doctrina dogmática y rígida, sin flexibilidad alguna, que obliga con su fondo ideológico y sus orientaciones tácticas frente a un enemigo nuevo, es confundir completamente las épocas. No estamos frente a los mismos enemigos de Marx. Del fondo de los hechos nuevos surge la reacción que se nos presentará en forma distinta a la de su época. Hay que revisar críticamente, como decía Labriola, el materialismo histórico. Hace treinta años que se afirmó esta tendencia. El único que ha dado una nueva orientación desde temprano ha sido Jaurés.

El socialismo es un proceso secular, quizás el más importante de estos dos últimos siglos. Claro que siempre en la historia humana encontramos quiénes se han preocupado por las injusticias que hay en la estructura social. Las tentativas se repiten desde Platón, pero fueron, en realidad, nada más que tentativas teóricas, convertidas en prácticas, recién en plena revolución burguesa con Babeuf y que tienen su más alta expresión con Marx en el siglo XIX. La obra preparada se realizará definitivamente en el siglo que vivimos. No es extraño, entonces, que un movimiento como el socialismo, de proyecciones tan vastas, tenga que cambiar de actitudes y de orientación durante el desarrollo de sus diversas etapas.

Cuando los conceptos de ciencia y de historia han variado profundamente, surge en el socialismo un ritmo idealista representado por Jaurés. El socialismo como orientación práctica se inició con Saint-Simon y como socialismo científico con Marx. Saint-Simon,

Marx, Jaurés son expresión de distintas necesidades, de determinado momento histórico que no alteran en su seno la marcha y el contenido intrínseco del socialismo como causa del proletariado.

Esta manera de contemplar y comprender a Marx llevará al ánimo de ustedes que yo admiro esta gran personalidad, pero no admiro tanto a los marxistas. El propio Marx dijo alguna vez que él no era marxista, posiblemente ante algún admirador simplista de su doctrina. No olvidemos que hay una gran diferencia entre Jesús y los jesuitas.

IX

Jaurés. -- Las nuevas orientaciones del socialismo.

Vez pasada se me formuló una pregunta, que quizás refleje no sólo una duda individual sino una preocupación general, a la que voy a contestar. Se me ha dicho: si el cambio sobrevenido en la ideología socialista puede calificarse de orientación idealista, ¿cómo el socialismo cambia sus fundamentos ideológicos y adopta una posición nueva que utiliza la crítica de sus adversarios? Efectivamente, estamos en presencia de una reacción metafísica y religiosa que sirve de argumento a los movimientos reaccionarios. Pero, los socialistas, ¿cómo vamos a valerlos de los mismos principios filosóficos de nuestros adversarios? Es preciso darse cuenta de los grandes cambios ideológicos de la vida intelectual europea de occidente, de la cual participamos, para comprender que dentro de una orientación general caben divergencias profundas. Les voy a citar un ejemplo gráfico. La acción de Marx, les repito, se desenvuelve sobre la orientación positivista del siglo pasado. El más representativo filósofo de esta tendencia es Spencer, quien, precisamente, sostiene el liberalismo manchesteriano, que es el individualismo burgués más acentuado. Si hay un adversario de la organización colectiva es Spencer, quien considera al Estado como algo pernicioso, cuyas funciones han de reducirse a las primarias, de mantener el orden, velar por la seguridad de los ciudadanos; le niega al Estado el derecho de intervenir en las relaciones económicas o intelectuales. De manera que, dentro del positivismo, hay una concepción colectivista de la sociedad, la de Marx, y otra individualista, la de Spencer. Las grandes posiciones filosóficas tienen principios fundamentales comunes, pero con los cuales no pueden resolverse todos los problemas particulares que se presentan. Les voy a demostrar la posibilidad de un socialismo de tendencia idealista, representado por Jean Jaurés.

Jaurés cree que no traiciona ni claudica de las aspiraciones del socialismo al profesar un credo idealista. Existe una imposición del ritmo ideológico de los tiempos que obliga a cambiar de actitud y uni-

ficar los medios de lucha, de adaptarse a un nuevo ambiente espiritual, sin perder de vista la finalidad última del movimiento socialista. Los que sostienen el determinismo histórico han de convenir que hay en ello una necesidad histórica. Se cree así resolver el problema con uno de los múltiples aspectos del proceso histórico. Dentro de un marxismo ortodoxo puede admitirse que al lado de la base económica de la historia se construye una superestructura ideológica (ideas filosóficas, religiosas), que, en última instancia (Engels) responde al proceso económico, y es de por sí tan importante que, autónomamente, ejerce su influencia.

* * *

No es una excepción sino la regla en el proceso histórico el hecho de cambios en una posición filosófica o ideológica. Retrocedamos a los primeros días de nuestra emancipación, a la Revolución de Mayo. A los quince días de constituida la junta revolucionaria, ya está dividida en dos tendencias opuestas, personificadas en Saavedra y Moreno. Pero, ¿acaso las dos tendencias no querían la independencia del país? Efectivamente, existe el propósito común, pero interpretado de distinta manera. Para Saavedra sólo debía haber un cambio de hombres; para Moreno, una nueva organización política. Estas divergencias surgen en cualquier causa destinada a repercutir económica, intelectual y jurídicamente.

* * *

Jaurés es el representante de la reacción antipositivista que se inicia en el siglo XX. Es una reacción que, en lo religioso y metafísico, no pasa de tentativa. Jaurés empieza a darse cuenta que la doctrina del materialismo histórico necesita un complemento; que para explicar el desenvolvimiento histórico de la humanidad es necesario colocar al lado del proceso económico el proceso ideal. No abandona por esto la base económica. Sin desconocer la existencia de este factor hay que recordar la existencia del hombre con su vida psíquica, su pensamiento y sus sentimientos. Su punto de partida, como Marx, es Hegel. Está de acuerdo en que lo ideal es lo real, pero mientras Marx acentuaba lo real, Jaurés acentúa lo ideal. Y en la polémica le va a ocurrir lo mismo que a Marx, que llegó más allá de lo que quería, es decir, al materialismo histórico; acentúa el proceso ideal que supone concurrente con el económico, a tal punto que se le puede calificar de idealista.

Dice Jaurés: «El materialismo económico entiende que el hombre no extrae de su cerebro una idea acabada de justicia, sino que se limita a reflexionar, a reflejar en su substancia cerebral las relaciones económicas de la producción. En cambio, la concepción idealista es

aquella en la cual la humanidad, desde su punto de partida, posee una idea vaga, un presentimiento de su destino y de su desarrollo; esa idea es la idea de justicia». Cree que además de las necesidades biológicas que pueden determinar las relaciones económicas, ya existen en el hombre desde que empieza a actuar, desde la iniciación de su cultura, ideas y, entre ellas, una, que es el factor poderoso de su desarrollo, la idea de justicia. Jaurés, precisando su pensamiento, agrega: «No debe oponerse a la concepción materialista la concepción idealista de la historia; se confunden en un desarrollo único, indisoluble. La historia es, al mismo tiempo que un fenómeno que se desarrolla según leyes mecánicas, una aspiración que se desenvuelve según leyes ideales. Las relaciones económicas tomadas aisladamente, prescindiendo de los factores psicológicos de los hombres, darían un desarrollo mecánico de la historia. El marxismo ha tendido con frecuencia a esta mecanización. Jaurés opone la acción ideológica y supone que desde el comienzo la acción humana ha obedecido a la idea inmanente de justicia. Para Jaurés, en el fondo, lo material y lo ideal es lo mismo. Ello importa una solución metafísica. Dentro de lo empírico lo uno está al lado de lo otro, pero si queremos referir lo ideal y lo material a un principio único, ese principio ya no nos está dado en la experiencia, sino en el mito que construimos para adjudicarle los dos aspectos. Mientras Marx negaba su tendencia metafísica, Jaurés la confiesa. El materialismo histórico, tomado al pie de la letra, está fundado en el determinismo absoluto, y se vuelve un sistema metafísico.

Tendremos, dice Jaurés, sin salir de la concepción económica de Marx, un método de acción complejo, completo, amplio y jerarquizado como la realidad; no hacemos un eclecticismo vano, no damos la misma importancia a la acción que se aplica a un sistema de ideas secundario, o derivado, o al sistema fundamental de las fuerzas económicas; graduamos nuestra acción según la importancia y la eficacia de cada uno de estos sistemas, pero aplicamos la acción socialista, la acción proletaria, a todos los frentes de la esfera social, hasta que todo esto vibre, sometido a la potencia del pensamiento proletario. Es decir, tenemos que atacar el frente de nuestros adversarios, no sólo tomando un aspecto del proceso histórico, sino que todos ellos deben ser sometidos.

Cuando Jaurés estuvo en Buenos Aires pronunció una serie de conferencias interesantes, cuya lectura recomiendo. En esa época estaba entre nosotros en boga el positivismo, que nadie se atrevía a atacar. Jaurés expuso su posición personal, dijo lo que lo separaba de Marx, pero al mismo tiempo se refirió a él con todo el respeto que le merecía. Afirmó que la gloria de Marx consiste en haber sido el más claro y vigoroso de cuantos pusieron fin a lo que hubo de empírico en el movimiento obrero y de utópico en la idea socialista. Por una aplicación feliz del método de Hegel unifica la idea y el

hecho, el pensamiento y la historia. Puso la idea en el movimiento y el movimiento en la idea; el pensamiento socialista en la vida proletaria y la vida proletaria en el pensamiento socialista. Éste es el mérito decisivo de Marx, el único quizás que resista plenamente la prueba de la crítica y los ataques del tiempo, el haber acertado a unificar la idea socialista con el movimiento obrero.

La primera conferencia que dió Jaurés en Buenos Aires versó sobre *La fuerza del ideal*. Dijo: «Yo soy de los que creen que el espíritu del hombre no ha agotado el misterio de las cosas; yo creo que el espíritu humano se sentirá cada vez más inclinado a ensanchar y continuar la interpretación metafísica e idealista del universo». Pero, en seguida, rectifica este credo metafísico, lo atenúa y agrega: «Pero afirmo que en el régimen industrial, en el régimen de producción intensa y científicamente organizada en que nos encontramos, no hay una creencia o doctrina religiosa, política o social, por alta y seductora que sea, que pueda prescindir del espíritu creado por la civilización industrial».

Es decir, si nos entregamos exclusivamente a la abstracción idealista, perderemos contacto con la realidad económica de la historia e inmediatamente desaparecería su eficacia. Esto es ponderable en el espíritu equilibrado de Jaurés. Las tendencias metafísicas no le arrastran a perder contacto con la realidad. No intenta demoler ni negar el materialismo histórico; afirma que éste necesita el complemento de una visión idealista. Nos encontramos con una nueva orientación del movimiento socialista, que no es una ocurrencia de Jaurés, sino la adaptación de la idea socialista a una nueva época ideológica.

La importancia que tienen estas tendencias teóricas la revelan los acontecimientos recientes. El Partido Socialista francés, que representaba una fuerza poderosa, acaba de dividirse en tres fracciones. Para cada una hay una personalidad simbólica: la posición ortodoxa del marxismo tradicional, representada por Blum; la que representa el pensamiento de Jaurés, por Renaudel; y la tercera, que se aproxima a las tendencias de derecha, por Frossard. Todo socialista contemporáneo lamentará que las disquisiciones teóricas produzcan estas divisiones, pero es que ellas no están en el vacío, que forzosamente traen consecuencias sobre la apreciación de los fines inmediatos y divergencias sobre los métodos y tácticas a seguir. Cualquiera sea la posición que asumamos frente a las divergencias, creo que lo que hay que hacer es mantener la unidad de acción. No hay que dejarse arrastrar por las distintas posiciones que llamaremos filosóficas. Así como pasó el romanticismo y el positivismo, pasará esta nueva época, que podríamos denominar de neo-romanticismo. Mientras cambia el instrumento ideológico, lo importante es mantener la finalidad del movimiento.

Un ejemplo de que las divergencias son forzosas está en la institu-

ción que ha mantenido con más rigidez el aparato dogmático: la Iglesia católica. Al parecer se mantiene intransigente, pero observemos que, a través de los siglos, modifica constantemente su actitud, se adapta a las circunstancias, es intolerante donde manda y tolerante donde está sometida; unas veces, reclama el dominio absoluto, otras, defiende las ideas liberales; quema a los herejes cuando puede y renuncia a la hoguera cuando no puede; en una palabra, se modifica a través de los siglos, pero manteniendo en el fondo constantemente vivo el dogma. Y si esto ocurre con la Iglesia que no habla en nombre propio sino por inspiración divina, con mayor razón ocurrirá con movimientos de otro orden.

El proceso histórico, que marcha sin interrupción, no tiene hoy las mismas condiciones económicas que en la época de Marx. Por eso no es de extrañar que la actitud ideológica haya cambiado. Los enemigos que tuvo Marx fueron el liberalismo burgués, el liberalismo manchesteriano y el individualismo spenceriano, enterrados ya por el pensamiento socialista. Hoy ya nadie defiende los viejos postulados de la ideología burguesa que sostenía que hay que dejar a cada uno desenvolverse según su poder, predicando así una especie de anarquía social, el «laissez faire, laissez passer». La última guerra mundial fué, probablemente, la obra de las exigencias económicas de la clase burguesa, pero constituyó el desastre del capitalismo. Como nuestro adversario ha cambiado, también debemos cambiar nosotros. No tenemos que persistir en querer realizar ideas que pertenecen definitivamente al pasado, porque corremos el peligro de convertirnos en representantes de ese pasado. Para ese camino, con las atenuaciones que cada uno quiera poner, puede servirnos Jaurés. Recomiendo dos trabajos suyos: uno, es *El idealismo en la historia*; el otro se refiere a la intervención que tomó Jaurés cuando Bernstein provocó un movimiento dentro del socialismo, queriendo rectificar el materialismo histórico de Marx. En dicha ocasión polemizaban Bernstein, titulado reformista, y Kautsky, marxista ortodoxo, e intervino Jaurés, quien se inclinó por Kautsky, sin desconocer la opinión de Bernstein en el sentido de que el materialismo histórico necesita de una revisión. Sobre este tema hay otro artículo de Jaurés que se titula *Bernstein y los métodos socialistas*. Los artículos citados son importantes porque expresan el rumbo hacia el cual se encamina nuestro movimiento.

Voy a terminar esta clase con las mismas palabras que pronuncié en un acto realizado también en este lugar, en el cual, recordando la venida de Jaurés a Buenos Aires, dije:

«Dos tipos humanos de estructura mental distinta impulsan sin cesar el rodaje del proceso histórico, los hombres del pensamiento abstracto y los hombres de la acción concreta. Esta vocación opuesta no les impide colaborar en la misma obra, como bien podemos observar en el acontecimiento más importante del siglo pasado y del actual: el

desarrollo de la teoría y de la acción socialista. El combate ha debido librarse en las más altas esferas de la especulación filosófica y en el campo estrecho de las contingencias humanas. Es esa, precisamente, la grandeza de nuestra causa, que así unifica la obra social y la obra real; por eso el pensamiento socialista no divaga al margen de la realidad histórica, por eso también la acción socialista se encuadra en un concepto universal. El socialismo no es una doctrina cristalizada ni un conjunto de dogmas intangibles; en el siglo XIX se eleva a factor dinámico en la evolución histórica de los pueblos, contribuye a evocar tiempos nuevos, pero también se incorpora a ellos. Las etapas sucesivas del socialismo concuerdan con las etapas de la historia europea: el socialismo es utópico en los años del romanticismo de la primera mitad del siglo pasado; se vuelve científico en la época positivista; se impregna de los elementos ideales en la renovación contemporánea del pensamiento filosófico, crece y se agiganta en sus bases ideológicas, corrige sus métodos, sus hombres de acción, recoge y fortifica la experiencia del pasado, pero como todo organismo vivo mantiene la continuidad de su desarrollo, la unidad de su conciencia, la finalidad intrínseca que es su razón de ser: la emancipación de los trabajadores. Dos etapas filosóficas, política y económica, se reflejan y culminan en la plenitud del movimiento socialista y en cada cruzada hay un hombre que le señala el nuevo rumbo: en el tránsito del siglo XVIII al XIX, Saint-Simon; Marx al iniciarse la expansión del positivismo; y en los albores del siglo XX, Jaurés.»

X

El positivismo argentino. -- Alberdi. -- Juan B. Justo

El movimiento emancipador de nuestra Revolución de Mayo responde a la influencia del desarrollo económico de las colonias españolas que necesitan una mayor esfera de acción propia para sus intereses materiales y el desarrollo de las ideas nuevas que conmueven los espíritus y les proporcionan el instrumento apto para ese fin. Factores económicos y factores ideológicos nos sirven para interpretar los fenómenos históricos.

La revolución en la América española se extiende desde México hasta el sud del continente, lo que revela que hay causas generales para producirla, pero en cada pueblo reviste características peculiares. Respecto de la nuestra, en un documento sintético, la *Representación de los hacendados*, escrito por Mariano Moreno, se resumen precisamente los motivos económicos. El factor ideológico arranca de un hecho anterior en más de cuarenta años a la Revolución y lo constituye la expulsión de los jesuitas por Carlos III, que representa en España el absolutismo del siglo XVIII. Los jesuitas habían sido los directores espiri-

tuales en la colonia. Moreno, secretario de la junta provisoria, publica una traducción de *El contrato social* de Rousseau. La generación de 1810 está influida por la ideología que acompañó la Revolución Francesa. Un hecho concurrente, constituido por la emancipación de las colonias inglesas de América del Norte, hace llegar a nosotros las ideas originarias de la filosofía inglesa. Con este caudal ideológico operan los hombres de la Revolución con las vicisitudes que todos conocemos. Predominio de tendencias liberales en el congreso del 13; ligera reacción en el del 16, etcétera. Bajo un gobierno revolucionario como el del director Pueyrredón se restablece con nuevo nombre el viejo colegio de San Carlos y, por primera vez, se llama a la cátedra de filosofía a un profesor laico, el profesor Lafinur.

¿Qué filosofía es la que se enseña? La filosofía francesa del siglo XVIII, que después de la Revolución Francesa se convierte en enseñanza oficial. Era una filosofía llamada Ideología, basada en el pensamiento de Condillac, que, a su vez, derivaba de Locke. Este sostenía que nuestras operaciones mentales provenían exclusivamente de los sentidos: las ideas son sensaciones transformadas. Se trataba, en resumen, de una filosofía empirista, anti-metafísica. Cuando esta orientación del pensamiento francés representada por Condillac, Destutt de Tracy, Cabanis y otros se había apagado en Francia, Lafinur la inaugura entre nosotros en el año 1819, pero tiene que abandonar la cátedra debido a la resistencia que levantó. Fundada después la Universidad de Buenos Aires, Rivadavia encomienda la cátedra a un clérigo que ya había sido profesor de filosofía en el antiguo Colegio de San Carlos, en la época prerrevolucionaria, y, como sucede con todos los conversos, el clérigo se va al extremo opuesto, de manera que exagera el carácter antimetafísico y anticatólico de la Ideología. Cuando llegamos a 1830 desaparece la influencia de Rivadavia y el mencionado clérigo, que se llamaba Fernández Agüero, tiene que abandonar la cátedra, la cual pasa a un médico, Diego Alcorta, quien mantiene la misma orientación hasta 1835. Bajo la acción de estos maestros, Lafinur, Fernández Agüero y Diego Alcorta, se forma una generación de jóvenes que va a tener una influencia excepcional en el desarrollo de nuestros problemas políticos.

De ella surge Esteban Echeverría, discípulo de Fernández Agüero, que a los 18 años va a Europa a perfeccionar sus estudios, donde permanece cinco o seis años. En Francia predominaba, entonces, el espiritualismo, el eclecticismo con cierto cariz romántico (Chateaubriand y otros). Echeverría no se dejó arrastrar hacia esa filosofía y dentro de aquel mismo ambiente encontró afinidad con otras corrientes cuya tradición estaba en el siglo XVIII. Le atrajo especialmente Saint-Simon y sus discípulos. Cuando regresa a Buenos Aires nos presenta este fenómeno curioso: por una parte, es romántico en sus poemas *Elvira*, *La novia del Plata*, etcétera, e imita a Lamartine, Byron

y otros corifeos del romanticismo literario; por otra parte, es portador de una filosofía contradictoria al romanticismo, reminiscencia de Saint-Simon y de los que en Francia están en contra del espiritualismo. En 1837, por iniciativa de Echeverría, se funda la Asociación de Mayo con el objeto de constituir un núcleo de hombres que se preocupa de la organización del país, con tendencia a eliminar los gobiernos despóticos. Redacta, entonces, el *Dogma socialista*, que es la expresión de la ideología de Mayo y desarrolla un plan de organización del país. La expresión *Dogma* podríamos aceptarla, pero a la de «socialista» no debemos darle sentido semejante al que en realidad tiene. Socialista para él es el recuerdo de la enseñanza de Saint-Simon. Literariamente el *Dogma socialista* fué escrito imitando *Palabras de un creyente*, de Lamennais, libro escrito en el estilo romántico de la época por un clérigo que perseguía este pensamiento absurdo: conciliar la Iglesia católica con los principios de la democracia.

La Asociación de Mayo no pudo continuar actuando en Buenos Aires y sus miembros emigran a Montevideo y a Chile. Durante la emigración se produce un cisma entre ellos. Los más jóvenes declaraban que se desprendían de las tradiciones partidarias, que no querían saber nada de unitarios y federales. Los más viejos, fosilizados en su posición dogmática, se mantenían aferrados a sus principios. En la acción de los primeros se destacan Alberdi, Echeverría, Florencio Varela, en Montevideo; Sarmiento, en Chile. En la época de la emigración las corrientes románticas predominaban de manera casi absoluta, pero nuestra generación no se deja arrastrar y sigue la influencia de la tradición rivadaviana, representada por la ideología que había imperado en la cátedra universitaria, y que, en definitiva, constituía una orientación positivista. De manera, pues, que antes que llegara hasta nosotros el positivismo, nace éste espontáneamente. En este sentido el escritor que más influencia tuvo fué Pierre Leroux, publicista francés, discípulo de Saint-Simon, de orientación semi-positivista, que exponía en forma y estilo acentuadamente románticos. Un episodio muestra la idea que se había formado el régimen rosista respecto de la ideología de los emigrados. Pedro de Angelis, hombre de gran cultura, pero que vendía su pluma al mejor postor, cuando quería insultarlos, los llamaba saintsimonianos, que querían terminar con la religión, el Estado, la familia, etcétera. Los emigrados percibían que el golpe iba bien dirigido, pero públicamente no podían afrontar semejante denominación y vemos, entonces, que las contestaciones de Echeverría y Alberdi esquivan el debate ideológico y hacen simplemente polémica agresiva de carácter político contra el gobierno de Rosas.

La orientación positivista, que tantos años ha dominado entre nosotros, es de origen argentino; las influencias extranjeras que después llegaron no han sido el factor decisivo en la actitud que tomó la juventud de aquella época. Mientras Alberdi estuvo en Montevideo inauguró

un colegio secundario y con tal motivo escribió un programa para la enseñanza de la filosofía: *Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea*. Este es uno de los primeros documentos del positivismo argentino, redactado y publicado en el año 1842, y para comprender todo el alcance que tiene es preciso tener presente que cuando se escribe la filosofía romántica está en su apogeo y encuentra aquí, también, su apoyo. Efectivamente, después de Diego Alcorta siguió en la cátedra un señor que enseñaba el espiritualismo de Cousin y hasta se intentó publicar en Buenos Aires una traducción de la obra de Cousin. Alberdi, con el espíritu crítico que lo distingue, dice: «No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyan en el fondo. Cada país, cada época, cada filosofía ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela ha dado una solución distinta de los problemas del espíritu humano». Agrega: «Apliquemos a la solución de las grandes cuestiones que interesan a la vida y destinos actuales de los pueblos americanos la filosofía que habremos declarado predilecta, es decir, la filosofía para los pueblos americanos, no para el universo. . . Así la discusión de nuestros estudios será más que en el sentido de una filosofía especulativa, de la filosofía en sí, el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países. De día en día la filosofía se hace estudio positivo, financiero, histórico, industrial, literario, en vez de la ideología y de la psicología» . . .

«Vamos a estudiar filosofía, evidentemente, pero a fin de que este estudio, por lo común estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no una filosofía aplicada a organizar sensaciones, no una filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias vanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediato para nosotros, en una palabra, filosofía y política de nuestra industria y comercio, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia. Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades, pues según estas necesidades se determinará cuáles son los problemas que América está llamada a establecer y resolver en este momento, que son los de la libertad, derecho y conquista sociales, etcétera. De aquí es que, esencialmente, la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu.»

«Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan en el momento. América será la que resuelva el problema de sus destinos americanos. La filosofía, pues, en sus elementos fundamentales interesa a la humanidad, pero en sus aplicaciones nacionales y temporales interesa más especialmente a los pueblos. En su

aspecto nacional y local, lo que interesa a cada pueblo es conocer su razón de ser, su razón de progreso y felicidad, y no es sino por su filosofía individual, que se encuentra ligada a la felicidad del género humano, pero su punto de partida es siempre local.»

«Nos importa ante todo darnos cuenta de las primeras consideraciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. La filosofía, como se ha dicho, no se racionaliza por la naturaleza de sus objetos, procederes, métodos y fines; la naturaleza de esos objetos, procederes, etcétera, es la misma en todas partes. Como se hace en todas partes cuando se filosofa, se observa, se concibe, se razona, se induce, se concluye. En este sentido no hay más que una filosofía. La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación a los que presta la forma de sus soluciones. Así la filosofía de nuestra nación será la que proporcione una serie de soluciones a los problemas que interesan a sus destinos generales.»

«Según esto, ¿qué filosofía es la que puede convenir a nuestra juventud? Una filosofía que por la forma de su enseñanza breve y corta no quite un tiempo que pudiera emplear con provecho en estudios de aplicación productiva y útil y que por su fondo sirva a soluciones para iniciarse en el espíritu y tendencia que preside el desarrollo de las instituciones y gobierno del siglo en que vivimos y sobre todo del continente que habitamos.»

Bien; me parece que estos fragmentos demuestran de manera acabada la posición positivista en que se coloca Alberdi desde su juventud. Aspira a que no perdamos el tiempo en disquisiciones metafísicas, que abandonemos el lastre de la vieja especulación filosófica y concretemos nuestra actividad intelectual a los problemas y, sobre todo, a los problemas reales que interesan y afectan directamente a nuestro país. Si ese programa que define una posición filosófica fuera un hecho aislado en el pensamiento de Alberdi, no tendría valor alguno, pero sucede que él es el principio de una acción continuada, metódica, llevada adelante, que no queda reducida a su opinión personal sino convertida en el credo filosófico de su pueblo y desarrollada después de Caseros bajo el imperio de sus ideas. Alberdi, diez años después, en 1852, escribe las Bases de la Constitución Nacional. Llega a la conclusión de que los factores que determinan el proceso histórico, que rigen la evolución de un pueblo, son los económicos; que las causas de nuestra guerra civil ha sido provocada por cuestiones económicas. La lucha entre el litoral y el interior es una lucha de intereses económicos.

Vinculamos la orientación positivista al nombre de Alberdi con preferencia, porque era quien tenía una formación filosófica más acabada y quien expuso con más claridad el pensamiento de su generación. Los demás emigrados participaron de sus ideas, se emanciparon de toda

tendencia religiosa o metafísica y proclamaron como necesidad nacional más urgente la solución de nuestras cuestiones económicas y políticas. Alberdi, Mitre, Sarmiento y tantos otros, después de Caseros se tomaron en luchas enconadas por motivos políticos del momento acerca de los medios de organizar la República. A primera vista da la impresión de que piensan de distinta manera, pero no es cierto; en el fondo, ideológicamente, están de acuerdo. En la constitución de la nación, en la legislación política y jurídica, en la difusión de la enseñanza, en el fomento de la inmigración extranjera, los hombres de entonces tratan de realizar el ideal positivista que habían creado.

La orientación positivista de la generación de los proscriptos, que después gobernó el país, se convierte en orientación nacional única, que desenvuelven tres generaciones: la primera, la de los proscriptos, traza un rápido cuadro; la segunda está representada por hombres que nacieron alrededor de Caseros. Esta generación pasa ante nosotros como brillante, altamente intelectual, pero del punto de vista ideológico de escaso valor, porque no aportó ningún elemento nuevo. Gobernó durante unos treinta años, acompañó con su acción el gran desarrollo económico, pero también contribuyó a la degeneración de los principios positivistas; no dió al país una cultura superior que permitiera que las enseñanzas democráticas se afirmaran en una realidad. Cuando actúa la tercera generación, treinta años después de Caseros, comienza a tenerse noticia del positivismo europeo. Cuando a Sarmiento le dan a conocer la sociología de Spencer, concluye: «Estas son cosas viejas; yo nunca he pensado de otro modo». En verdad, los positivistas auténticos no tenían ya nada que enseñarnos.

La tercera generación, que adapta el positivismo a nuestro medio, se divide en dos fracciones más distintas. Desde la Escuela Normal de Paraná ejerce Comte influencia, pero no se trata del positivismo auténtico. En efecto, Comte sostenía el imperio de la autoridad y se encontraba en discrepancia con todas las tendencias democráticas; también había cometido el grave error de rechazar el concepto de evolución, que, ya hemos dicho, es la idea directriz del siglo XIX. En sociología sostenía que su política positiva es un ideal en el cual desaparece el individuo como entidad autónoma, quien ligado estrechamente a los intereses sociales pone en mano de los sabios el manejo de los mismos. Como se ve, esto es una reminiscencia de las ideas platónicas. Estas ideas de Comte eran inconciliables con nuestro medio; había que afirmar la evolución y la democracia. Los normalistas lo único que tomaron de Comte fué su teoría de los tres estados del conocimiento y cierto anticlericalismo que, en el fondo, no era comtiano sino liberal corriente. La otra fracción se aferra a Spencer; es un Spencer modificado y adaptado a nuestro medio. El pensador inglés sostenía la más

amplia libertad individual y el *mínimum* de gobierno, posición chocante e inaplicable entre nosotros donde todo se espera del gobierno.

* * *

El maestro Juan B. Justo logra infundir una nueva enseñanza, saliendo del carácter netamente burgués que había tomado el positivismo argentino para vincularlo a las aspiraciones del proletariado, y proporcionar así un nuevo contenido.

El doctor Justo no era un filósofo, a pesar que nos dió una nueva filosofía. No quería ser filósofo porque entendía que la filosofía se ocupaba de cosas abstractas, de fabricar sistemas ideológicos, metafísicos, mientras que a él le interesaba la acción inmediata, fecunda y eficaz a la que subordinaba cualquier posición doctrinaria. Justo es una personalidad con pensamiento propio, elaborado en contacto con la realidad y al calor de sus altas condiciones intelectuales.

La teoría de la historia de Justo tiene una base distinta de la de Marx, a pesar de que coincide con él en las finalidades del movimiento socialista. Afirma como base del proceso histórico las necesidades instintivas de la especie: su propia conservación. Pero no menciona para nada el proceso dialéctico que viene de Hegel y es tomado por Marx. En la introducción de su obra, dice: «¿Cómo llegar al conocimiento de las leyes históricas? ¿Cómo guiarnos hacia el porvenir?» Contesta en el capítulo segundo: «Desde que el hombre es bastante inteligente para considerarse un animal, tiene que ver en la biología la base de la historia». De la biología arrancan todas las necesidades del hombre. El afán de satisfacerlas nos lleva a crear la técnica, y en esta dualidad de necesidades biológicas y técnicas están los dos resortes que explican el desarrollo de la cultura humana y el desenvolvimiento del proceso histórico. Hay que seguir el proceso histórico en su realización práctica. Lo interpretan aquellos que lo viven, los que son sus víctimas, los que luchan por encaminarlo, pero no se le puede prescribir leyes «a priori». El proceso histórico surge de las fuerzas vivas que se debaten en las condiciones biológicas del hombre y con los medios que le da su técnica creciente. Agrega Justo, textualmente: «Marx ha afirmado más que nadie el carácter evolutivo de las relaciones económicas, y con su crítica de la economía política, de una profundidad y una erudición admirables, ha conmovido hasta los cimientos ese edificio de doctrina que ya no se preocupan de apuntalar sino los profesores de la materia». Y un poco más adelante, dice: «La doctrina de la supervalía, o valor nuevo incorporado por el trabajador asalariado a las materias primas, sin recibir por ello compensación, es una ingeniosa alegoría con que Marx ha puesto en evidencia la explotación capitalista». Es decir, la explotación capitalista existe y Marx se ha valido de una alegoría. Pero de una alegoría a la ley que Marx ima-

ginaba haber encontrado hay mucha distancia. En todo esto se nota el repudio de Justo por todo lo que es abstracción filosófica, económica o jurídica.

El último capítulo se ocupa de la religión, la ciencia y el arte. Sabemos que positivismo y ciencia se identifican. La base sobre la que reposa la sistematización positiva es la suposición de que las conclusiones científicas son intangibles, constituyen leyes a las cuales se somete todo lo existente: tanto el proceso físico como el histórico. Si esto es así, debemos concluir que Justo como positivista es un heterodoxo. Dice de Comte: «Comte, que mira «la evolución de la humanidad», lejos de referirse al desarrollo de la inteligencia práctica, asigna la función directriz «a las concepciones más generales y más abstractas». Para Justo no puede haber sino las aplicaciones prácticas, la ciencia pura es necesaria y debe cultivarse, pero lo único que la justifica es la ciencia aplicada, porque sino es algo abstracto. Prosigue: «En lugar de subordinar (Comte) la evolución de la ciencia a la de nuestros medios y procedimientos para llenar nuestras necesidades fundamentales, ve en las necesidades más vagas e inciertas del pensamiento una necesidad fundamental y edifica sobre esa base su doctrina. Pero muestra ya su consistencia al definir la matemática como la «ciencia que tiene por objeto la medida indirecta de las magnitudes», objetivo práctico sin mencionar el cual no puede él mismo caracterizar la más abstracta de las ciencias». . . . «La vida práctica nos da la ciencia libre de todo misticismo, nos conduce al concepto científico de ley, sin hacernos mirar la ciencia ni sus fórmulas como entidades absolutas, superiores a los hombres que las han creado». Aquí se le niega a la ciencia el carácter de verdad absoluta; la ciencia no es sino verdades relativas. Hoy, esto es casi trivial dentro de las orientaciones filosóficas, pero cuando escribe Justo, dentro de nuestro medio científico, esto es una herejía. «Si por su origen y sus fines la ciencia es un aspecto de la adaptación humana al medio, en sus fórmulas o leyes, es también relativa al hombre, es humana». . . . «Los hombres no existen sino en el seno de la naturaleza y la naturaleza no es más que el conjunto de las sensaciones e ideas de los hombres. Para premiar o castigar a los hombres «en el otro mundo» las religiones no han sabido sino ubicarlos en alguna parte de éste, elevándolos a las nubes del cielo o hundiéndolos en las entrañas de la tierra». . . . «No podemos concebir tampoco el mundo sin manos que lo toquen, sin ojos humanos que lo vean, sin oídos humanos que lo oigan. Lo que existe es lo que sentimos. Lo que uno de nosotros percibe no existe para los demás sino en cuanto cada uno de ellos puede referirlo a sus propias percepciones. Así también para el que sufre la acromatopsia no existen los colores que todos vemos y el mundo es un simple contraste de luz y sombra, como una fotografía. Si nos apretamos la retina con el dedo, vemos luz a oscuras. Si pudiéramos cortar nuestros nervios auditivo

y óptico, ha dicho el fisiólogo Donders, y unir el cabo central del uno con el periférico del otro, y viceversa, veríamos el trueno y oiríamos el relámpago. La ciencia reconstruye el mundo como era antes de la existencia del hombre y lo pinta como será después que el hombre deje de existir; pero lo hace valiéndose de los datos que actualmente recogemos, de las impresiones que el mundo actual produce sobre nuestros sentidos. Ni en la nebulosa ardiente, ni en la tierra helada del porvenir suponemos hombres, mas no suponemos tampoco sino caracteres que los hombres pueden percibir. Y así para la ciencia más abstracta, como para el más grosero egocentrismo, el mundo no es concebible sin el hombre». «Nada se saca en limpio manipulando esas dos abstracciones, el hombre y la naturaleza. No hay leyes físicas y leyes intelectuales; todas las leyes son físico intelectuales, naturales y humanas. No están escritas en el mundo sino para ser descifradas por nuestra clave y sólo existen en el sentido y el alcance de esta clave. De ahí su relatividad». «No nos da, pues, la ciencia fórmulas inmutables, perfectas, leyes impuestas al mundo por un poder superior expresión definitiva de relaciones permanentes y eternas. La ciencia es una economía del pensamiento —ha dicho Pearson—; sus leyes una especie de taquigrafía mental, breve combinación de palabras mediante las cuales nos representamos y expresamos con un minimum de fatiga vastos complejos de fenómenos». «Toda ley científica es simplemente aproximada, como los diagramas que trazamos para representar un aspecto del movimiento histórico» . . .

Justo, a pesar de ser un hombre de ciencia, a pesar de la necesidad que sentía por la investigación científica y de su respeto por todas las concepciones científicas, se daba cuenta, sin embargo, del valor relativo de las conclusiones a que se llega. Con esto supera la posición estrechamente positivista. Aplica sus ideas al proceso natural y al histórico, y dice: «Las hipótesis referentes al futuro histórico no admiten más verificación que el experimento práctico, son las que más se vinculan a la intención. Y el experimento será tanto más grandioso, perseverante y variado cuanto más difundidas y hondamente arraigadas estén las nuevas aspiraciones en las diferentes sociedades humanas y en las distintas clases de la población.» Oyéndole hablar a Justo manifestaba su desdén por las especulaciones filosóficas; sin embargo, constatamos un criterio filosófico al apreciar los resultados de la ciencia. En otro párrafo, que voy a leer, con una claridad mental excepcional, con una visión crítica perfecta de la verdad filosófica, llega a una conclusión que no podemos superar que, a mi juicio, es la conclusión definitiva frente a todas las especulaciones metafísicas y que prueba que Justo había leído más filosofía que lo que él confesaba. Dice: «La materia es inseparable de la idea y la idea de la materia. No concebimos la materia sino por la idea que nos formamos de ella ni podemos formarnos una idea sino de la materia. La «cosa en sí»

de los idealistas es siempre un sucedáneo de las cosas y al quintaesenciar la materia y suponerla extraña a la mente que la concibe, los titulados materialistas caen también en la ilusión idealista de la «cosa en sí». Suponiéndose en la corteza del mundo, aseguran los idealistas, que hay algo adentro, inaccesible a sus sentidos y a sus cálculos, a lo que los materialistas creyéndose amurallados ante el error en la cáscara de sus percepciones, contestan que el relleno del mundo es la materia. El más ordinario sentido común y la última palabra de la ciencia, desechan por igual el equívoco del núcleo material de una cubierta ideal o la envoltura material de un núcleo ideal.» Es decir, que ni los realistas ni los idealistas saben de lo que se trata; que es inútil penetrar en esas honduras; para nosotros la idea no existe sin la materia, ni la materia puede concebirse sino por medio de la idea, pero esto no importa declararse en favor de un idealismo o de un materialismo.»

«Estas disquisiciones históricas en que nos complacemos, esta superestructura ideológica que ponemos en las cosas, es algo que continuamente surge, crece, se impone y vuelve a desaparecer. La historia de la filosofía y la historia de las ideas humanas nos muestra el continuo fluir de los episodios ideológicos. ¿Qué hacemos entonces? Frente a las cosas que nos afectan tenemos que tomar una resolución. Nos queda algo poderoso: la acción», concluye Justo.

Agregaré, por mi cuenta, que no es la unificación de la inteligencia lo que interesa, porque es importante que ésta divague, interrogue, cree nuevas posibilidades de encontrar el fundamento de las cosas; ni importa que en el terreno intelectual nos dividamos, pero sí es necesario una sola voluntad: unidad en la acción por el ideal que nosotros hemos forjado.

A veces, Justo va más allá de lo que piensa decir. Así, después de sus conclusiones sobre la verdad y la ciencia, recomienda el realismo ingenuo. Esto sólo puede interpretarse como una actitud paradójal en un hombre de ciencia que sabe perfectamente que el sol no gira alrededor de la tierra, como a da entenderlo el realismo ingenuo, sino que sucede todo lo contrario. Sabe bien Justo que basta mirar por el microscopio o por el telescopio para que el cuadro del realismo ingenuo se rompa. Lo que él ha pretendido es insistir en contra las disquisiciones abstractas y la necesidad de entendernos sobre cosas reales tal como se nos ofrecen y como nuestra conciencia las recibe. Y también a Justo se le filtra el principio metafísico, hace su metafísica. Ese principio para él es la vida. De la necesidad biológica surge toda la actividad humana. Dice: «¿A qué tiende la historia? ¿Adónde va la vida? A su propia expansión. A cada rotación lunar florece en la mujer su inmanente anhelo de maternidad, y el hombre, vigorizado por los gérmenes de la generación mantiene vivo su esfuerzo hacia el crecimiento infinito de la especie. Para acrecentar su vida el hombre crea su técnica,

establece y cambia sus relaciones sociales, en su eterno impulso vegetativo invade el mundo entero, sujeta las fuerzas físicas, reduce o extiende, según sus propias necesidades, las otras formas de la vida. Lucha también consigo mismo. ¡Ay de las aristocracias que estorben el aumento de la población! ¡Ay de los pueblos que no saben sacar del suelo que habitan todo lo que en el cultivo de la vida pueden dar! Ellos serán barridos o dominados por otras clases y otros pueblos más enérgicos. ¿Para qué son las revoluciones y las conquistas? Vano es todo derecho a la vida que no se afirme en su propio ejercicio. La conciencia está al servicio del aumento inconsciente e instintivo de la materia organizada. Adquirimos y desarrollamos funciones de relación, para vegetar mejor. Una fuerza primordial domina a la historia: la tendencia al crecimiento indefinido del protoplasma.»

1934.



SOBRE EL ANTIMARX

Si en el transcurso de una existencia apacible una tribulación inesperada evoca el sentido trágico de la vida, el buen hombre, antes confiado y alegre, angustiado ahora, advierte la intervención de potencias extrañas superiores a su voluntad. Luego impreca o implora. Con ingenuidad egocéntrica espera que su ruego o su blasfemia ha de alterar el orden universal de las cosas. Luego, tras del desenlace bueno o malo del episodio, la emoción circunstancial se desvanece y los ídolos benignos o malignos se arrumban como «San Ramón después del trance».

Estos arrebatos, grotescos con frecuencia, tienen, no lo hemos de desconocer, sus hondas raíces en la misma naturaleza humana. Son la perversión de un sentimiento íntimo, de la auténtica emoción mística, fundamento del fenómeno religioso, factor histórico tan importante en el desarrollo general de la cultura. Pero cuando no es una actitud espiritual que informa y endereza y dignifica una vida en su totalidad, cuando sólo es un estallido accidental, cuando se asocia a un culto anacrónico, cuando es una ficción convencional o el disfraz de intereses materiales, cuando no «iguala el pensamiento con la vida», entonces es una pobre farsa. La superstición siquiera tiene la atenuante de la sinceridad y de la ignorancia.

El caso individual tiene su interés psicológico. Mayor aún un estado colectivo, un ritmo pseudo-religioso, de origen análogo, que nos toca presenciar en este momento. Toda una clase social se siente amargada en su bienestar, presiente un cataclismo próximo y juzga que el mundo está perdido. Entiéndase: el mundo de ellos; pues el mundo de los otros no ha dejado de ser lo que siempre fué: un telar de desdichas. Hay una angustia pero no es la angustia del dolor, común a todos los mortales, sino la zozobra de un grupo. Los presuntos náufragos claman al cielo. Porque oyen tronar se encomiendan a Santa Bárbara. La mala conciencia les sugiere a ratos la visión apocalíptica de una Justicia trascendente. He ahí el motivo de esta regresión, que ni es una actitud religiosa ni una renovación espiritual. Pocos días después del congreso eucarístico la inconsciencia femenina organiza una fiesta de beneficencia en una taberna de lujo. No se les ocurre que querer conciliar la piedad con la frivolidad mundana es un pecado. ¿Por qué, en lugar de esa farándula, no dispusieron un concierto de música sagrada? Simplemente porque no sienten ni conocen la emoción religiosa. Lo que sienten y temen es la sorda rebeldía de las masas desheredadas.

Por suerte para esta situación afligente hay remedio. El autor

del libro que tengo a la vista nos ofrece su parecer (1). El sabelo-todo se llama pistis, la inmortal pistis. ¿Que ustedes no saben lo que es pistis? Pues yo tampoco. ¿Y el autor? Al parecer comparte nuestra ignorancia; tampoco lo sabe. O si lo sabe lo calla. ¿Es la fe del carbonero, es alguna verdad revelada, es el retorno al seno de la Iglesia, el cumplimiento de algún acto ritual o alguna efusión mística vaga y sin contenido concreto? El autor no se anima a decirlo. Esta pistis es cualquier cosa, el tema de una declamación hueca; es una pistis para despistar. Posiblemente se ha de sobreentender la fe cristiana. ¿Pero es la fe de Jesús, la del fariseo o la del señor cura? En todo caso no es la del hijo del carpintero que negó a los ricos la salvación, arrojó del templo a los vendedores de bueyes y de ovejas y derribó los bancos de los cambistas. Es sólo la fe que predica mansedumbre, resignación y paciencia; virtudes muy provechosas para quienes disfrutan los bienes de este mundo. Esta monserga viene a ser un alegato en favor de los soberbios contra los humildes, sin fe, sin esperanza y sin caridad. Para nada recuerda la oración que dice «el pan nuestro de cada día dánosle hoy». «Líbranos del mal» también reza, pero sin especificar la naturaleza del mal. Quizá se refiera a los malos libros.

Ninguno de los grandes problemas humanos, psicológicos o históricos vinculados al fenómeno religioso merecen un análisis serio. A fuerza de generalidades ambiguas evita toda afirmación definida. En cambio nos enseña que para el triunfo de la sagrada pistis es menester abandonar los prejuicios y sugerencias de la ciencia. La fe y la ciencia no pueden coexistir. Apotegma vulgar que repiten fieles e infieles. El autor quiere ignorar la ciencia y lo consigue.

La ciencia es una invención diabólica realizada en el siglo XVII por el racionalismo del espíritu geométrico. De entonces acá, pese al empeño devoto por detenerla, no ha causado más que estragos. Con razón la pistis se halla tan desmedrada. Felizmente las cosas en adelante van a cambiar. *Ritorniamo a l'antico*. El autor ha oído decir que la ciencia ha hecho bancarrota. Es sensible tener que destruir estas ilusiones. Se trata de un chisme ya rancio y es un exceso de pistis prestarle fe. La ciencia se halla guapa y rolliza. Jamás la investigación ha penetrado tan hondamente en la intimidad del hecho físico, jamás la observación y el experimento han llegado a tal precisión, jamás tantos hechos nuevos han revelado horizontes desconocidos. En el dominio de la ciencia ocurren cosas mucho más importantes que los ruidosos y efímeros acontecimientos del día. Precisamente los progresos alcanzados han puesto en tela de juicio la sistematización hipotética del siglo pasado. La crisis de las teorías clásicas obedece al

(1) HUGO CALZETTI: *El Antimarx*.

creciente acopio de los conocimientos empíricos y a un prodigioso desarrollo de las concepciones matemáticas. Porque la ciencia no es un sistema de dogmas cristalizados, sino una tarea perpetua. Es cierto que la hipótesis del éter cósmico ha sido abandonada; pero ya está reemplazada. Estos cambios obligados no afectan en nada el valor de la ciencia pura, que encuentra su comprobación eficaz en la ciencia aplicada, esto es, en la técnica. ¿Habrá también alguien que sostenga la bancarrota de la técnica contemporánea? Si alguien confunde el conocimiento de los hechos con la interpretación sistemática de los mismos, comete un error análogo al de aquéllos que, del lado opuesto de la brecha, confunden la iglesia con la religión. Téngase presente, por otra parte, que la ciencia tiene por dominio propio, amplio pero limitado, la exploración del mundo físico. Fuera de este dominio abundan problemas que las ciencias exactas no pueden encarar con sus medios. De vez en cuando, un hombre de ciencia, en sus ratos de ocio, se sale de su esfera y dice alguna necesidad. No hay por qué alarmarse. Este percance también les acontece a filósofos y pedagogos.

Tras de la ciencia le toca su turno a la máquina; es un ente perverso. Para este autor no hay cuestiones complejas; todas se resuelven con la mayor simpleza. La máquina ha de ser buena o mala. Pues señor, la máquina no es lo uno ni lo otro. Está más allá del bien y del mal. Las valoraciones éticas no se aplican al artefacto sino al sujeto que lo gobierna. Según el autor, la máquina esclaviza al hombre. Es una información errónea. Es el dueño de la máquina el que esclaviza a sus semejantes. La máquina es un instrumento dócil; lo mismo se presta al uso como al abuso. Por suerte, ¿es la estilográfica la responsable del escritor? ¿Hasta dónde debiéramos retrogradar para librarnos de la máquina? ¿Acaso hasta el taparrabo? El taparrabo supone al telar; suprimámosle: nos cubriremos con la pistis. No cabe duda que los pobres eran más felices antes del empleo de la máquina. En las laderas del cerro de Potosí, para atestiguarlo, todavía blanquean los huesos de los mitayos que murieron al servicio de la monarquía católica. Si pudieran hablar, todos los adscriptos a la gleba lo confirmarían. ¡Si aquello era un idilio! Qué falta hacen aquí algunas nociones de historia y una pizca de probidad intelectual.

No es fácil darse cuenta por qué esta apología de la pistis desconocida se intitula el Anti-Marx. Porque de Marx se ocupa poco y lo poco es insignificante. La carátula no es más que un rótulo llamativo para satisfacer y engañar a los comitentes. A ese «fascineroso de Marx», como dicen las señoras, se le anonada así de paso; se le desaloja con un golpe de codo. No hay ni una apreciación de la personalidad, ni del ambiente histórico en que hubo de actuar. Pero no es necesario ser un marxista ortodoxo para hacerle justicia. El gran herejarca del siglo XIX, el proscrito que nunca dispuso del poder po-

lítico interpretó y encaminó el pensamiento de multitudes. Hoy mismo, aún no ha llegado el momento en que cualquiera le pueda asestar su patadita. No han de borrar su huella en la historia. En el libro que comentamos hay un acierto. Señala cómo, en el fondo del movimiento marxista, hay un elemento religioso: una fe viva, una visión mesiánica, un mito ideal que arrebatan con su emoción el alma proletaria. Así es, y pudo haber agregado que éste, como todo movimiento religioso, también tiende a exaltarse hasta caer en el sectarismo, en la intolerancia y en la violencia. Pero es siempre un impulso hacia mejores formas de la convivencia humana, hacia una redención del dolor dentro de las realidades de la existencia. Después de un fracaso dos veces milenario, bien cabe ensayar esta aventura. El autor, sin embargo, se le antoja que es una empresa negativa, una anti-religión satánica, una caída en el materialismo más crudo. Prefiere su pálida pistis, cuyo secreto guarda con excepcional cautela. ¿No será simplemente la nostalgia de un pasado remoto e irreversible?

Como toda teoría filosófica, científica o histórica, también al materialismo histórico, que por de pronto lleva un nombre impropio, se lo somete a la crítica. No es un dogma. Según el ritmo de la evolución ideológica, alguna vez ha de ser reemplazado, no por una regresión, sino por una superación. Igual suerte correrán las actuales tendencias, como la han corrido todos los sistemas anteriores. Pero, como de aquéllos, también del materialismo histórico quedará un fuerte remanente, aunque a este evangelio tampoco le hayan faltado apóstoles y adversarios torpes. Venir en los días que vivimos, ante un mundo desquiciado por problemas económicos y conflictos sociales, a decirnos que el factor económico es un elemento despreciable, de mucho desatino o mucha inocencia. Semejantes divagaciones son tolerables cuando en torno de una mesa, a la hora del vermouth, cada uno se despacha a su gusto y resuelve los asuntos mundiales; pero envilecen la dignidad del libro.

Suelen asomar en estas páginas, casi a hurtadillas, las orejas del fascismo. Hagámonos los distraídos. Sólo falta recoger el único rasgo humorístico. El autor se ocupa del Partido Socialista y entre otras cosas le echa en cara haberse apartado de Marx. Pues hombre, esto, por cierto, debió serle motivo de elogio. Está escrito: no acertamos ninguna. Estamos con Marx: malo. Estamos en contra de Marx: peor. Es un colmo, siempre somos réprobos. El traspíe tiene su explicación. El autor hace poco que ha encontrado el camino de la salvación; es un arrepentido y esto no es un agravio. De los arrepentidos se vale Dios y los premia. Pero a fuer de neófito inexperto todavía no se ha despojado de ciertas reminiscencias de sus malandanzas. Causa gracia escuchar desde un extremo, las frases que acostumbraban a endilgarnos desde el otro. En fin, el caso no es grave, solamente es ridículo.

En su conjunto, éste es un libro incoherente y flojo. Había derecho a esperar otra cosa. Créame el autor; no le reprocho su posición ideológica, que desconozco. Es tan dueño de la suya como yo de la mía. Le reprocho no haberla expuesto con claridad y valentía. Le reprocho el plano en el cual ha colocado la disquisición. Le debo asimismo la expresión de mi gratitud; me ha ofrecido el pretexto de decir palabras oportunas que no le dedico exclusivamente. He ahí que también este libro tiene su mérito.

1935.



V

CRÍTICA Y POLEMICA

Groussac fué escrito en respuesta a una crítica de Carlos Levillier y publicado en «Nosotros», número 87, julio de 1916. *El Porvenir de la filosofía* se publicó en la revista «Atenea», de La Plata, órgano de la Asociación de Ex Alumnos del Colegio Nacional, 1919. *Evolución de las ciencias en la República Argentina, La psicología, La teoría del conocimiento, Historiografía argentina, La lógica, Don Segundo Sombra, Política cultural, Estudios indostánicos* y *El Cristo invisible* aparecieron como notas bibliográficas en la revista «Valoraciones», de La Plata, números 1-12, 1923-1928. *Epístola Antipedagógica* se incluyó en el tomo *Ensayos críticos* que publicó CLARIDAD en 1937, con prólogo de Enrique Anderson Imbert. *La Carta al Dr. Carlos Cossio* se publicó en el volumen II de la edición de homenaje de la Universidad de La Plata, 1939. Esta carta y las notas *Estudios indostánicos* y *El Cristo invisible* aparecen en esta recopilación agrupadas bajo el título genérico *El problema religioso*.

G R O U S S A C

«Nosotros» ha querido prestar sus páginas, destinadas a mejor objeto, al desahogo de un alma atribulada por múltiples decepciones (1). El incidente no reviste mayor trascendencia. Se comprende y se compadece el tenesmo psicológico que determina estas expansiones de alivio puramente subjetivo. Al fin nada quitan ni ponen. No se ha discutido la obra de Groussac, ni en su aspecto literario, ni en su alcance científico, ni en su enseñanza metodológica, ni en su influencia sobre la intelectualidad argentina, que todas estas fases presenta. Se ha tratado de denigrar al hombre.

Con un ademán discreto podría abandonarse esta invectiva a la fruición de las almas afines. ¡Pero no! Aunque sea mezquina, conviene aprovechar la coyuntura para decir de una vez en estas mismas páginas cuantos títulos posee la mentalidad áspera y viril de Groussac a nuestra consideración y respeto. Digámoslo frente a todas las insidias, a todos los enconos y a todas las cobardías. En verdad que sería sensible si aquí donde se ha perpetrado la agresión, no se levantara una sola voz, para hacer justicia al escritor a quien tanto debe la cultura nacional. De los que viven, a ninguno más por cierto.

Si por fin asoma una generación que intenta renovar el estudio histórico de nuestro pasado con mejor criterio, sobre la base de la investigación escrupulosa, sin subordinar sus conclusiones a convencionalismos patrioterros, debémoslo al ejemplo y a la obra de quien durante largos años ha luchado casi solo para depurar el gusto literario y despertar la conciencia de la verdad.

En un ambiente viciado por la ausencia de valor moral y de la probidad intelectual, una medianía ensalzaba a la otra, un diletante

(1) Publicamos en el número anterior un artículo violentamente polémico del señor Roberto Levillier contra la obra de Pablo Groussac. Con el inquebrantable criterio que es de esta suerte como debe proceder una revista del carácter de "Nosotros", cuando se trata de discusiones que atañen a la historia del pensamiento y de las letras argentinas, por más que esta conducta pueda asustar a los pusilánimes, y con la firme convicción de que merced a estas opiniones de ideas y choques de sentimientos, se llega, a caso por el camino de la injusticia momentánea, a fundar una real crítica de valores, publicamos el presente artículo, enérgica contestación al anterior. El autor que bajo las mismas iniciales con que la firma, ya otras veces ha colaborado en esta revista, es un docto catedrático de las universidades de Buenos Aires y La Plata, que junta al amor y cultivo de la ciencia, una inteligente pasión, rara en estas tierras, por los estudios filosóficos. Es un hombre de gabinete que rompe su fecundo silencio para levantar la voz en defensa de Pablo Groussac. Esa voz también debe oírse. (Nota de la dirección de la revista "Nosotros", en cuyo número 87, julio de 1916, se publicó este artículo de Alejandro Korn, firmado con las iniciales W. W.).

ponderaba al otro, en estrechas patotas se ahogaba el impulso espontáneo y el periodismo pervertía las mejores aptitudes, puestas a servir los intereses del día con mengua del propio sentir. En el club, en los corrillos, desbordaba la facundia ingénita, corría de boca en boca el cuento malicioso, el comentario cínico, el mote hiriente — pero en el impreso reinaba la compostura aparente, el elogio insípido; nadie decía lo que pensaba, si es que alguien pensaba en vez de hablar. Y los grandes, los exponentes de toda una época de nuestra historia, se inclinaban a su ocaso sin dejar herederos.

En semejante medio se inicia la acción de Groussac con asombro de todos los pusilánimes, como si se destacara algo monstruoso: una personalidad. Escribía en un estilo que era suyo, que no podía confundirse con el fraseo de los adocenados, tenía un profundo horror a lo trivial y a lo trillado y un coraje a toda prueba para decir verdades desagradables. Y más aun; tenía el hábito exótico de estudiar, de trabajar y de saber su oficio. ¡Quién hubiera sospechado que todo eso fuera necesario para tratar con eficacia un asunto! Acostumbráramos a despacharnos con tanta facilidad, la ignorancia jamás era un estorbo, la vida era apacible, y atentos a la mutua reciprocidad, nos absteníamos cuidadosamente de toda crítica — en público. Groussac trastornó este mundo encantador y chato y llegó a ser peligroso aventurar los azares de la publicidad. Todavía en el día de la fecha no se lo hemos perdonado.

Pues bien, esta obra malévola fué fecunda y buena. En ella hemos aprendido cómo se obliga a los arcaicos giros del castellano a enunciar un pensamiento moderno y cómo se sustituye el hueco verbalismo criollo con un lenguaje sobrio, preciso y claro. Y el expresivo vigor de esta prosa conserva asimismo la soltura y la agilidad necesarias para sobrellevar con garbo igual, la carga grave y la leve.

Con todas sus condiciones, sin embargo, esta prosa para su autor nunca es un fin, siempre es tan sólo el vehículo de la exposición metódica, del juicio reposado o del análisis sagaz. No agota, ni fatiga. Aun en las entrelíneas deja sitio para lo mucho que calla, y el lector —supuesto que no sea analfabeto— se siente feliz al descubrirlo. Con cuanto arte a menudo una breve noticia condensa el fruto de intensas vigiliass. Todo el soporífero balbuceo del padre Guevara se lee hasta con avidez en el deseo de tropezar con una acotación del editor.

Cuánta abnegación representa, por otra parte, en un escritor de raza esta compulsas benedictina, cuya penosa exactitud importa un reproche tan oportuno a nuestra incurable negligencia, refractaria a la disciplina del trabajo. Por grande que sea el interés informativo de las publicaciones de Groussac, mucho mayor es aún su influencia educadora, pues nos predica el amor a la pulcritud y la aversión al chapuceo.

En efecto, el rasgo distintivo de la actuación de Groussac es precisamente su carácter ético. Ha sido una campaña contra la mentira

política, social, histórica, literaria, que infecta nuestra vida nacional. No, empero, una campaña de negativa, sino de acción creadora. Ante gentes habituadas a la ficción, a la duplicidad, ha osado decir en voz alta su pensar. Sin temor, ha desvanecido los alardes de supuestas suficiencias, a riesgo de derribar los ídolos lugareños. A la calamidad hispano-americana del pseudo culto de los próceres, ha opuesto un concepto más alto del proceso histórico, que, al fin, obedece a motivos humanos y no ha de ser un pretexto para declamaciones pueriles. Y su comprobación prolija y minuciosa jamás degenera en pedantería, pues siempre la anima el fervor de un temperamento apasionado y el destello luminoso de un espíritu saturado por la cultura más amplia y libre.

¿Que Groussac posee la conciencia de su valer? ¡Y se lo enrostra un ingenuo, que se emociona envanecido porque su majestad el rey se ha dignado recibirlo con el ritual de estilo y las frases obligadas! ¿Qué más se ha de esperar de quien también le reprocha haberse permitido disentir tan luego de la opinión del señor ministro que mensualmente firma las planillas de sueldos? ¡Desde cuándo quien nos paga, nos compra!

¿Que tiene sus defectos? ¿Y acaso no los tiene el más modesto de los papelistas, con la sola diferencia que son insignificantes, como todo el resto? Quien conozca algo de la historia de las polémicas literarias —dentro y fuera de las fronteras patrias— no puede menos de sonreirse de nuestros melindres burgueses. El caso es que aquí ha habido que acusar los golpes sin poderlos devolver.

¿Que ha cometido errores? Así suele ocurrir en una actuación prolongada y fecunda. Que lo lapiden los estériles, pues se hallan sin pecar, no por continentes sino por impotentes. Pero aun para alzar la primera piedra se han de inclinar a rendirle homenaje.

Será el maestro, pese a quienes lo renieguen.

1916.

EL PORVENIR DE LA FILOSOFIA

El autor en esta obra nos anticipa la filosofía del siglo XXI, y no debería un modesto contemporáneo atreverse a anticipar, también, su juicio (1). Pero por razones prolijas no nos es posible esperar la distante fecha para juzgar el libro en su ambiente peculiar; también a nosotros, sobrevivientes rezagados del siglo XIX, nos pertenece: somos sus lectores obligados aunque indignos y siquiera tenemos el derecho de consignar el testimonio de nuestra habitual incomprensión.

Un nuevo libro de Ingenieros no es, en nuestro reducido mundo intelectual, un asunto baladí del cual pudiéramos desentendernos con una frase amable o irónica; es siempre el fruto de una labor tan intensa como seria, es con frecuencia el alumbramiento de ideas iniciales, nunca el flojo hilván de conceptos adocenados. El autor no conoce sino intereses intelectuales, su espíritu vive la plenitud de su madurez, y sin temor hace alarde de sus convicciones, que son suyas, que son genuinas. Tiene prejuicios, tiene afectos y odios —por eso es militante—, y cuando escribe refleja una personalidad consciente y decidida.

También esta obra filosófica vibra desde la primera hasta la última página en un impulso polémico; arremete sin respetos humanos contra muertos y vivos y proclama como única salvadora la propia doctrina. Abierto el libro no se le cierra hasta terminarlo; nos hiere con la vehemencia de sus impresiones, y si aquí obliga a un resuelto asentimiento más allá provoca una repulsa no menos enérgica. Ni un instante consiente nuestra apatía. Escrito con penetrante claridad, no contiene un concepto vacuo, ni una frase superflua. Con saña implacable y alevosa se ha inmolado toda locución figurada, todo giro literario, en el afán de acertar con la palabra más llana, más escueta y directa.

No se persigue sino la eficacia del vocablo. Un espíritu desprevenido ha de sentirse subyugado por la vigorosa sencillez del lenguaje y la suficiencia dogmática del discurso. Es un libro unilateral como un alegato, pero porque así lo quiere el autor, no porque desconozca la posición y fuerza del contrario. En realidad, el contenido de la obra no se revela en una rápida lectura; es preciso volver repetidas veces sobre ella para desentrañar su riqueza, recorrer sus escondrijos y comprenderla como una síntesis de largas meditaciones.

Y entonces se descubre también lo mucho que se calla; con habilidad táctica ciertos temas se eluden y ciertos nombres no se pronuncian. Algunas veces tras del calificativo acre se oculta la íntima vaci-

(1) JOSÉ INGENIEROS: *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. Buenos Aires, 1918.

lación; y otras la actitud agresiva se combina con el cauto gesto de la defensa. Así cuando exalta la virtud de los «constructivos» frente a los nuevos sofistas entregados a la glosa erudita, «como los artistas sin inspiración se hacen críticos». En la vida las suertes son varias: unos son propietarios y otros inquilinos, y los «constructivos» burgueses exigen el alquiler pero no admiten quejas sobre las goteras. Defiende el autor causa tan buena, que soporta sin mayor daño hasta el empleo de semejantes recursos.

En efecto, Ingenieros tiene el arrojo de decirnos que la filosofía es metafísica y que no podemos prescindir de hacerla. Con ello se desliga de toda contaminación positivista. Era necesario decirlo en nuestro ambiente antifilosófico, y era necesario lo dijera quien no puede ser sospechado de propósitos reñidos con la ciencia. El positivismo con persistencia rutinaria aún pontifica en la cátedra y en el libro como si nada hubiera ocurrido; agotada su misión histórica, todavía vegeta y obstruye por inercia el advenimiento de nuevas orientaciones. Y vive en el santo temor de la filosofía, supuesta enemiga de la ciencia. Las *Proposiciones* van a contribuir a desalojar este pasado, como que son un exponente de la reacción metafísica ha tiempo iniciada y ahora en vías de propagarse hasta los antípodas.

Si es grande el mérito contraído al afirmar la necesidad de la metafísica, es de igual importancia la reiterada afirmación de que la metafísica no es ciencia. Nos proponemos insinuar algunas leves observaciones al pensamiento del autor y al efecto nos interesa dejar bien establecida nuestra concordancia en este punto fundamental. «Lo experiencial es el objeto de las ciencias». «La metafísica tiene un objeto distinto». (Pág. 71). «Las metafísicas sólo aspiran a ser lógicamente legítimas, sin que se considere posible su demostración experiencial». (Págs. 72-73). «Donde las ciencias no llegan con sus hipótesis experienciales empiezan las hipótesis metafísicas». (Pág. 77). La metafísica del porvenir, «siendo lo inexperiencial el objeto de sus hipótesis, permanece fuera de la ciencia». (Pág. 93). «Existe un residuo inexperiencial inaccesible mediante hipótesis científicas». (Pág. 138).

La metafísica estaría demás si las ciencias fueran suficientes: nadie intentaría soluciones metafísicas si existieran científicas. Pero la ciencia está limitada al dominio de la experiencia; cuanto suponemos más allá es metafísica. «La posición exclusivamente experiencial y el conjunto de métodos que constituyen el llamado positivismo, son la única lógica posible de investigación científica, aunque estén exentos de toda validez propiamente metafísica». (Pág. 75).

Ahora bien, ¿por qué las ciencias no nos resuelven todos los problemas? Sin duda porque exceden el conocimiento científico o porque éste tiene límites infranqueables o porque no está suficientemente adelantado. Este dilema digno de ser analizado se resuelve sin más trámite en el sentido de nuestra ignorancia actual, sin poner en duda

nuestra capacidad de conocer. Luego la metafísica es tan sólo una disciplina supletoria destinada a desaparecer o a reducirse a medida que crezca el caudal de nuestras nociones comprobadas. Con este motivo el inestable objeto de la metafísica recibe el nombre de «lo inexperiencial».

El neologismo, aparte de ser un trabalenguas bastante feo, sea dicho sin hipocresía, no es feliz. Se asemeja por lo áspero a un pedrusco recién desprendido que ambiciona llegar como sus predecesores, tras larga carrera, a canto rodado. Dentro del espíritu de nuestro idioma lo inexperiencial no significa lo inexperimentado, sino aquello que no es susceptible de experiencia. No es ésa la mente del autor;

A nuestro juicio, por el camino de estos prolegómenos no se alcanzaría semejante fin si se aspira a algo más que a una síntesis de principios generales, según la receta positivista. La metodología científica muere en el linde de lo experiencial y es aventurado confiar en su acción póstuma. Despojada de su contralor natural, la lógica de los hechos se convertirá en una lógica racionalista cualquiera y servirá lo mismo para construir una superciencia como una pseudociencia. Hipótesis levantadas sobre hipótesis, es decir, abstracciones inducidas de abstracciones, por fuerza nos darán un sistema de «hiper-hipótesis metalógicas», quizás interesante y luminoso pero no científico (1). Estas dificultades no se le ocultan al autor; por primera vez se expresa en forma dubitativa. «Sin hacerme ilusiones —dice— acerca de esa posibilidad, me parece que existen condiciones de validez que provisoriamente pueden ser formuladas». (Pág. 87). Nuestra fe en la eficacia de ese proceso dialéctico es aún más escasa, pues no ignoramos que las antinomias más opuestas son igualmente lógicas.

Supongamos como un caso no inverosímil una metafísica científica basada en los conceptos del monismo, del determinismo y de la evolución. Después de saludar emocionados estos ingredientes veteranos de la «paleometafísica» más remota y racionalista, diríamos: el monismo carece de todo antecedente experiencial, el determinismo es un postulado necesario en la investigación científica, pero, como ésta, de validez relativa, y la evolución es un hecho que por sí nada explica, pues necesita ser explicada. ¿Faltarían, por suerte, argumentos lógicos de una y otra parte? Sin el apoyo experimental el raciocinio se adaptaría a las convicciones preexistentes en nuestro ánimo sin poder ser rebatido.

Es fácil convencerse de lo poco que vale un método fuera de la órbita de su aplicación, si recordamos las peripecias del racionalismo. En sus comienzos se imaginó poder sujetar la especulación filosófica al rigor de las matemáticas, y alguien, no sin competencia, escribió un

(1) Hipótesis en castellano es sub-posición. Hiperhipótesis sería, pues, una supra-sub-posición. La metalógica vendría a ser un método inductivo trascendente.

tratado de *Ethica ordine geométrico demonstrata*. Fué una obra genial, pero a pesar del método. En las *Proposiciones* (pág. 90) se hallan algunas reflexiones breves pero concluyentes sobre la ineficacia de una filosofía matemática y eso que ahora disponemos también de una metamatemática. Otro tanto, opinamos, ha de ocurrir si se opera con las últimas conclusiones de las ciencias naturales, formuladas en hipótesis ya harto precarias.

Porque no hemos de desconocer que en el indeciso límite entre la ciencia y la metafísica, en la no estrecha zona intermediaria, ya disminuye mucho la certidumbre de nuestros conocimientos. De ahí la necesidad de fijar previamente la validez de los últimos postulados científicos y determinar si a pesar de su carácter hipotético pueden servir de soporte a nuevas hipótesis. Descubriríamos, quizás, que ya la ciencia misma está plagada de conceptos metafísicos, que la metafísica científica anhelada ya se ha ubicado como un parásito dentro de las disciplinas experienciales y que es completamente superfluo agregarle una nueva edición aún más desvinculada de la realidad. Respetuosamente sentaríamos a la ciencia en el banquillo y le preguntaríamos por sus títulos para resolver problemas universales y por el derecho con que emplea en sus menesteres un enjambre de entes de razón como si no fueran abstracciones nominales. En fin, se nos ofrecería un trabajo previo tan intenso y tan proficuo que resultaría preferible invertir la tarea y antes de hacer la metafísica de la ciencia, despojar a la ciencia de su metafísica.

El descalabro reciente de la teoría atómica debe ponernos sobre aviso, no porque sea excepcional en la historia de las hipótesis científicas, sino porque ha afectado una de las más venerables. Adviértase también lo que suele acontecer con la gran ley de todas las ciencias físicas: la suma de la energía es constante... en un sistema cerrado. Con frecuencia cierta hipocresía dogmática omite la última parte, con lo cual no se perjudica la importancia práctica de la ley, pero mucho su valor filosófico, pues como en realidad no conocemos ningún sistema cerrado se acaba en alguna patraña pseudocientífica.

Por otra parte, si la ciencia se ha de prolongar en una metafísica, sería necesario que las conclusiones de sus distintas disciplinas concertaran entre sí, sin divergencias entre unas y otras. La supuesta unidad de las ciencias, empero, es una rancia superstición positivista. En el dominio de lo experiencial no existe ninguna unidad, ni física, ni orgánica, ni psíquica; toda unidad ante el análisis se disuelve. La única que subsiste es la matemática, la del punto, que no existe. Y si en lo infinitamente pequeño no hallamos la unidad, tampoco tenemos por qué atribuirle a la totalidad de lo existente, salvo que padezcamos de algún misticismo monista.

La unidad de las ciencias es un mito, un resabio de los tiempos pretéritos cuando la química envanecida con sus primeras síntesis se

imaginó que llegaría a explicar todos los hechos biológicos, y la fisiología de los centros nerviosos se creyó llamada a darnos la clave de todos los fenómenos psíquicos. Estas ilusiones no fueron infecundas, mas hoy se desvanecen como toda la doctrina positivista y ningún interés hay en mantenerlas porque carecen hasta de utilidad heurística.

Es inútil proclamar la unidad de las ciencias; inmediatamente las volvemos a dividir en matemáticas, físicas, biológicas y psíquicas y aun las subdividiremos. Así para los militares son sinónimos unidad y división. «Considero legítimo que las ciencias psicológicas formen grupo aparte», dice el autor de las *Proposiciones*, y en seguida no más se empeña en que sean naturales. Es una cuestión verbal. Lo que importa es determinar la diferencia entre unas y otras, diferencia tal vez tan grande como la que media entre el anverso y el reverso de una medalla, entre contemplar un edificio por fuera o por dentro, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre las ciencias que establecen leyes y las que establecen valores.

En presencia de estas dificultades no pueden extrañarse los excepcionales esfuerzos por distinguir las hipótesis metafísicas legítimas de las ilegítimas. Lo que es relativamente fácil en las ciencias se vuelve escabroso en metafísica, tanto más cuanto que «las hipótesis metafísicas no pueden enunciarse como juicios asertóricos sino como juicios de probabilidad». «Son indemostrables por la experiencia; lógicamente, sólo puede demostrarse su legitimidad». De las definiciones elegimos la siguiente: «La legitimidad de toda hipótesis inexperiencial, en un momento dado, está condicionada por su concordancia con los resultados menos inseguros en el dominio experiencial excedido por esa hipótesis». Ilegítimas serían, por el contrario, aquellas que contradicen a las nociones experienciales o a las hipótesis legítimas que se derivan de éstas.

La definición es aparentemente satisfactoria, pero en realidad difiere la legitimidad de las hipótesis metafísicas el hecho de su concordancia o discordancia con otras hipótesis. ¿Quién es juez de estas concordancias? ¿Quién es el filósofo, preguntamos, que ha inventado un sistema no para interpretar lo existente, sino para contradecirlo? «La cantidad de disparates que aun circula bajo el nombre de metafísica es considerable». Por cierto, tenemos motivos especiales para lamentarlo; pero, ¿acaso el autor de la más extravagante de estas metafísicas no se supone de acuerdo con la realidad y su expresión científica? En el comercio con la filosofía tenemos una inclinación pronunciada a considerar legítimos los hijos que nos atribuimos y bastardos los otros; el candor les sienta bien a los filósofos.

Lo que el autor considera legítimo o ilegítimo no se desprende tanto de sus definiciones como de la violenta embestida contra todos los filósofos habidos y por haber a quienes acusa de haber falseado a sabiendas sus conclusiones filosóficas bajo la influencia de resabios

dogmáticos o teológicos, por condescender con prejuicios vulgares, por intereses de gremio o personales. Les atribuye un horror a las «verdades peligrosas». Olvida que si alguna vez ha faltado un héroe otras ha sobrado un Quijote. Esta diatriba contra la supuesta hipocresía de los filósofos complica como un estribillo toda la exposición; es la parte amena del libro.

Sus flaquezas no habrán faltado tampoco a los sabios; en general el hombre es humano, y para cerciorarse de ello no hay necesidad de disecar al prójimo; el caso típico suele estar siempre a mano. No descendamos hasta hacer de estas minucias la base del debate doctrinario.

En la sistematización metafísica intervienen por fuerza factores alógicos. La sistematización es siempre la resultante de una personalidad con intereses éticos, estéticos, religiosos, políticos y económicos. Actúa el filósofo en su medio histórico, pesan sobre él atavismos ancestrales, habla su idioma o su jerga. Con elementos tan heterogéneos, tan varios y divergentes, se forma la síntesis precaria e inestable de nuestro yo y rara vez se les logra conciliar; pugnan por sobreponer, acomodar, influir y compenetrarse, y es obvio que la obra refleje esta complejidad. Los conflictos más agudos se traban por adentro; sólo los muy simples escapan a este sino. ¿Hemos de suponer que estos agentes perturbadores ya no actuarán en el ánimo de los «metántropos» del siglo XXI, convertidos en impecables bípedos metodológicos? Francamente, lo sentimos por los metántropos.

Con mayor competencia que la nuestra, con buen gusto y medida, se hallan desarrolladas estas cuestiones psicológicas en un trabajo publicado en los anales de la *Sociedad de Psicología* (1) y que se intitula: *Los modos reales de pensar*. No podemos hacer la cita tan extensa como quisiéramos; he aquí algunas líneas: «La verdad y el error siguen procesos psicológicos semejantes, un razonamiento correcto puede llevar al error y uno incorrecto a la verdad, puesto que ella es relativa y que sólo el contralor de la experiencia consecutiva permite distinguir lo cierto de lo falso. Pensamos, pues, una verdad, mediante el mismo proceso que seguimos para pensar un error; en ambos casos nuestros modos de pensar se traducen por una afirmación de lo que pensamos, por una creencia cuya firmeza no depende en modo alguno del criterio lógico de la *certidumbre*». No hay nada que agregar; solamente Ingenieros ha podido expresar su concepto de manera tan clara y precisa. El artículo hoy se halla incorporado a la *Psicología biológica*, cap. VIII, y recomendamos su lectura. En otro pasaje afirma: «El hombre es un ser ilógico e irracional». Lo dice del punto de vista de la lógica racio-

(1) Trabajos del año 1910. Volumen II, año 1911, pág. 30. El estudio del doctor Ingenieros comprende los siguientes títulos: I. *El intelectualismo racionalista y la psicología genética*. -- II. *Evolución de la lógica formal hacia la lógica biológica*. -- III. *Los modos reales de pensar*. (Nota de los editores).

nalista y con sobrada razón; una prueba, por ejemplo, nos la ofrecen los devotos del determinismo universal al conservar una extraordinaria capacidad de indignarse con cuantos no están determinados como ellos: evidente ausencia de lógica y predominio de afectos irracionales.

No, la hipocresía de los filósofos se reduce a que poseen convicciones distintas de las nuestras y para defenderlas eligen posiciones filosóficas y métodos que no nos agradan y, por ende, calificamos de ilegítimos, v. gr., el racionalismo, el idealismo, el misticismo, la lógica abstracta, la intuición, la crítica, etcétera.

Algo de esto hemos de abandonar a las iras del adusto censor. No nos sentimos llamados a defender al racionalismo, ni la lógica formal, y puesto que todavía da motivo a exacerbaciones tan violentas, también abandonamos a su destino, la perversa «teoría de las dos verdades» (Q. e. p. d.). Sin embargo, si alguna vez resurge el racionalismo, fuera de duda será en la metalógica de la filosofía científica con su tendencia intelectualista. En cuanto al misticismo que efectivamente no da «conocimientos», pero sí convicciones, nos permitiremos una pequeña digresión porque nosotros amamos la metáfora.

Quien esto escribe tiene la desgracia de carecer de oído; es, según la conocida clasificación de Ingenieros, un idiota musical y suele encontrarse con dos clases de gentes. Los unos, al enterarse de su indiferencia ante la ejecución de una pieza, se exaltan, y en tono airado le increpan: ¡Cómo es posible no sentir la belleza de este trozo! ¡Eso es inconcebible, es una falta de cultura! Y a esta amable invectiva aún agregan una larga disertación para convencerle. Otros, en cambio, le dicen: ¡cuánto debe lamentar usted la deficiencia de su oído, que le priva de un placer estético tan alto! Y callan. Pues bien, para experimentar la emoción mística también se necesita la capacidad, el órgano del caso, y cuando falta también se encuentran las dos consabidas especies humanas: los unos se indignan con fervor sectario, en tanto que otros se compadecen de la idiocia mística como de una deficiencia sensible e irremediable.

Y así como hay melómanos que prefieren un alegre tango a todas las obras maestras, también hay quienes no alcanzan sino las formas más burdas del misticismo. En realidad, existen diferencias tan grandes como entre el tango y la *Novena Sinfonía*. Para no caer en comparaciones enteramente vulgares, obsérvese qué distancia media entre la repugnante *Devoción de la Cruz* de Calderón de la Barca y el *Himno al Sol* de Francisco de Asís. Y hay místicos emancipados de todo dogmatismo, que en la plena libertad de su espíritu se alzan hasta las más excelsas visiones, como Plotino y Kabir.

Estas jerarquías en las diversas escuelas y orientaciones no deben perderse de vista al juzgarlas. Así en el caso de la filosofía naturalista, complacidos departimos con Ingenieros, lo que no haríamos con un pobre diablo como Le Dantec, hablamos del sofista, cuyo ateísmo

aunque militante es tan ingenuo e inocuo como el catolicismo doméstico de Pasteur.

Si dispusiéramos de mayor erudición acaso trataríamos de demostrar que el análisis del hecho empírico conduce al nihilismo y que el análisis de los conceptos al nominalismo que le equivale. Solamente de mala fe, empero, podríamos acudir al arsenal escéptico, porque si bien el escepticismo es la posición lógica más firme, también es la filosofía más misérrima. Tan necesario es conocerlo como superarlo. Por eso hemos apreciado estos prolegómenos aceptando la propia tesis del autor según la cual la metafísica es la continuación de la ciencia. En verdad no es éste nuestro parecer. Ni la ciencia puede prescindir de la metafísica ni ésta de aquélla, pero sus dominios son distintos. Todo problema susceptible de una solución experiencial debiera, a nuestro juicio, ser resuelto por la investigación científica, y no hay objeto en suplir nuestra ignorancia actual con otras hipótesis que las heurísticas. Pero si existen problemas sin solución experimental posible, entonces, sí, éstos pertenecen a la metafísica. Si no hubiere tales problemas, la metafísica estaría de más; dejemos que la ciencia realice lentamente su tarea y no nos engañemos adrede con mengua de la honestidad intelectual. Hay aquí una cuestión previa y de su solución depende la legitimidad de la misma metafísica.

De continuo en este libro se invoca la experiencia como única fuente de nuestro conocimiento. Convenido; pero ni una vez se analiza este hecho psíquico que es la experiencia, ni el valor o los límites de este conocimiento. Ninguno de los aspectos del problema metafísico se descuida, solamente éste: falta nada menos que la teoría del conocimiento de la futura filosofía (1). Nuestra capacidad cognoscitiva ilimitada se afirma *a priori* y lo experiencial parece confundirse con lo sensible, en el sentido del sensualismo clásico completado por la teoría de la herencia biológica. Es un vacío digno de notarse, que no se salva con la condena del «fósil armazón dialéctico a que condujeron los racionalistas el cadáver de la gnoseología escolástica». Esto es simplificar demasiado.

De vez en cuando, sin embargo, el gran problema surge de paso y se le roza aunque sin mayor detenimiento. «Aún en el supuesto de concebir lo universal como accesible a la experiencia» (Pág. 43), dice el autor con prudente duda que para nosotros no existe. «Los problemas y las hipótesis de la metafísica son necesariamente universales» (página 126). «Conocemos el universo como un compuesto de relaciones incesantemente variables» (Pág. 43). Exacto, la experiencia no nos enseña sino relaciones. El conocimiento de la realidad es siempre relativo y necesariamente limitado. Luego, si queremos formarnos —nadie

(1) "Somos elaboradores y no elaborados de experiencia". CH. JAKOB, *Del mecanicismo al dinamismo del pensamiento*.

nos obliga— una concepción de conjunto de la realidad, no es la ciencia la que puede satisfacer nuestro deseo, ni ahora ni nunca. Tenemos que valernos de otro medio: la metafísica, que no es ciencia ni puede pretender ser superciencia.

¿Que nuestra posición es ilegítima, que planteamos problemas falsos, que esto es páleo-metafísica? Allá veremos; por ahora faltan los términos de comparación; la neometafísica es una bella promesa, un programa no más, una posición filosófica entre otras. Dueños somos de optar y aún podríamos declarar ilegítimas a las posiciones contrarias o sostener que la nuestra será la del siglo XXII, en la seguridad de que nadie nos ha de desmentir; pero carecemos de temperamento belicoso y no gozamos de tan robusta fe. En última instancia, toda actitud filosófica no se justifica sino con la razón del yo soberano: *car tel est mon bon plaisir*. Queda a los súbditos el derecho de someterse, rebelarse o reírse.

Excluir a la metafísica de las ciencias y querer realizarla, no obstante, con métodos científicos, es en realidad un paralogismo, que no nos sorprende ni lo criticamos, porque la contradicción se halla implícita en la realidad y la misión de la metafísica es justamente hallar la concordancia universal de los opuestos. El paralogismo está de más porque la experiencia histórica, la única experiencia posible en esta materia, a la que debemos conceder por lo menos tanta importancia como a cualquier otro proceso evolutivo, esclarece la cuestión. La metafísica no es ciencia; luego es otra cosa. ¿Qué es? Es arte, no puede ser sino un poema dialéctico.

Poema, es decir, poesía, en el sentido etimológico de la palabra, que significa creación; dialéctico por el material lógico que se ha de emplear en la construcción. Todos los rasgos característicos de la obra de arte los presenta la metafísica; puede clasificarse en simbólica, clásica y romántica; es siempre la expresión de su época histórica, del ambiente étnico en que nace y de la personalidad que la forja. Como el arte en sus creaciones geniales, perdura y sólo experimenta la evolución de sus formas. Así un poeta lírico contemporáneo no se expresa como Horacio, pero no inventa sentimientos nuevos. Los problemas metafísicos tampoco han cambiado; cambia la manera de plantearlos y solucionarlos, y las soluciones no se distinguen por ser más legítimas unas que otras; se distinguen porque unas son geniales y otras vulgares, unas éticas y otras inmorales, unas bellas y otras chatas. El positivismo, por ejemplo, en la estrechez de su posición no es falso, es solamente perverso y plebeyo, y, a las vegadas, tonto.

Nada semejante pasa en la ciencia; ésta es internacional, impersonal y progresiva; no es moral ni inmoral. Cualquiera de nuestros médicos sabe hoy más que Hipócrates, pero Berisso no es superior a Esquilo.

La metafísica-ciencia sería, por otra parte, un regreso y no un

progreso. Del conglomerado primitivo que abarcaba todo el saber humano se diferenciaron sucesivamente con mayor o menor rigor la religión, el arte, la ciencia y la metafísica, condición precisa de su mejor desarrollo, sobre todo para la ciencia. Una metafísica científica es hoy tan absurda como la religión positiva imaginada por Comte o la teoría del arte experimental de Zola.

Es de prever la réplica: si la metafísica es ficción poética carece de verdad. ¿Por qué? ¿Acaso la obra de arte puede prescindir de la verdad? (1). Pero pongámonos de acuerdo primero sobre este término tan ambiguo.

En un acápite especial de las *Proposiciones* se critica con aparentes razones la imprecisión y vaguedad de la terminología, origen de continuas discusiones y disquisiciones verbalistas que constituyen una tara de la literatura filosófica. Se sugiere la necesidad de una reforma, y si tuviéramos voz en asunto tan arduo propondríamos llamar exactas a las conclusiones matemáticas, ciertas a las científicas y veraces a los elementos racionales de la obra de arte. Entonces podríamos hablar de la exactitud de un cálculo astronómico, de la certeza de una combinación química o de un episodio histórico y de la verdad de un drama de Shakespeare. Y nos entenderíamos.

La verdad ideal de la obra de arte es la única adecuada a la metafísica; ella eleva el hecho singular a un significado genérico, ella dignifica lo concreto y transitorio con el reflejo de lo eterno. Nos da la verdad universal pero solamente con valor subjetivo.

La tentativa de conciliar esta verdad filosófica con la exactitud matemática ha sido la ilusión de grandes maestros. La de conciliarla con la certeza de las ciencias ya ha sido objeto de muchos ensayos. No todos han caído en la torpeza del materialismo o de sus formas vergonzantes, pero en general merecen un juicio despectivo. Exceptuamos un caso no contemporáneo. La empresa se ha de realizar si el ritmo histórico la propicia, no merced a un supuesto método científico, a una preparación enciclopédica o a una colaboración colectiva, sino por la intuición artística y la capacidad creadora de una mente genial. Será también una metafísica, de ningún modo la Metafísica; será un nuevo poema dialéctico, ni más ni menos. En cuanto a «conocimientos» nos dará tantos como una visión mística o una intuición poética.

La raíz de la divergencia que desarrollamos estriba probablemente en el hecho de considerar Ingenieros la metafísica, en primer lugar, como una cosmología y nosotros, ante todo, como una axiología. De ahí distinta apreciación de las ciencias físicas y psíquicas, distinta gnoseología, distinto método y distinto concepto de la metafísica. ¡Cómo habíamos de entendernos!

(1) En la *Revista de Filosofía*, número de enero de 1919, se publica un hermoso trabajo sobre la *Psicología de los celos*, fundado en gran parte en el análisis de dos obras de arte. Su autor es el doctor Ingenieros.

La esperanza de lograrlo, asimismo, renace al llegar al último capítulo dedicado a los ideales. Sin duda viejos prejuicios lógicos nos impiden comprender la relación posible entre una doctrina determinista y una teoría de los ideales. Será éste un motivo más para celebrar el hecho: la neometafísica tendrá ideales. Por rutas distintas venimos a coincidir; no podemos concebir el proceso cósmico sin una finalidad, y si acaso no la tuviere nosotros la impondríamos con «los ideales éticos comunes a los hombres más cultos de todas las naciones».

En este punto de completo acuerdo, pongamos el punto final, no sin honrarnos con una última transcripción que trasunta toda la hidalguía intelectual de Ingenieros: «Los cultores de estas disciplinas desinteresadas no nos proponemos convencer ni desconvencer a nadie; gustamos de escucharnos los unos a los otros con noble tolerancia, deseosos de beneficiarnos recíprocamente en nuestro comercio intelectual».

Así sea, y al amigo que nunca será un adversario, sino en la pedana, enviamos el saludo gentil que la tradición impone y el afecto inspira.

1919.

EVOLUCION DE LAS CIENCIAS EN LA REPUBLICA ARGENTINA

La Sociedad Científica, con motivo del cincuentenario de su fundación, ha dispuesto publicar una serie de diez monografías sobre la *Evolución de las Ciencias en la República Argentina* (1). Honra a la Sociedad esta empresa. El relato del desarrollo de las Ciencias Exactas y Naturales en nuestro medio será una valiosa y oportuna contribución a la historia de la cultura nacional. Obligados a meditar sobre la aridez del camino que fué preciso recorrer, nos permite hacer el balance de la posición alcanzada y señalará, a la par de los éxitos, los errores cometidos. Se trata ante todo de un proceso de lento aprendizaje que se inicia con nuestra emancipación política. Su punto de partida es la indigencia colonial; sus etapas son los esfuerzos de nuestros hombres dirigentes encaminados a vencer la inercia nativa. La ciencia argentina como planta exótica crece sin espontaneidad; manos extrañas han debido cuidarla con prolijo artificio. Por fin, aclimatada y arraigada ya, la contemplamos floreciente y nos halaga la esperanza de verla cuajar en frutos.

Al recopilar en penosa búsqueda los datos referentes a las diversas disciplinas, los autores, sin duda, se han hallado ante testimonios pobres y fragmentarios, pero, asimismo, ante la expresión de un afán creciente por realizar formas más altas de la vida nacional. También en este aspecto de su historia nuestro pueblo manifiesta su aspiración característica a incorporarse cuanto es o simula ser, un rasgo de cultura superior, a veces aun con lamentable sacrificio de la propia personalidad.

La historia de la ciencia argentina es, en primer lugar, la historia de su enseñanza. De consiguiente, se personifica con especialidad en los hombres que con mayor autoridad han ocupado los puestos docentes o académicos. Pero la eficacia de esta acción sólo se explica por la supresión de añejas trabas; el contacto con la civilización europea se estableció por medio del libro y del inmigrante, e impuso la substitución de la influencia española por otras más representativas del espíritu científico. Sin esta renovación del ambiente, difusa e impersonal, que desde la cátedra universitaria llega hasta la escuela elemental, se revela en la tribuna pública y en el periodismo y llena de inquietud el alma colectiva, no se habría logrado una nueva mentalidad y los maestros no habrían hallado una atmósfera respirable.

Dos momentos de este proceso histórico merecen mentarse de

(1) *Evolución de las Ciencias en la República Argentina*. Publicación de la Sociedad Científica Argentina. Buenos Aires, 1923-24.

una manera especial. El período post-revolucionario, dominado por la gran personalidad de Rivadavia, que aún tiene que ceder ante un ritmo regresivo, y luego, después de Caseros, la arremetida formidable de Sarmiento, destructiva y constructiva a la vez. En adelante el campo queda libre. los últimos reductos del tradicionalismo son las facultades de derecho de las universidades de Buenos Aires y de Córdoba, con sus ribetes de clericalismo más o menos vergonzante, obligadas a contemporizar, a transar y a batirse en retirada a la espera de la rendición final.

Pero del seno mismo del movimiento científico surge un adversario nuevo: la destreza profesional, la simulación autodidacta de nociones mal digeridas, la superficialidad verbosa, la petulancia enciclopédica de los normalistas, la ausencia de disciplina y austeridad intelectual. De ahí esa caricatura de grandes orientaciones filosóficas europeas que fué el positivismo argentino, chabacana teorización de los impulsos materialistas sugeridos por el desarrollo económico del país.

Hacia otras cumbres hemos de ascender. Cumpla la ciencia argentina su gran misión, creadora y libertadora.

De las publicaciones de la Sociedad Científica conocemos hasta ahora cuatro fascículos. Que la obra no quede trunca, es nuestro voto más ferviente.

LA EVOLUCIÓN DE LA FÍSICA, POR EL DR. RAMÓN G. LOYARTE

Experimenta el autor la honda emoción de descubrir, al margen de la historia política y militar de nuestro pueblo, una historia ignorada de su naciente cultura tan importante como aquélla.

La mezcla, por demás curiosa, de teología estéril y de ciencia rudimentaria en las lecciones que fray Elías del Carmen dictaba en la Universidad de Córdoba en 1784, es el documento más remoto que nos queda sobre la enseñanza de la física. Es precioso porque nos enseña desde qué bajo fondo hemos debido alzarnos. ¡Siquiera fray Elías hubiera representado la ciencia de su tiempo, que no era escasa! Pero aquel fraile ignaro se permitía polemizar con silogismos contra Newton. Otro antecedente bochornoso es la estrangulación de la modesta Escuela Náutica por las autoridades de la metrópoli.

La época rivadaviana nos pone por primera vez en contacto con la ciencia europea y hombres como Carta y Mossoti la divulgan desde sus cátedras. Después de Caseros se reanuda y se intensifica esta tarea con más método y continuidad progresiva.

Al apreciar la fundación de la Universidad de La Plata se confunden un tanto sueños y realidades, pero la verdad es que la enseñanza de la física confiada a Bose, a Nernst y a Gans es un hecho altamente significativo y no discutible la importancia que con mucho acierto el autor le señala.

Aprovecha la ocasión el señor Loyarte para enunciar algunos reparos sobre los programas de la Facultad de Humanidades referente a la preparación del profesorado en Ciencias Exactas. Las observaciones no son injustas; no es admisible que se atribuya mayor extensión al entrenamiento pedagógico que al conocimiento de la materia. Pero es injusto el señor Loyarte cuando culpa de esta deficiencia a la filosofía; proviene precisamente de la ignorancia de la filosofía, o mejor dicho del predominio de una pseudo-filosofía positivista y científicista, aderezada al paladar de pedagogos normalistas, universitarios intrusos, preparados para la enseñanza elemental.

El error radica en confundir en una mezcolanza híbrida la ciencia con la filosofía, cuando, por el contrario, debemos tender a su separación más decidida. Al mismo crítico hay que prevenirle que si espera con la categoría de la causalidad solucionar algún problema metafísico, se halla en gnoseología a la misma altura que fray Elías del Carmen en física. Precisamente antes del año 1784 se publicó un pequeño libro que trata del asunto; su lectura todavía es recomendable.

LAS CIENCIAS QUÍMICAS, POR EL DR. ENRIQUE HERRERO DUCLOUX

El pleno dominio de su tema no le impide al autor poner en su prosa un sub-tono lírico, por lo cual colegimos que en su espíritu la química ha de conciliarse con intereses de orden muy distinto.

Al período que podemos llamar embrionario, no ha querido prestarle atención y entiende que la historia de la química en nuestro país comienza veinte años después de Caseros. Asimismo la trata con harta brevedad. Pasa revista a los docentes más destacados que han ocupado la cátedra o se han distinguido en el laboratorio; con un gesto cortés y convencional prodiga el elogio y rehuye emitir el juicio autorizado que había derecho a esperar de sus condiciones de maestro y escritor.

Para suplir esta parquedad del comentario y de la crítica, nos remite a una nutrida y bien clasificada biblioteca que, en 319 números, comprende casi la totalidad de los trabajos publicados entre nosotros. Esta indicación de las fuentes es realmente valiosa y no ha podido llevarse a cabo sin una labor paciente y abnegada. Habríamos preferido, sin embargo, contemplar levantado en airosa arquitectura el edificio, en vez de tropezar con los materiales acopiados. Nadie más indicado ni mejor preparado para realizar esta obra que el doctor Enrique Herrero Ducloux, si se dignara abandonar por un rato su torre de marfil.

LAS MATEMÁTICAS EN LA ARGENTINA, POR EL DR. CLARO
CORNELIO DASSEN

Se distingue esta interesante monografía por la información completa y la apreciación sensata. El autor no puede hacer sino la historia de una obra modesta pero eminentemente meritoria, al referir el desarrollo de la enseñanza de las matemáticas y una que otra tentativa de ensayos originales. Complace que un escritor argentino pueda hacer historia nacional sin incurrir en el ditirambo, y es de sentir que por ceñirse demasiado a su tema no haya relacionado, en una visión del conjunto, el caso de las matemáticas a la cultura general del período histórico que estudia. La exposición, a pesar de ser escueta, transparente las modalidades de una distinción innata sazónada por el estudio. El autor, con cierta timidez, prefiere insinuar solamente sus juicios, sin ocultarlos, empero, al lector atento.

Nos parece acertada la crítica que señala la incongruencia entre la enseñanza teórica y sus finalidades prácticas. De esta manera se deprime la ciencia pura sin satisfacer la preparación profesional. Llama el autor a las matemáticas una ciencia que desde su cuna es extraña a toda idea de provecho presente o futuro, y agrega: «Nunca le ha sido ni le será favorable la atmósfera del positivismo que rodea a los pueblos nuevos y en continua evolución.» Pero debió haber agregado también, como se desprende de su trabajo, que el positivismo argentino, en la enseñanza, desconoció aun sus propios fines.

LOS ESTUDIOS BOTÁNICOS, POR EL DOCTOR CRISTÓBAL M. HICKEN

A pesar de su dedicación amorosa a la flora, el doctor Hicken debe ser un contemporáneo agresivo. A propósito de la historia de la Botánica empieza por formular su credo filosófico, no muy ortodoxo que digamos, y acto continuo la emprende con los representantes del saber colonial, frailes de distinta denominación, jesuitas especialmente, extraños a todo interés científico, entre los cuales apenas se ha distinguido algún curandero como fray Montenegro o algún herbolario de ocasión como el reverendo padre Lozano, autor de la *Descripción chorográfica del terreno, ríos, árboles y animales del Gran Chaco Gualamba* (1), autor, asimismo, de una serie de fábulas de las más chuscas que, como sabio, le convierten en un coetáneo de Plinio. El lector barrunta que al doctor Hicken esta flora de origen peninsular le inspira menos simpatías que aquella otra que Dios creó. Falta saber si también la clasifica con el mismo acierto.

No obstante, serenado el espíritu después de estos desahogos, ha-

(1) El estudio del padre Lozano se publicó en Córdoba el año 1733. (Nota de los editores).

llamos una reseña abundante en datos del mayor interés. Nuestro territorio, tan extenso y de configuración tan variada, ofreció en su hora, a la exploración de los naturalistas, un campo excepcional. Muchos tuvieron ocasión de distinguirse. La monografía recuerda los primeros pioneros que a fines del siglo XVIII y principios del XIX tocaron las regiones del Sur, principalmente las Malvinas. Más tarde los viajes se multiplican; Bompland se radica en Corrientes, D'Orbigny nos visita, y como ellos muchos otros de menos nombradía. La gran época para los estudios botánicos se inicia con la creación de la Academia Nacional de Ciencias en Córdoba. Lorentz, Hieronimus, Kurtz, se consagran al estudio metódico de nuestra flora. A estos nombres se agrega honrosamente el del doctor Carlos Spegazzini. En el mismo período lentamente también se intensifica la enseñanza de la botánica en nuestros institutos secundarios y más tarde en la cátedra universitaria.

Complace advertir que en el desarrollo de estos estudios participan con empeño algunos hombres de cepa vernácula. El autor menciona en primer lugar a Eduardo Holmberg, de cuyas clases traza con viveza un cuadro original. Luego menciona al doctor Juan Aníbal Domínguez y al autodidacto tucumano Lillo. Calla el doctor Hicken, con modestia, las propios méritos, pero bien sabido es el distinguido puesto que ocupa entre los naturalistas argentinos.

1925.

LA PSICOLOGIA

No sin recelo hemos abierto este libro (1). Abunda entre nosotros una cierta psicología para uso de pedagogos, simplemente insostenible. Un tema tan atrayente, en esas manos, corre peligro de degenerar en una disertación pseudo-científica, destinada a hablar de todo, menos de emoción. Para informarnos sobre asuntos de índole psicológica, más aún cuando se trata de la faz afectiva del espíritu, es preferible acudir a otras fuentes. Dejemos en paz a los grandes y que lo fueron precisamente por haber explorado a fondo los recovecos del corazón humano. Recordemos un escritor de la talla, por ejemplo, de Maupassant. En cualquiera de sus breves cuentos la psicología es de mejor ley que en los voluminosos mamotretos de la cátedra.

Estos solemnes ranicidas, con escasa información filosófica o literaria y con entendederas aún más escasas, muy sueltos de cuerpo, son capaces de llamarle emoción al pataleo del animal decapitado y nuestras ingenuas normalistas escuchan extasiadas tanta ciencia, como si en su corazoncito no lo supieran mejor. Por este camino se ha llegado a confundir la psicología del hombre con la fisiología del perro, víctima predilecta de las mutilaciones científicas.

Las investigaciones experimentales de los neurólogos merecen el mayor respeto; su valor no se amengua si de ellas se hace un uso indebido. Pero la identificación del hecho psíquico con el orgánico es una superstición vulgar. ¿Admitiría acaso un biólogo que su especialidad se reduce a la química del carbono, de la cual no puede prescindir? Así se creyó en los tiempos de la iniciación, hoy sería una simpleza: la vida es un hecho nuevo. También lo es el hecho psíquico. Sin duda, supone en todo caso un proceso orgánico como este a otro químico, vinculado a su vez a un fenómeno físico, sin olvidar que todo ese nexo objetivo está condicionado por su representación mental. Por encima del proceso somático se alzó un dominio autónomo, digamos un pequeño detalle, un «epifenómeno»: la conciencia. Tan luego los psicólogos suelen trascordarlo.

El libro de Alberto Palcos felizmente ha desvanecido nuestros temores. Aunque no sin reparos, se lee sin tedio. El autor ha tratado de emanciparse de la jerga habitual, ha castigado su dicción y su estilo y demuestra haber leído algo más que los textos de psicología del siglo pasado. Tanto es así, que no ha perdido de vista el tema de su trabajo y en muchas páginas —interesantes por cierto— se ocupa efectivamente de la emoción.

(1) ALBERTO PALCOS: *La Vida emotiva*. Buenos Aires, 1925.

Se advierte un serio empeño por plantear los problemas con criterio amplio. El autor desearía despojarse de los prejuicios de la escuela en un esfuerzo siempre honroso, aunque no siempre logre su propósito. Este libro no sólo refleja una evolución progresiva con relación a producciones anteriores; nos parece insinuar también un cambio en el ambiente ideológico de la enseñanza secundaria.

Todavía con alguna timidez, Palcos llega a convenir en que la emoción es un hecho psíquico. «La emoción es un fenómeno consciente.» Con acierto señala cuán múltiple y vario es el contenido de este amplio concepto. «No se ha visto hasta ahora con bastante nitidez que las emociones forman un conjunto eminentemente plástico y variable que se extiende desde las que se confunden con los procesos reflejos instintivos hasta las emociones superiores, intelectuales, estéticas y morales.» Es de deplorar que a renglón seguido afirme la existencia de emociones en las que «puede faltar la conciencia, según ocurre con las emociones de los animales descerebrados.» ¿Cómo una inteligencia tan clara y un espíritu tan joven no han sentido lo grotesco de semejante recaída en el siglo pretérito?

La vida emotiva es un libro de tesis. El autor pasa revista a las más autorizadas doctrinas de la psicología técnica para declararlas insuficientes y sustituirlas por la propia. La enumeración de tan diversas y encontradas opiniones profesionales trasunta la más sabrosa anarquía. Si esto es ciencia es una ciencia en pañales. Y eso a pesar de limitarse, por confesión propia, al estudio de las formas más burdas de la emotividad. Con alguna buena voluntad se logra distinguir dos grupos principales, aunque no muy homogéneos: centralistas y orgánico-periferistas; ambos unilaterales y estrechos, a juicio de Palcos.

«Las emociones comportan la intervención de elementos orgánicos y elementos mentales.» Esta es la conclusión del autor. La emoción de consiguiente, es una síntesis de factores opuestos. Solución dualista realmente satisfactoria, pues vuelve a aplicar a un fenómeno especial una norma universal. Ante el análisis racional todo hecho —no solamente los psíquicos— se expresa, para nuestra comprensión, por la intervención de dos términos opuestos, en lo concreto como en lo abstracto. Importa acentuar esta gran verdad; ella excluye en el dominio de la experiencia toda solución monista.

El autor considera su solución original y quizás sea realmente novedosa en el círculo de los psico-fisiólogos. Pero no todos los psicólogos prescinden de la personalidad humana como de un factor baladí. Una reminiscencia ya remota nos sugiere haber leído alguna vez en el manual de Malapert, que «nous entendons par émotions les états affectifs complexes provenant d'une réaction *tout ensemble mentale et organique.*»

Coincidimos, pues, con la fórmula de Palcos, si es que no media algún malentendido. Hay cierta imprecisión en la terminología. El au-

tor dice cerebral, intelectual, mental, como si empleara vocablos sinónimos. ¿De qué se trata? ¿De establecer en el proceso somático de la emoción las relaciones entre los órganos cerebrales y periféricos? ¿O de relacionar la actividad psíquica con la orgánica?

Suponemos lo último. El autor, al fundar su teoría, no acude al laboratorio ni a la clínica. Una vaga hipótesis endocrínica se nos presenta más bien como una inducción especulativa que como una comprobación experimental. En realidad, Palcos prefiere buscar sus argumentos en el estudio de dos aspectos de la vida espiritual del hombre: analiza la emoción de los actores y la emoción de los místicos. Los actores le sirven para probar la importancia del factor mental y en los místicos señala la intervención del factor orgánico.

El autor ha subordinado el desarrollo de estos dos capítulos a los fines de su tesis. En este sentido satisfacen; no era necesario ahondar más el asunto con problemas ajenos al propósito inmediato. No es, pues, una crítica, si intereses de otro orden nos dictan una breve acotación marginal.

La misión del actor no se reduce a representar su papel, simple intérprete del dramaturgo. Se olvida que el verdadero actor crea a su personaje. Es un artista y no un simple recitador. El drama no le ofrece sino la materia, en ocasiones muy inferior, como ocurre en nuestro teatro nacional; el actor, al darle forma, la anima, pone en ella el sesgo de su propia personalidad. Los grandes actores, al evocar las figuras clásicas del teatro, lo hacen todos de distinta manera, son originales y personales. No experimentan la emoción prescripta, sino la propia emoción estética. ¿Fingen? En este sentido es ficción toda obra de arte, aun la más realista. A la rutina psicológica le molesta recordar la existencia de lo subjetivo. Cuando no puede eliminar la personalidad humana la silencia y la ignora.

La afinidad entre la emoción erótica y la mística es indiscutible. Como en la base fisiológica de la vida no existen sino dos funciones primordiales, por fuerza se ha de tropezar con ellas al rastrear en un análisis regresivo el origen de manifestaciones más altas. Es así cómo Turró ha podido ligar el desarrollo del conocimiento a la sensación del hambre. La interpretación genética es interesante pero no decisiva: no hemos de resolver un problema humano con retrotraerlo a la mentalidad del antropeide, aunque no neguemos el punto de partida, ni la persistencia del resabio ancestral. La evolución se ha realizado. Sin improvisarlos ha creado hechos nuevos, bien distanciados de su remoto abolengo.

Al principio fué Eros. Sin duda, ya lo sabía el padre Hesíodo. Y en el célebre himno del *Rig-Veda* es Karma —el Amor— quien por primera vez estremece con su fervor el letargo de lo increado. Ya en este mito el antropomorfismo crudo adquiere la dignidad de una concepción abstracta.

En los cultos orgiásticos, de los cuales el de Dionisos no es el único ejemplo, se revela la estrecha unión del sentimiento erótico y del místico y sus rastros se mantienen todavía en los ritos más depurados. Pero no en todos los espíritus. Recuérdese cómo en el *Symposion* el concepto de Afrodita se eleva desde la vulguivaga hasta la Urania. En la *Divina Comedia* y en el *Fausto* se nos ofrece la misma enseñanza. La emoción mística pura llega a despojarse de toda escoria erótica.

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

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

En los grandes místicos la obsesión erótica desaparece; suele quedar la cohibición dogmática de sus respectivos credos. Esta coerción se nota aún en espíritus tan altos como Francisco de Asís, el maestro Eccardo o Pascal. Es en ellos un residuo formal. La Iglesia siempre ha sospechado de la ortodoxia de los místicos, como que éstos en realidad se alaban de la libertad conquistada y tienden a dar escasa importancia a las formas populares o eruditas de la sistematización teológica.

Pero hay místicos que se emancipan aún de esta última traba, espíritus realmente libres. Sirvan de ejemplo Lao-Tse, Plotino y Kabir. En ellos esta extraña actividad del alma humana alcanza su mayor belleza y reviste un excepcional interés psicológico y filosófico. La intuición mística se ha de relacionar con la intuición poética e intelectual. Para estudiarla conviene acudir a estas fuentes puras, preferibles a los balbuceos de alguna beata histérica.

La relación entre lo psíquico y lo orgánico jamás se ha desconocido, tampoco en el caso de los místicos. El ascetismo es el reverso físico del misticismo. Más aún, se ha tratado de invertir los factores y sugerir por actos materiales la disposición mística; así los jesuitas y los yoguis. Los ritos y el culto externo, por otra parte, responden a esta vinculación psíquico-orgánica.

Nos hemos alejado un tanto de nuestro tema, que era el libro de Palcos. Al fin, nos ha obligado a pensar en altos problemas, y, agradecidos, no quisiéramos tener para su autor más que palabras de estímulo. Le merece quien en nuestro medio poco propicio se consagra con ahinco y amor al estudio de una disciplina filosófica.

Pero deseáramos verle en una posición clara, bien definida. En su espíritu aún bregan tendencias contradictorias; es preciso deslindarlas y dar a cada una su lugar. Conviene saber en qué plano se plantea un problema.

Altos son los fueros de la ciencia; la filosofía ocupa la misma jerarquía y no le está subordinada; el híbrido consorcio perjudica a una y a otra. Frente al mundo objetivo está el subjetivo; frente a la energía física, la voluntad consciente; frente a la naturaleza, la cultura humana.

La enseñanza de la psicología reclama una reforma básica. ¿Por qué en vez de mirar hacia atrás no miramos hacia adelante? ¿Es necesario repetir de continuo al pobre bípedo: «advierta que vuesa merced es un animal»? Es cierto, no lo discutimos: ésa es la verdad científica. Podríamos agregar, sin embargo: «sea su voluntad dejar de ser un animal».

En lugar de un fárrago anátomo-fisio-patológico, desvirtuado por su adaptación a la mentalidad del alumno, enseñemos a la juventud la verdad varonil y fecunda: *Mens agitat molem*.

1926.

LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Dentro de nuestra escasa producción filosófica complace hallar un libro escrito con severa y amplia información. El joven autor ha elegido para su ensayo los más altos problemas que obsesionan la mente humana, después de haberles consagrado un largo y prolijo estudio (1). Profesor de lógica, ha sabido desarrollar su tema si con método, también con simpática y castiza sencillez. Frente a los maestros, cuyas doctrinas examina y critica, procura interpretarlos con serenidad, y el amor a la tesis que defiende no perturba su probidad intelectual. Posee conciencia de la gravedad del asunto, no esquiva las dificultades, en ningún momento deprime la controversia y con cautela avanza sus conclusiones. La prudencia de un espíritu circunspecto guía y modera la polémica; el temor a la petulancia se extrema hasta el punto de hacernos desear mayor entereza y vivacidad en la enunciación de la doctrina propia.

Del conjunto de la obra se desprende la impresión de un conflicto íntimo entre el hombre afectivo que desea salvar convicciones amadas y el hombre intelectual que no puede substraerse a la duda. Esta nota personal le presta aún mayor interés a este esfuerzo de un espíritu ansioso de llegar a una concepción clara y a una posición definida. Esperemos que algún día las disonancias se han de armonizar.

Más que una teoría del conocimiento, como reza el título, este libro nos ofrece una teoría ontológica; su propósito es fundar el concepto de una realidad noumenal fuera de la conciencia. Es un libro de tesis y el autor lo anuncia desde el prólogo: «Hemos querido investigar el concepto de una cosa en sí como causa y ver si efectivamente es contradictorio, y si esta misma contradicción no ataca más bien a la doctrina y al método de estricta inmanencia con que se quiere invalidarlo.»

El concepto de causa ha sido reducido por el escepticismo de Hume a su validez empírica y por el criticismo de Kant a categoría del entendimiento humano. El autor se empeña en devolverle su dignidad metafísica, pues no concibe la relación entre el nómeno y el fenómeno, sino como una relación causal. El concepto de una *causa sui* no le repugna; más aún, cree que su negación teórica no lo elimina de nuestra conciencia.

En cuanto a las doctrinas idealistas, como lo prueba el examen de Berkeley, de Gentile y de los *Upanishads*, que suprimen la cosa en sí

(1) ALFREDO FRANCESCHI: *Ensayo sobre la teoría del conocimiento*. Biblioteca "Humanidades", tomo IV. La Plata, 1925.

y con ella el concepto de una causa trascendente, por fuerza lógica han de concluir en el solipsismo, más o menos larvado por artificios dialécticos; aunque se intente sumergir el yo empírico en un sujeto absoluto. Este análisis señala con acierto las fallas en la estructura lógica de los sistemas idealistas, pero el autor, que no es ingenuo, advierte que su propio raciocinio adolece de fallas semejantes e insinúa la necesidad de abandonar el camino estrictamente lógico, para apelar ante conclusiones absurdas, al sentido común de la especie. Ciertamente el sentido común no se presta a ser sistematizado, pero el realismo implícito es un rasgo universal que lo distingue en todos los tiempos y en todos los pueblos y merece ser tomado en cuenta. Es una afirmación constante de la conciencia humana.

Después de la crítica de la posición idealista, el autor pasa a sustentar su doctrina realista: el movimiento relativo supone un movimiento absoluto; la ciencia supone en sus investigaciones y conclusiones un objeto real. A no ser así la verdad científica sería ficticia.

Sin embargo, la conclusión final no carece de un marcado dejo escéptico: «La imposibilidad de pasar mediante una estricta demostración del orden gnoseológico al ontológico (cosa que hemos visto en distintos puntos de este trabajo: demostración idealista del yo trascendental, demostración del movimiento absoluto, etcétera), prueba para nosotros la necesidad imprescindible de la hipótesis en metafísica y aun en ciencia. No la desechemos, pues, siempre que sea explicativa y creamos en ella.»

El autor se limita, pues, a afirmar su credo realista. Lo sobrepone y lo desvincula del raciocinio lógico cuya insuficiencia reconoce. Esta fe no es la mía, pero no es mi ánimo discutirla, pues atribuyo a la convicción metafísica solamente un valor subjetivo, si bien muy respetable. La metafísica ha dejado de ser ciencia y ningún esfuerzo ha logrado hasta la fecha invalidar la áspera sentencia kantiana. No he de oponer, por consiguiente, un modo de sentir a otro. Argumentos no habían de faltar; siempre se halla el alegato lógico para sostener la convicción ya hecha.

Dentro del dominio de la teoría del conocimiento, sin invadir el campo ontológico, algunas observaciones, sin embargo, pueden ser oportunas. Se alarma el autor porque las consecuencias lógicas del idealismo conducen al solipsismo. Muy cierto, pero no se digna recordar que las consecuencias lógicas del realismo conducen al aniquilamiento del yo, de la personalidad humana. Absurdo por absurdo vaya el uno por el otro.

Toda esta controversia sobre realismo e idealismo es, en efecto, estéril y no conduce sino a antinomias paradójicas. En el dualismo crítico de Kant se hallan en gestación ambas posiciones y la metafísica del siglo XIX se ha afanado en hacer prevalecer una de las dos. Parece-me que sin éxito y que la polémica nos tiene hartos. Conviene que el si-

glo XX intente otra solución, si es que persiste en querer reducir el dualismo gnoseológico a un denominador común. Que esto es posible lo ha demostrado Bergson, al sintetizar en su concepción filosófica elementos realistas e idealistas; lo cito como ejemplo sin que esto signifique aceptar su solución como definitiva.

A mi juicio personal la síntesis no hace falta; apenas realizada *in mente* ya tenemos que deshacerla, porque sólo por el conflicto de dos tendencias opuestas nuestra razón logra explicarse un hecho cualquiera, desde el electrón hasta el cosmos y desde la percepción hasta el concepto de la conciencia. El sujeto y el objeto son hechos tan reales el uno como el otro, siempre que nos detengamos en los lindes del conocimiento.

El autor, desde su punto de vista, tiene razón al negar la distinción entre la ciencia y la metafísica. Si ha querido decirnos que no cabe ninguna sistematización sin el auxilio de hipótesis metaempíricas, está en lo cierto, pero bien podemos discernir la verdad científica de sus integrantes precarios. Para ello hubiera sido oportuno definir o, por lo menos, delimitar el concepto de la ciencia. Si, por ejemplo, llamamos ciencia a la interpretación cuantitativa del universo seguramente no se confundiría con la ontología. No creemos que el autor, a pesar de su amor a las matemáticas, pretenda expresar su principio trascendente, absoluto y real, por un signo algebraico. La ciencia quedaría, así, limitada al dominio de lo mensurable; en cuanto a lo mensurable, que por cierto no es de despreciar, es harina de otro costal.

De estas dificultades no nos ha de librar el sentido común, adaptado a un mundo de relatividades, cuando en su ingenuidad se pase de la raya. También el sentido común se forja su metafísica, un poco más burda, aunque no peor que la de los racionalistas. Primero nos dió el concepto geocéntrico, luego el antropocéntrico y en todo tiempo los antropomorfismos más groseros. Conviene emplearle en los menesteres domésticos y eximirlo de otros afanes.

Estos reparos —dignos, a mi juicio, de ser meditados y acaso refutados— no tienden en manera alguna a amenguar el aplauso y el estímulo que merece la labor del señor Franceschi.

1925.

HISTORIOGRAFIA ARGENTINA

El Instituto histórico de la Facultad de Filosofía y Letras no ha sido improvisado. Como todo organismo sano ha tenido su período de incubación y de gestación; de comienzos modestos, su desarrollo actual, que lo constituye en el centro más autorizado de los estudios históricos en nuestro país, es el premio de un trabajo constante y metódico. El decano doctor José N. Matienzo creó la primitiva Sección de Historia. El presbítero Larrouy la orientó desde un principio en el sentido de la investigación seria; apartó de la naciente institución toda finalidad exhibicionista. Allá, en un desván de la Facultad, dió a sus colaboradores el ejemplo de la labor austera.

Mantuvo las tradiciones de la casa el distinguido paleontólogo que le reemplazó, con un amor tan acendrado a los fósiles históricos como a los otros, sin excluir a los vivos. A la sombra de su autoridad un tanto ondulante, los jóvenes del cenáculo, pese a la severidad del recinto, se iniciaron en la exégesis de la historiografía nacional, con ánimo, si bien siempre risueño, no siempre amable. Así aprendieron a aguzar el don de la crítica, tan necesario al investigador.

De entre ellos se destacó el actual director del Instituto, formado en su ambiente desde la primera hora. Tramo a tramo se alzó. Cupo a quien esto escribe la función burocrática de refrendar el último ascenso. Hoy le complace que el tiempo transcurrido haya realzado el acierto de aquella designación. El doctor Ravnigani debía salir airoso de una empresa de largo aliento, que ante todo exige una perseverancia abnegada. Le tenemos por el único mortal que página por página —siquiera en las pruebas—, ha afrontado la lectura, poco amena que digamos, de los sesenta volúmenes aparecidos hasta la fecha. Oportunamente nos hará su síntesis en otros tantos.

Si esta enorme recopilación de documentos y antecedentes honra al Instituto histórico, se agrega a ello un mérito aun superior. No se ha de exigir de un instituto oficial que escriba la historia del país: su misión, no pequeña por cierto, es el acarreo y la selección de los materiales. Sin embargo, a su vera se ha adiestrado un grupo intelectual que, con mayores aspiraciones, se apresta a renovar con nuevos métodos los cuadros de la historia nacional.

La nueva escuela histórica se distingue a primera vista por el arreglo tipográfico de sus publicaciones. Es de rigor hacerlas en dos textos paralelos; uno en cuerpo diez y otro en cuerpo ocho, sin dejar por eso de compilarlos con el agregado de innúmeras notas, subnotas y acotaciones. Relegadas las rancias preocupaciones de la composición literaria, estas obras semejan mosaicos de fragmentos harto dislocados.

Para los hombres del gremio ello debe ser una delicia; a los profanos nos encanta menos. En todo caso su lectura no es un solaz; tampoco lo habrá sido el escribirlas.

La nueva Escuela histórica hace alarde de un espíritu agresivo; no retrocede ante actitudes iconoclastas; no cultiva la afectuosa virtud de la veneración; no revela ninguna predilección por los modales suaves. La anima la convicción que al despertar ella a la vida intelectual del país, ha amanecido. Detrás no queda sino la noche, el vago crepúsculo poblado por espectros que se desvanecen a la luz del día. Es sensible que estos arrestos juveniles algunas veces degeneren en petulancia; es más sensible aún que con frecuencia sean excesivamente justos.

La nueva Escuela dispone para la investigación de los métodos más exactos y abriga el más alto concepto de la historia. Así lo afirma. Ama la minucia, el dato preciso, el hecho comprobado, las fuentes auténticas, el análisis prolijo, la información acabada, la compulsión total de los antecedentes. Odia las generalizaciones, la síntesis, la plasticidad. No nos da el fruto de su labor sino la labor misma; la sensación penosa del esfuerzo y de la fatiga. Nos da el proceso íntegro de la búsqueda, no el hallazgo.

Y esto no es incapacidad, es abnegación. Es la renuncia a la fácil verbosidad de los predecesores que, sin tanto bagaje, hacían historia por intuición, digamos «a puro palpito». Es la protesta contra las rapsodias improvisadas, las leyendas tradicionales, los relatos patrióticos, los cuentos para párvulos. No es honesto persistir en la exaltación de cuanta comparsa ha actuado en el drama histórico; abunda demasiado el párrafo pseudoliterario, mezcla de noticias vagas y de omisiones maliciosas; no son mejores los ensayos pseudofilosóficos a base de ideas mal digeridas.

En este sentido la reacción no puede ser más acertada, aun a riesgo de excederse. Pero en cuanto al fervor metodológico mantenemos con incurable escepticismo reservas, acaso arcaicas. Sólo para el trabajo mecánico puede ser más importante el instrumento que el obrero. La labor creadora es de otro orden. La eficacia de las «recetas para hacer historia» no nos convence, ni llegamos a creer que en la obra histórica el talento sea un mero detalle. Al fin de cuentas no hay historia, sino historiadores, personalidades fuertes que empiezan por quebrar los moldes.

La nueva Escuela histórica posee aún otras características: la indiscutible solidez de su preparación, la amplitud de sus intereses. Asienta su obra sobre fundamentos firmes: su afán polémico se concilia con la probidad intelectual. Representa, en fin, una nueva fase en el desarrollo de nuestra literatura histórica: la especialización técnica; desea que el estudio de la historia deje de ser una ocupación menor subordinada a otras más absorbentes. Por eso distingue a sus afi-

liados cierto empaque que no transige con los acostumbrados convencionalismos. Salvo alguna que otra excepción, no falta quien, con mayor flexibilidad, es miembro a la vez de la nueva Escuela y de la Junta de Numismática, solemne congregación de antípodas que dicen ocuparse también de historia.

Por ahora la Escuela no nos ha dado una obra definitiva; descuenta un tanto el porvenir y gira a largos plazos aun no vencidos. Acordémosle suficiente crédito para confiar en el cumplimiento de las promesas. El doctor Rómulo Carbia pertenece a la nueva Escuela histórica; para la teoría abstracta nos ofrece un caso concreto: *La historia de la historiografía argentina* (1).

Erudición sobrada, dominio del asunto, valentía del juicio distinguen a este libro. Inventario de la labor realizada entre nosotros en materia histórica, es al mismo tiempo una requisitoria contra el diletantismo vernáculo y un alegato en favor de otra concepción de la historia. La obra tiene carácter. Nadie en adelante, si intenta abordar un tema de nuestra vida nacional, podrá pasar por alto este jalón admonitor. Nadie tampoco podrá prescindir de su pletórica riqueza informativa, aun cuando, como es de rigor, la aproveche sin mentarla.

A nuestro juicio la información bibliográfica y la crítica corriente no han querido prestar mayor atención a este libro, llamado quizás a ocupar el primer puesto entre las publicaciones del año. Ni este silencio, ni el premio municipal que acaba de obtener, han de perjudicarlo.

El mutismo no obedece a indiferencia; es un signo de inhibición, de malestar moral. Los lugares comunes —ponderativos o despectivos—, no se prestan para el caso. La obra se sale de lo convencional; está escrita en un idioma extraño: el idioma de la convicción que mantiene la concordia entre el pensamiento y la palabra. Y no siempre se ha de decir en alta voz cuanto se piensa. En el fondo a nadie le desagrada que se hable mal del prójimo; en círculos discretos es hasta del mejor tono. Hacerlo en público es perturbar la admirable armonía de gentes que se detestan y se ensalzan. Es necesario simular el respeto por los ídolos y el homenaje a la mediocridad, lumbrera del barrio. Por eso fingimos no haber oído, aunque en secreto nos regocijemos, si se trata del vecino o nos sobemos donde nos duele. He ahí la razón del silencio.

He aquí también el motivo de esta nota. No acostumbramos a abordar asuntos ajenos a nuestra relativa competencia, pero la sorna intencionada de los peritos autoriza una excepción.

Complicado es el casillero construido por el señor Carbia para alojar sus fichas historiográficas. Allí encontramos básicos, glosado-

(1) RÓMULO D. CARBIA: *Historia de la historiografía argentina*. Biblioteca "Humanidades". La Plata, 1925.

res, críticos, eruditos, heurísticos, datistas, monografistas, cronistas, ensayistas, sociólogos, genéticos, didascálicos. Es mucho rótulo para tan pobre contenido. Menos mal si este ímprobo trabajo hubiera logrado agrupar con precisión las especies de la fauna histórica; pero en las casillas suelen reunirse tipos muy heterogéneos. Casi habríamos preferido el orden alfabético a este orden tan sabio; quizás la disposición cronológica no hubiese sido la peor. Mas ya que era necesario desear semejantes arreglos por demasiado simplistas, ¿por qué no distinguir autores con o sin talento, con o sin recato; escritores, escribas y periodistas, etcétera? Separados los pocos que realmente tienen un valor representativo, a los demás les quedan muy anchos los tecnicismos del autor, sobre todo cuando imagina escuelas que jamás han existido en este medio individualista, donde cada uno se hace su composición de lugar y acierta o desbarra por cuenta propia. Lo único que ha habido son influencias exóticas, remedos del pensamiento europeo, que, matizados por la fatuidad autóctona, han estado de moda más o menos tiempo, como, por ejemplo, en el desdichado caso de los pseudo-sociólogos, no obstante muy diversos entre sí.

Los escrúpulos taxonómicos del autor algunas veces rayan en lo excesivo. Así cuando en una nota se cree obligado a justificar la inclusión de Groussac entre los historiadores argentinos. ¡Tanta benevolencia! El señor Groussac, siempre amable, posiblemente diga: *¡Tres touché!*

Por otra parte, comprende esta historia de la historiografía demasiados nombres que no pasarán a la historia, más de trescientos. Sin duda —lo suponemos sin haberlo comprobado— «la bibliografía ha sido agotada»; para honra del autor y provecho de cuantos se ahorren en adelante esta tarea. Semejante reseña, precisamente por completa, había de abarcar un rimerero de lucubraciones de menor cuantía; no podía menos de abundar la mala nota y ser muy desfavorable la impresión de conjunto. Pero en cualquier país, no solamente en el nuestro, un examen de la historiografía, hecho sin selección, daría el mismo resultado. ¡Imagínese la literatura de la posguerra juzgada con este criterio!

Las apreciaciones del señor Carbia no son seráficas. Ofrecen, en cambio, la ventaja de ser fundadas; no falta el parco elogio si bien prevalece el juicio severo. El autor lo enuncia sin ambages. Ninguna flaqueza sentimental, ningún melindre pesa en su ánimo. No por eso se le ha de culpar de falta de medida; en general subscribiríamos todas sus conclusiones. Si se experimenta alguna sorpresa al leer el libro proviene no de los juicios, cuanto de la entereza con que se emiten.

Sin embargo, aun después de concordar punto por punto con el autor, subsiste una desazón. Los juicios aislados son justos; en el fondo hay una justicia latente. El autor encara su asunto de una manera abstracta; prescinde de los hombres para crear un ente de ra-

zón, el historiógrafo, que no ha tenido en nuestra tierra existencia cierta. Le supone atributos, le prescribe condiciones, le mide con un cartabón ideal y descubre una discordancia con su concepto.

Hemos tenido hombres que al margen de su actuación pública o privada, se han dedicado alguna vez a estudios históricos. Tomar esta sola faz, alguna vez secundaria o intermitente, de una actividad compleja, no puede llevar sino a un juicio fragmentario, acertado desde un punto de vista especial, pero estrecho. Y esto no es grave cuando se trata de los cuasi anónimos; hiere, en cambio, cuando afecta personalidades que, por muchos motivos, ocupan un puesto en la evolución intelectual del país.

En ninguna parte, y mucho menos entre nosotros, se puede desvincular la historia de la historiografía, de la historia general, sobre todo de la historia de las ideas. Los defectos de nuestra historiografía son los defectos de nuestra cultura nacional. Tenemos la historiografía que merecemos y ante esa culpa colectiva se atenúa el pecado de unos y crece el mérito de cuantos han tratado de redimirlo, dentro de las relatividades de su época. Malo, en realidad, sólo es el escritor inferior a su medio; no quién los supere. El Deán Funes, efectivamente, no podía inspirarse en las teorías de Croce.

Lo menos que se puede exigir de una obra histórica es que tenga sentido histórico. El autor, desde su punto de vista, sin duda no ha podido tomar en cuenta consideración tan elemental, y es por eso que se impone al lector un leve esfuerzo para adaptarse a las intenciones de la obra. No olvidemos tampoco la finalidad del libro: se dedica a la juventud universitaria, lo informa un concepto renovador, una revisión polémica de valores. Este inventario y balance final era menester hacerlos; está bien hecho; ahora conviene liquidar el pasado y poner manos a la obra del futuro.

1925.

NOTA.—*Colazos de una crítica.* — La nota bibliográfica referente a la *Historia de la Historiografía*, de Carbia, aparecida en el número VII de «Valoraciones», me ha valido una amonestación displicente de parte del doctor Emilio Ravignani. La intercala en el prólogo al segundo tomo de su valiosa *Historia constitucional*, y dice así:

«Un tiempo después, el doctor Alejandro Korn entre protector y mordaz al ocuparse de la obra de Carbia, alude también a la *nueva escuela* y pretende destacar mi posición en ella, mediante una pequeña incursión en el humorismo con indiscutible finura, aunque con más éxito que cuando lo hiciera en los mostrencos y pisoteados *potreros* de la historia argentina». Las bastardillas son del original.

De acuerdo con los cánones de la escuela nueva, naturalmente, hay una llamada: «En esta nota le ha faltado al doctor Korn la intrepidez suficiente para atacar de frente el obstáculo. Con todo el res-

peto y la simpatía personal que le profeso, creo que mucho habría ganado su personalidad intelectual si hubiera debido adivinarse menos de lo que pretende decirnos.» Por esta vez no hay subnota.

La exégesis del texto me resulta un tanto escabrosa. Debe de referirse a ensayos que hace años publiqué en diversas revistas. Me complace que, a pesar del tiempo, el recuerdo de estos pecados persista y si alguna vez se me antoja editarlos en forma de libro, lo dedicaré respetuosamente a la nueva escuela.

Supongo —alguna hipótesis se ha de hacer— que se me enrostra haber merodeado, con poca suerte, y poca pericia, por los alrededores de la historia. Si esta interpretación fuera acertada, no la encuentro injusta; quizá mi auto-crítica sea más severa, pero cuando me examino no llego a resultados tan halagüeños como cuando me comparo. Que mi distinguido amigo el doctor Ravignani no haya encontrado para su fundado juicio una metáfora más feliz mucho me aflige, pero me apresuro a protestar contra cuantos, con evidente malicia, han querido ver en sus palabras una intención guaranga.—A. K.

LA LOGÍSTICA

La distinguida egresada de la facultad de Filosofía y Letras, después de destacarse con tanto vigor en las funciones del magisterio, se ha dignado agregar a títulos de más valía el meramente académico del doctorado (1). Habituada al desenvolvimiento austero de la vida, ha querido llenar también con escrupulosa seriedad este último formulismo de la carrera universitaria. Para su tesis ha preferido, entre todos los temas posibles, precisamente el más abstruso y menos atrayente: un estudio sobre la logística contemporánea y sus antecedentes históricos. Semejante elección de por sí ya caracteriza una actitud espiritual; solamente los fuertes se inclinan a lo arduo.

Admiramos la abnegación; no la compartimos. Sin duda ha de interesar a la ciencia la exploración de las regiones polares, un placer no es. La empresa no puede tentar sino a las almas heroicas. ¿Qué amor las empuja? Quizás también el de la ciencia, pero ante todo el encanto varonil del deporte, el escalofrío del riesgo, el ansia del obstáculo hollado, la soberbia de la voluntad triunfante. En el páramo nadie ha de perseguir un interés menguado.

Un érial es también la logística. Quien con ella se atreva ha de unir al dominio de la sutileza dialéctica, un excepcional denuedo analítico, ha de poner su fe en las promesas de la iniciación esotérica y ha de soñar tras todos los cercos un jardín. La logística no es más que un deporte intelectual; ejercicio desinteresado de altas dotes intelectuales, sólo promete la fruición del malabarismo abstracto, sin fin y sin provecho.

Podemos hacerle al gran pedante de Koenigsberg las morisquetas más chuscas, no por eso hemos de invalidar su sentencia lapidaria: los conceptos sin intuición son vacíos. En ella concretó su propia y definitiva decepción. Pero las decepciones ajenas no convencen. Por varios modos —algunos furtivos—, por muchas gentes —algunas de buena fe—, se ha tratado de desvirtuar la sabiduría del viejo zahorí. De todas las tentativas, es la logística la más extravagante; en ello estriba su interés.

El descalabro de los sistemas positivistas a fines del siglo pasado dió lugar a una gran desorientación filosófica; el escepticismo y el misticismo se apoderaron de muchos espíritus, a veces conjuntamente, en extraño maridaje. El pensamiento más reposado de otros se limitó a buscar en el repertorio histórico alguna fórmula adaptable a los nuevos tiempos. De ahí una serie de restauraciones: el neo-romanti-

(1) LIDIA PERADOTTO: *La logística*. Buenos Aires, 1925.

cismo, y, sin detenerse ante la barrera crítica, el neo-racionalismo, el neo-tomismo, el neo-espiritualismo y aún la sofisticación audaz de los neo-kantianos, como si el nuevo siglo, inferior a todas las épocas anteriores, no atinara a encontrar su propia expresión ideológica. Acaso agobiado por la tradición, bajo el peso de una erudición infecunda, no podía olvidar su calidad de chozno.

A este apocado estado de ánimo responde la exhumación de viejos trastos relegados a un desván de la historia. Raimundo Lulio, allá por el siglo XIII, había concebido con lógica catalana la posibilidad de mecanizar el engranaje de los silogismos. Y en nuestros días se le ocurrió a alguien mover de nuevo los siete anquilosados discos del *Ars magna*, naturalmente con motor moderno. La nafta la proporcionó Leibniz. El último de los grandes racionalistas, obsesionado como sus congéneres por el afán matemático, malgastó gran parte de su precioso tiempo en construir un álgebra ideológica, destinada a servir de lengua universal y, de paso, a ahorrarnos la molestia de pensar. Había ya inventado una máquina de calcular y luego creyó factible lo otro.

La traslación del método de las matemáticas a los dominios de la especulación física fué la ilusión del siglo XVII; explicable por cierto, si bien Pascal, no del todo ajeno a la matemática, se apresuró a señalar su falacia y previó su fracaso. Persiste todavía hoy cierta superstición matemática, vieja reminiscencia de los conjuros cabalísticos. Pitágoras ha abusado de nuestra ingenuidad infantil, al imbuirnos los números de su tabla como si fueran guijarros. *Cálculo*, en romance, quiere decir piedra, motivo de molestias cuando obstruye un emuntorio natural; graves, sobre todo, han de ser los cálculos cerebrales. La solución correcta de un problema aritmético jamás resuelve una cuestión de hecho. ¿Cuándo acabaremos por distinguir una abstracción de una cosa, un esquema de la realidad, la materia de la forma del conocimiento? Fuerza es intuir y pensar; si renunciamos a una de las dos funciones hemos de quedar meditabundos, como sobre una pata el marabú absorto e inmóvil.

La logística, teoría de la relación absoluta, es un episodio de la filosofía contemporánea, de tendencia regresiva. Por su índole, escolástica y razonadora, concuerda con otros engendros ociosos de la filosofía de la cátedra, exageraciones y, a veces, caricaturas del intelectualismo. Su rápido desarrollo y temprana muerte ofrecen, asimismo, una lección provechosa. Bien puntualizada se desprende del estudio de la señorita Peradotto. Posiblemente hubo de iniciarlo con otras esperanzas; su sólida información filosófica, aprovechada con cordura crítica, le ha ahorrado todo extravío.

Por un dédalo de fórmulas, ecuaciones, símbolos y algoritmos, la autora se mueve con holgura; recuerda las intenciones de Leibniz, se especializa con Boole y Peano, toma en cuenta a Russell y a Couturat y no se le ocultan las divergencias entre tan señalados representan-

tes de la más exacta de las ciencias exactas, pues conviene saber que ni sobre su definición, o su objeto, o su desarrollo están de acuerdo. El examen se realiza con imperturbable probidad; apenas se vislumbra un rasgo de leve ironía en la transcripción sin comentario de las palabras de Boole, cuando afirma que la logística «is conversant with the very conceptions of things.»

No cabe desconocer una cierta afinidad simpática entre la autora y su tema. El juicio despectivo de Croce sobre la logística la ofende por su forma incisiva, pues la llama «cosa risibile e digna dei cervelli che l'hanno costruita e che sono i medesimi i quali vanno vagheggiando una nuova filosofia del linguaggio, anzi una nuova estetica nelle loro insulse teorie della lingua universale». El gran polemista no podía expresarse de otro modo; le sobran autoridad y razones y su crítica en este caso —como siempre cuando se ocupa de la obra de otro— es bien fundada; su autocrítica, en cambio, suele ser menos penetrante.

La señorita Peradotto extrema su bondad en términos más medidos; en el fondo su genio coincide con el del maestro italiano; la urdimbre logística no ha logrado enredarla en su maraña. «La logística —dice— considera la mente humana como un mecanismo y circunscribe la lógica al estudio de las leyes formales que rigen el funcionamiento perfecto del supuesto engranaje mental.»

Esto hubiera sido suficiente. Pero en el capítulo final se explaya la crítica fundada de la logística y se la considera bajo su triple aspecto: como ciencia del razonamiento, en sus relaciones con las matemáticas, en sus relaciones con el lenguaje. Lo importante, desde el punto de vista filosófico, es lo primero, y en este sentido atribuimos a las conclusiones un mérito excepcional. Nuestro juicio al respecto era más bien un prejuicio, una actitud *a priori*; nunca habíamos tratado una relación íntima con los señores Peano, Russell y compañía, convencidos que de una posición falsa sólo podrían fluir consecuencias absurdas. La autora los ha tratado personalmente, ha tenido la paciencia de escucharlos; no la llevaba ninguna intención preconcebida, pero, al retornar, su impresión *de visu* confirma todas nuestras sospechas. Este juicio es el fruto de la investigación propia, de una consagración desinteresada y emociona casi como la ruptura de un amor incipiente. He aquí cómo se expresa:

«La posición de la logística, como ciencia del pensamiento, tiene su explicación en la concepción logística de la mente humana. En efecto, ésta, según los logistas, es un *mecanismo*, y por ende, la lógica es el estudio de las leyes que rigen el funcionamiento de ese engranaje. No es el espíritu como pensamiento, o sea como corriente viva y siempre renovada, lo que les preocupa, sino el espíritu como mecanismo que funciona de acuerdo con ritmos invariables. Por eso sus cultores abandonan deliberadamente el contenido de las nociones, para estudiar mejor, nos dicen, las relaciones existentes entre éstas.»

«¿Es algo el pensamiento, despojado de su contenido? ¿Merece el título de ciencia la disciplina que hace del estudio de las supuestas formas del pensamiento su contenido?»

«Contenido y forma son los factores concurrentes e indispensables de todo acto mental y ninguno de ellos puede ser concebido como realidad psíquica separada. La forma, como efectividad psíquica, existe sólo en función de la pluralidad de los elementos que sintetiza, del mismo modo que éstos logran su existencia únicamente en virtud de la forma, que, al darles unidad, los hace representables. Sólo el pensamiento abstracto puede distinguir la forma del contenido y siempre que haga de aquélla un *objeto* de representación, esto es, una suerte de contenido.»

«Y bien: esto es, precisamente, lo que hace la logística y toda la lógica. La lógica aristotélica, tradicional, escolástica, formal, normativa y su aspecto más riguroso y actual, la logística, adolecen del mismo defecto y son igualmente condenables, porque en lugar de estudiar el pensamiento, que es a la vez forma y contenido, que implica lo universal en lo individual, lo abstracto en lo concreto, se limitan a describir sus *formas y relaciones* convirtiendo en algo descarnado y estático lo que es dinámico en su esencia, forjando de esa suerte un esquematismo que podrá ser muy útil para la memoria, como lo son todas las reglas, pero que nada dicen a la inteligencia, cuando no la inducen al grave error de tomar por realidades esas fórmulas que son meros *nómina*.»

«El error de la logística está en su punto de partida: en efecto, ella despoja el pensamiento de lo que tiene de realmente actual, lo identifica con la proposición verbal y lánzase luego a estudiar sus relaciones. Es innegable que la logística tiende, seriamente, a reformar la lógica formal, pero, a pesar de sus esfuerzos, no logra independizarse de la sugestión de aquélla y ambas se ilusionan cuando creen asir *el pensamiento* en las clases y en las proposiciones.»

Al hablar de las relaciones de la logística con las matemáticas y el lenguaje, el juicio es menos desfavorable y se le concede una muy relativa importancia. Debe perdonársele a la autora estas amables condolencias; al fin, no podía decir con simple llaneza que no sirve para nada.

Un solo mérito puede concederse a la logística: haber dado motivo para este trabajo. No se le puede leer sin evocar el recuerdo de Sophie Germain, aquel noble tipo de mujer, de mentalidad matemática, clara en sus conceptos, firme en sus convicciones, circunspecta en sus juicios, reacia al sentimentalismo romántico de su época. Este ensayo filosófico honra el talento y la laboriosidad de la señorita Peradotto; sean estas líneas un homenaje.

DON SEGUNDO SOMBRA

La obra de Ricardo Güiraldes se incorpora en buena hora a la literatura nacional. El epíteto no tiene un sentido lato; no es nacional cuando se publica en el país. Tarda nuestra emancipación espiritual. Excesiva es aún lo docilidad con que obedecemos al imperio de impulsos extraños. Jamás nos atrevemos a plantear un problema político, ideológico o estético en términos netamente argentinos. Siempre empezamos por averiguar lo que han hecho, lo que han pensado otros.

Pertenecemos, fuera de duda, a un orbe cultural del cual nadie ha de pretender desligarnos. Nunca podríamos distanciarnos de núcleos con los cuales nos vincula una estrecha afinidad racial o intelectual. Sin trabas históricas, sin prejuicios étnicos, hemos abierto nuestro país y nuestro espíritu a las sugerencias de la cultura universal. Nos caracteriza como argentinos esta visión amplia, no exenta de amable ironía. Renovación, renovación sin cesar, es el anhelo íntimo de nuestro pueblo. Como en una fragua, de etapa en etapa, forjamos de nuevo el cuño nacional. Así hemos logrado transformar la rancia colonia española en este ámbito libre donde repercuten todos los problemas humanos.

Sin amenguar esta capacidad asimiladora abrigamos la esperanza de agregarle una equivalente capacidad creadora. No nos hemos de aislar, pero tampoco nos queremos anular. A nuestros hombres de letras les corresponde darnos la obra propia. No con programas deliberados o con arreglo a moldes apriorísticos. Es menester que brote espontánea, engendrada y concebida en el espasmo del alma nativa. Así nacerá la literatura nacional; lo demás es literatura, simplemente. Vengan luego los críticos a la zaga y construyan la teoría inevitable.

Para calificar una obra de nacional, naturalmente, no basta el tema campero o una semblanza del ambiente provinciano. Tan socorrido recurso no alcanza a darle carácter. Esto puede ser tan postizo como cualquier otro remedo. No es el asunto lo decisivo, sino la personalidad del escritor. También al poncho hay que saber llevarlo con garbo para no enredarse en los flecos. Pero no nos ensañemos con los chambones: lamentemos el esfuerzo malogrado; al fin de cuentas contribuye a la gestación de tiempos nuevos.

A nuestra vera hierve la vida múltiple y contradictoria de la urbe cosmopolita, de la gran capital del Sur, teatro obligado de nuestra futura novela y de nuestro drama. El arte nacional surgirá del paradójico entrevero y sabrá imprimirle —ésta es su alta misión— la

unidad del sentimiento colectivo. Entre tanto, es explicable que los primeros ensayos se apoyen con preferencia en las modalidades más típicas, más específicas, de la vida nacional. Este contacto repetido con la madre tierra es necesario si hemos de vigorizar la conciencia de nuestra entidad autónoma. Antes de aventurar la empresa final, por fuerza, hemos de acudir a los motivos populares. Por ahora ellos han inspirado la obra más original de nuestro incipiente arte, desde el poema de José Hernández hasta los cuadros de Pedro Figari. Otro tanto ocurre en el caso actual.

El sentir íntimo del gaucho porteño no es de oídas que lo conoce Güiraldes. Con penetrante intuición ha escarbado el secreto de esa mentalidad esquiva hasta acertar con su expresión adecuada. La narración asume la forma difícil del autorrelato que el protagonista desenvuelve con épica calma; no lo perturba con floreos sentimentales ni lo interrumpe con salidas de tono. No se mejora ni se achica. Refiere lo suyo y calla la parte del lector; así las entrelíneas no quedan huecas. El interés se mantiene sin emplear el recurso novelesco o pintoresco; el episodio erótico apenas asoma como un incidente; los hechos son normales dentro del medio; el drama se desarrolla, intenso y contenido, en la entraña del paisano.

Un afán simbólico mueve la obra. El espíritu mismo de la pampa se encarna adusto y sereno, ejerce su grave embeleso y se pierde en las lejanías del horizonte, después que el gaucho y el cajetilla se han estrechado las manos. Pero la intención implícita no se ostenta. Los personajes no son símbolos ni fantasmas abstractos. Son hombres identificados con la rústica realidad y llevan bien puestos los arreos varoniles. Apechugan con la faena que les toca, sin ser santos ni perversos. El autor los diversifica con rasgos personales y los hace concordar en la tácita comunión de la estirpe. ¡Y cómo nos ganan el lado de las casas estos hijos del país de parco hablar, que, sin efusión aparente, se adivinan entre sí, con sorna cazan la intención al vuelo y ante la suerte, buena o mala, no tienen una mueca!

La prosa de Güiraldes, como un apero bien ceñido, se ajusta sin arrugas. Los camperos hablan su idioma —el genuino, no el convencional— sin melindres pero también sin guarangada. Es lástima que a un autor tan ladino se le escape de vez en cuando un término pueblerino. Son minucias. No hemos de pelear por la mucanga. Este es un libro hermoso.

POLITICA CULTURAL

No nos detendríamos en este libro si no llevara el nombre prestigioso de su autor. Su interés estriba en esta circunstancia. El doctor Colmo ocupa en nuestro mundo académico una posición bien destacada. Las ideas que abrigue en materia tan grave por fuerza reclaman nuestra atención. Se trata de los problemas de la cultura (1).

El autor los aborda con una vehemencia apasionada. Tanto le interesa su tema que se olvida del lector. En un extenso soliloquio perora, polemiza, apostrofa; nos informa de su estado de ánimo, de su exaltación ideal, de sus amores y de sus odios. Muy interesante todo. Pero la «Política cultural», entre tanto, ha quedado para otra oportunidad.

El propósito que inspiró el libro, la apreciación objetiva de la cultura americana, solamente puede realizarla un espíritu sereno. Pese a la ilusión del autor, ésta no es «una obra de análisis, de objetividad y de soluciones prácticas.»

El análisis supone el desarrollo metódico del dato concreto. En todo el libro no se halla uno solo. El mismo autor lo advierte alguna vez: «Estoy discurrendo en general, por donde no tengo por qué detenerme en detalles y accidentes.» Generaliza de veras. Nos habla de «nuestros países» sin nombrarlos jamás, sin delimitar la vaga expresión geográfica, ni distinguir diferencias regionales. Al fin, es cierto, recuerda que la República Argentina posee algunos rasgos propios; todo el «resto» parece ser una masa homogénea desde México al Uruguay y no sabemos si el Brasil entra o no en la cuenta. Se podría decir: a quien le venga bien el sayo que se lo ponga. Sin duda, pero llamarle a esto análisis es una hipérbole.

Así anda también la objetividad. Cuando, por ejemplo, se trata de las dictaduras que suelen surgir en los países hispanoamericanos, se les acuerda el beneficio de la explicación sociológica: son productos del medio. Esta ventaja no alcanza a quienes la combaten; éstos deben haber caído de la luna. Es que el autor dispone de dos criterios igualmente objetivos: uno para los hechos que le son simpáticos y otro para los que no le agradan. Quede a salvo su sinceridad subjetiva, pero el contraste entre sus intemperancias y sus alardes de objetividad no carece de sabor cómico.

En cuanto a las «consecuencias prácticas», citaremos este pasaje: «Bien se me alcanza que en más de un supuesto se hallará hasta in-

(1) ALFREDO COLMO: *Política cultural en los países hispanoamericanos*. Ed. "Nosotros". Buenos Aires 1926.

genua, no ya solamente equivocada, alguna de mis soluciones.» Pudo decir todas. Sus conclusiones por fuerza habían de ser ingenuas; la realidad siempre se le diluye en una abstracción; nunca encara un caso determinado o circunstancias concretas. No ama lo concreto.

Relata todos los vicios de la política criolla que nos sabemos de memoria, y acaba por renegar de las instituciones democráticas. En esta actitud no está solo. Los males de la democracia se han descubierto casualmente entre nosotros desde que las masas se han emancipado de tutelas tradicionales. Los desalojados confunden su propio fracaso con el fracaso de la república. En estas minucias no se detiene el autor; no nos dice si la evolución histórica puede torcerse y en qué sentido se ha de encaminar. Pasa a criticar las tendencias que llama comunistas y en las cuales engloba cosas muy diversas, para condenarlas también por antidemocráticas. ¿Será individualista? De ninguna manera, porque los derechos individuales son una quimera. Muy de paso demuestra alguna inclinación al sindicalismo, sin decirnos si es viable y cómo se adaptaría a nuestro medio. Reclama, ante todo, gobiernos fuertes, no sabemos si del tipo de Leguía o de Juan Vicente Gómez, porque prescinde de detalles. ¿Espera la realización de sus ensueños de algún cuartelazo? No es probable, porque repudia también al militarismo, si bien declara «que me siento incapaz de indicar los remedios inmediatos del mal.» ¿Y entonces?

Su crítica acerba de todo lo existente no se concilia con su horror a todo cambio eficaz. Conviene en la necesidad de la renovación y la rechaza en cuanto asoma. «Acción» quiere ante todo; lo repite tres veces. Desde su balcón nos dice: animémosnos y vayan. No descende hasta nosotros, cuantos en la calle nos afanamos en la prosaica jornada. «Hay crisis de hombres», exclama. Es cierto; hombres faltan y no proclamas. Baje de sus alturas, doctor Colmo, quítese los guantes, que en la fragua hay sitio todavía para un hombre. Luego hablará de soluciones prácticas, si no persiste en creer que la más práctica es quedarse en el balcón.

Este libro es un eco del Congreso de Lima: su objeto aparente es presentar reunidos los trabajos del autor. Más de la mitad del volumen, empero, la ocupa una desproporcionada «prelusión», a título de comentario y desarrollo, destinado a dar a los diversos asuntos su unidad orgánica. Este propósito se ha malogrado.

Del Congreso dice: «Sin juzgarle en su organización y funcionamiento, que presentaron fallas nada singulares, debidas sobre todo a lo poco firme o armónico de la situación interna del Perú, país encargado al efecto, cabe apuntar que entrañó sin limitación todos los defectos inherentes a Congresos así. Las representaciones propiamente científicas de cada país fueron pobres en calidad y cantidad. En consecuencia, las actividades se resintieron en igual sentido: resultaron un tanto unilaterales y hasta individuales. No he sabido de ninguna discusión ele-

vada. Bien frecuentemente se ha llegado a lo canónico. Y así resultan las conclusiones votadas: muchas de ellas ingenuas; otras meramente teóricas y sin virtualidad; no contadas son mera repetición de otras anteriores; y son bien plurales las que se resuelven en una recomendación más o menos correcta de fines sin indicación de medios ni formas.»

Después de tan acertado juicio sobre la farándula limeña la conclusión se imponía. De ninguna manera la que espera el lector. El autor se declara encantado: «No es dable derivar la consecuencia de que los susodichos congresos son inútiles.» Y tras algunas razones convencionales: «Eso valdría para auspiciar, como auspicio, la celebración de los congresos.»

Toda la «prelusión» es una serie de incongruencias semejantes. El autor se complace en las afirmaciones más contradictorias; en su espíritu, sin duda, se han de conciliar en un solo concepto, pero esta síntesis no aparece en parte alguna. A pesar del estilo vivaz, de la suficiencia magistral, la exposición carece de claridad y precisión. A ciencia cierta no se llega a saber cuál es el pensamiento dominante. Esta no es una impresión personal. En el Congreso de Lima el doctor Colmo presentó un trabajo, sobre el cual recayó un voto obsecuente, que decía precisamente lo contrario de cuanto se proponía el autor. Le habían entendido al revés. Mucho tememos que a todo lector le pase lo mismo.

«Nacionalización y culto de la cultura y del hombre», se intitula el capítulo esencial. *Cultura y Hombre* se convierten aquí en dos entidades místicas que es necesario alcanzar en un raptó intuitivo. El autor no se digna acudir en auxilio de nuestra deficiente comprensión. Y parece que lo hiciera adrede. Enredado en su propia declamación acaba por confesar: «No será esto claro o preciso para todos. Pero me interesa poco. El concepto hombre no se define, propiamente, como no se define el concepto amor, ni el concepto acción, ni menos el concepto vida. Se lo siente, se lo ve, se lo adivina, se lo encuentra. Y lo que importa no es delimitar un concepto sino encontrar una realidad inmanente.» ¡Adelante con los faroles! Y esto lo dice un jurisconsulto cuyo oficio es precisamente distinguir y definir.

No es más afortunada la *Cultura* que el *Hombre*. Es «el valor de los valores». «Es una suma o una resultante de manifestaciones espirituales». Hay que ver también cultura «en los talleres de ciencia aplicada, en las usinas y fábricas. . . , en la construcción de caminos y ferrocarriles, en la desecación de pantanos insalubres». Se aparta toda acepción restringida. Al fin cultura es todo, inclusive las obras del autor. Su criterio es de tal amplitud, que rehuye toda unilateralidad. Ciertamente, es tan amplio como vacío y trivial.

Si se exprime como una esponja la abultada amplificación, el residuo es bien modesto. El ideal de la cultura que se nos ofrece es el ideal de la civilización yanqui con su pragmatismo utilitario. Tan sen-

cilla solución no necesitaba de tantos circunloquios. Cuando el autor dice ciencia entiende la técnica, cuando dice arte y literatura entiende superfluidades nocivas, cuando dice filosofía se refiere a una nebulosa perdida en regiones metafísicas. Todo esto sin dejar de decir a vuelta de fojas, naturalmente, lo contrario. Lo volvemos a prevenir, para salvaguardar la lealtad de nuestras citas, que fácilmente se desvirtúan con otra cita.

Al apasionado culto de la cultura se agrega un no menos apasionado odio al verbalismo. El vilipendio del verbalismo es un estribillo constante. Es de sentir que sea tan abstracto. A nuestro juicio, hubiera sido más conducente elegir, para ejemplo, a un verbalista conspicuo y haberlo exhibido con todos los cascabeles. Pero el autor ama lo abstracto.

Por eso el concepto le vuelve a resultar demasiado amplio. Verbalismo es el abuso de la frase hueca; verbalismo es también toda opinión de la cual discrepa el autor. Verbalismo es hablar de libertad y de justicia. Sin duda, con cuánta frecuencia los altos conceptos se invocan en vano. Otro tanto podría ocurrir con el concepto de la *Cultura*; no por eso dejaremos de ver en ella el objeto de nuestros anhelos. ¿Acaso un argentino puede concebir una cultura sin justicia y libertad?

Se nos dirá: eso se sobreentiende. Pues también se sobreentiende que hemos de aspirar a la cultura. No necesitamos profetas para anunciarnos esta simpleza. En nuestro ambiente y sobre este punto nadie discrepa. Discutimos sobre el contenido de la cultura, sobre su orientación, sobre la manera más eficaz de realizarla, sobre la capacidad de los llamados a dirigirla y difundirla.

El autor prefiere teorizar sobre el verbalismo de los otros. No obstante —o por eso mismo—, nos obsequia con un surtido de floripondios. Entre los muchos tomamos el más opulento, para muestra, y para aclarar, por fin, este oscuro problema de la cultura:

«Tales son los lineamientos esenciales de la positiva política de gobierno efectivamente social que a mi juicio cuadra en nuestros países: una política de eminente cultura, que es el valor de todos los valores porque es la canonización de lo más grande del espíritu humano. En tal virtud será posible por la difusión de la escuela a todos los ámbitos, y la consiguiente educación del cuerpo, de la voluntad y el carácter y de la inteligencia preponderantemente inclinada a cosas técnicas y de acción proficua, y mediante una obra higiénica y médica que prevenga o reprima en la raza cualquier factor de caducidad o degeneración, sobre la base previa de una tarea de nacionalización unificadora por virtud de caminos y vías de comunicación y el resto; así cabrá levantar a las masas al nivel que legítimamente les corresponde y preparar la eclosión de legiones de hombres que en ellas tienen su fuente más amplia y habrán de constituir los exponentes y

propulsores superiores de un medio en que la paz, el trabajo, la ciencia, el arte, la filosofía y todo cuanto dice de valor social, están proclamando la vida plenamente autónoma en una amplia eficiencia del espíritu porque éste habrá de estar en comunión serena y fecunda con las actividades que crean y labran el bien y la misma grandeza. *Hoc opus, hic labor est*, puedo afirmar con sincera convicción».

No está mal esto para un enemigo personal del ditirambo.

Y es acá, en esta tierra, en la patria de Sarmiento, donde se nos brinda este fárrago de lugares comunes como la solución de nuestros múltiples problemas culturales. «Educar al soberano», dijo el otro con vigorosa concisión. Lo dijo en su hora y en su oportunidad y puso manos a la obra. Hoy, nadie ignora estas nociones elementales; ni el normalista que enriquece con un tratado más nuestra copiosa literatura pedagógica, ni el periodista de provincia que brega en el terruño por sus cabales. Hasta nuestros diputados han oído hablar de cultura. También saben de ella «en nuestros países», desde Chile, donde escribió Letellier, hasta México, donde Vasconcelos hizo una obra no meramente libresca. ¿Era necesario dirigirse a la intelectualidad del país para comunicarle tan portentosa nueva? ¡Y con qué énfasis!

Una aversión tan intensa como al verbalismo se profesa en este libro al humanismo. El humanismo pervierte a todos los pueblos latinoamericanos. «Cuando, pues, nuestros regímenes educacionales —primarios, secundarios y universitarios— se resuelven en cosa preponderantemente humanista y clásica, según ocurre, es porque en ellas se mira bien equivocadamente lo que es humanismo y clasicismo y lo que requieren nuestros educandos y nuestros países».

Después de leer esto y lo que sigue, hemos acudido a una guía para cerciorarnos si el autor vive en nuestra buena ciudad de Buenos Aires o en algún limbo. ¿Dónde diablos ha alcanzado a divisar este exceso humanístico, después que tres generaciones se han empleado en extirpar de la enseñanza todo resabio clásico, cuando apenas quedan uno o dos rincones donde todavía se estudian las fuentes de nuestra cultura greco-latina? No se alega ningún caso; el autor no ama lo concreto. ¿Supone que en la Facultad de Agronomía usan como texto las *Geórgicas* de Virgilio, que en la Escuela de Medicina recetan en latín, que en la casa gótica queda un solo profesor capaz de leer las *Pandectas* en el original? ¿Ha oído decir que en los programas enciclopédicos de los Colegios Nacionales todavía impera Nebrija? ¿O que nuestras abnegadas normalistas lleven a la Escuela elemental un bagaje agobiador de erudición clásica? ¿Piensa asociarse al compañero Dickmann para pedir la supresión de la Facultad de Filosofía y Letras, último refugio de las disciplinas desinteresadas? Ojalá la ira del autor estuviera fundada en algo serio; precisamente lo que urge es acabar en nuestras enseñanza con el torpe utilitarismo que la deprime.

Falta lo más chusco: este libro antihumanista está mechado de

un extremo al otro de citas latinas; podría dar envidia al más popular de nuestros latinistas.

La arremetida contra el no-existente humanismo se complementa con otra no menos violenta: contra el exceso de estudios históricos y más despectiva contra nuestro incipiente movimiento literario y artístico. Bello concepto de la cultura, íbamos a decir, cuando se nos ocurrió que en otro pasaje habría de decirse naturalmente lo contrario. En efecto, lo buscamos y lo hallamos; dice así: «Es el culto que tanto compensa en la adversidad de los azares políticos o profesionales, por lo mismo que nada ni nadie podrá quitarnos lo que es exclusivamente nuestro, sin arrebatarnos la personalidad, porque constituye el fondo y la esencia de nuestro ser y sólo puede aniquilarse con éste».

Abandonamos al lector la ardua tarea de atar cabos.

El autor se cura en salud y anticipa sus quejas sobre la posible crítica. La obra de mérito, a su juicio, se acoge o con el silencio malicioso o con la diatriba. La simulada indiferencia no es tan grave; siempre es preferible al elogio convencional o al reportaje insípido. Por diatriba entendemos el ataque que afecta a la personalidad moral. No tiene por qué temerla el doctor Colmo; su integridad y la honestidad de sus propósitos no pueden discutirse.

Pero, por lo mismo, no debiera haber dado el ejemplo de la diatriba, y, lo que es peor, de la diatriba pusilánime que se insinúa en términos generales, que se expande y salpica como un chorro de lodo. Es nuestro legítimo derecho disentir con opiniones y actitudes extrañas; el adversario es siempre inepto, pero no cuadra atribuirle motivos ruines cuando no se tiene el arrojo de señalarlo. Doblemos la hoja ingrata; quizás se trate de un lapsus impulsivo. O de la ponderada objetividad.

En general la crítica entre nosotros es benévola, como ocurre también en el caso actual. Pero hay autores difíciles de satisfacer. El nuestro no oculta el tamaño de su esperanza. A pesar de ser enemigo del autobombo —nos lo previene—, transcribe una de aquellas típicas epístolas de Max Nordau, harto conocidas. Con motivo de otra obra anterior del doctor Colmo, le escribe: «... su libro es una obra monumental y representa un esfuerzo de una grandeza y un alcance excepcionales. Si los dirigentes o intelectuales de la América Latina le escuchan y toman a pecho sus críticas y consejos, según su mérito, usted habrá sido el mayor benefactor de ese continente y tendrá derecho a más estatuas que los San Martín, Sarmiento, Rivadavia, Bolívar y otros personajes celebrados en la historia latinoamericana».

El avisado publicista que fué Max Nordau editó toda una obra en dos volúmenes para denigrar a Ibsen, Wagner, Nietzsche y la generación finisecular; luego descubrió «en nuestros países» una hornada de genios. No sospechábamos hallar entre los favorecidos al doctor Colmo y mucho menos que se jactara de ello con tan persistente

candor. No, decididamente; nos falta suficiente descaro para inferirle agravio semejante.

Hacemos pleno honor a la intención que dictó el libro y sentimos haber debido limitarnos a su crítica formal. Su fondo, si es que lo tiene, se nos escapa; tal vez por no estar habituados a la lectura de divagaciones trascendentales. Suspendemos el juicio; posiblemente las ideas del autor no diverjan tanto de las nuestras. Pero aunque mediara realmente una distancia mayor, siempre hallaríamos el homenaje de nuestro respeto, si fueran expuestas en un orden accesible y con alguna trabazón lógica.

1926.



EL PROBLEMA RELIGIOSO

I

ESTUDIOS INDOSTÁNICOS

Los ensayos escritos al correr de la pluma en las horas del ostracismo han vuelto a editarse en un volumen y el sentimiento paternal del autor ha sido bastante intenso para amparar con su nombre aquellos frutos del azar (1). No deseamos que este nombre, hoy prestigioso, refleje su autoridad sobre un libro muy discutible.

Conocemos y apreciamos la obra revolucionaria, de proyecciones tan grandes, realizada por los dirigentes de México, entre los cuales se destaca dignamente el señor Vasconcelos. Con toda nuestra simpatía acompañamos al hombre de gobierno, pero si sus teorizaciones pseudo-filosóficas llegaran a ejercer alguna influencia la estimaríamos perniciosas. Surge una antinomia irreductible si quienes en la acción concretan una obra positiva y afirmativa pretenden conciliarla con una ideología pesimista y negativa.

Sin duda, sería injusto considerar estos *Estudios Indostánicos* como un estudio de fondo y tomar al pie de la letra el título. Conjunto de esbozos fragmentarios, de relatos inconexos, no cabe discutir su insuficiente información, su problemática cronología, su falta de discernimiento entre lo esencial y lo subalterno. Por cierto, cuanto repite el autor tiene su fuente autorizada. Pero el Indostán es todo un mundo. En su historia accidentada es necesario distinguir la serie de las distintas épocas: la invasión de los pastores arios, el conflicto con las razas aborígenes, el apogeo de la cultura propia, la perversión y decadencia de la misma, el agotamiento nacional y el dominio de fuerzas extrañas. Es peligroso confundir entre sí la evolución de los varios períodos por más que subsistan en apariencia elementos arcaicos.

Luego no hay que olvidar la extensión enorme del territorio, ni desconocer las características regionales y étnicas, que diversifican de manera tan extraordinaria aquel conglomerado de razas, pueblos y castas. Solamente la distancia puede simularnos una unidad histórica y geográfica que se desvanece al menor examen. Toda noticia y apreciación debe limitarse a determinada época, a una región circunscripta; las generalizaciones por fuerza resultan superficiales.

En realidad el señor Vasconcelos, con propósito catequizante, no ha querido darnos sino una síntesis de las ideas directoras de la cultura

(1) JOSÉ VASCONCELOS: *Estudios Indostánicos*. Edit. Calleja, Madrid, 1923.

hindú y señalar las que debiéramos asimilar. Sin embargo, el intento se frustra y la exposición se vuelve difusa por no concretar el tema, por mezclar asuntos asaz heterogéneos y no limitarse al aspecto más alto de las doctrinas esotéricas.

Es una obra impresionista que conserva el rastro de las lecturas ocasionales. El autor ha obedecido al impulso de un profundo interés intelectual y de una simpatía afectiva, pero ha dejado de lado todo espíritu crítico.

Falta sobre todo un nexo lógico, una posición filosófica central de la cual se deriven las conclusiones parciales. No es necesario encuadrarse en el viejo casillero de las teorías sistematizadas, pero es necesario poseer siquiera un concepto fundamental y claro. El señor Vasconcelos, y está en su derecho, asume una actitud mística, pero sin definirla ante los problemas de la vida. ¿La afirma o la niega? Su fe en el poder oculto de los faquires, en la magia de los yoguis, en los duendes malignos y en la levitación, aún su vago sincretismo religioso, no aclaran esta cuestión y no suplen la ausencia de un pensamiento formal.

¿Cómo un hombre de gobierno, sin una explicación previa, puede extasiarse ante doctrinas que a un conjunto de trescientos millones de seres humanos han convertido en la mansa grey, explotada, van para mil años, por cualquier puñado de aventureros que han querido someterlos y, más aún que por los extraños, oprimidos por su propia tradición, por la superstición, el ritualismo y la resignación abúlica? ¿Quiénes bregan por revivir las masas proletarias de su país y despertar en ellas la conciencia de la dignidad humana, acaso se han inspirado en la suerte del paria? Para eso pudieron ahorrarse la revolución.

Bien comprendemos el sentimiento íntimo que mueve el ánimo del señor Vasconcelos: es el tedio de la civilización contemporánea, labrada por un positivismo burdo, degradada por el materialismo económico, que, sin fe y sin ideales, dueña de una técnica excepcional, la emplea en satisfacer ruines concupiscencias. Comprendemos cómo este sentimiento se exagera en la vecindad de un pueblo de presa, donde las lacras de la mentalidad europea se exageran sin los atenuantes de una noble cultura. ¿Pero es en el quietismo de los pueblos orientales donde el siglo XX hallará su panacea?

Sin duda, después de conocerla a fondo, conviene romper el cerco de la cultura occidental y no ignorar las grandes creaciones del Oriente, pero no para importar artículos que en casa nos sobran y nos estorban. ¿Desea el señor Vasconcelos que las mujeres de México abandonen el culto de la Virgen de Guadalupe para prosternarse ante los símbolos de Siva? No, por cierto. «Al lado de los cultos públicos y de las doctrinas elevadas, persisten prácticas obscuras y preceptos turbios, que no tienen que ver directamente con las cuestiones trascendentes, sino con las costumbres y miserias humanas». Persisten, en efecto, y no solamente en el vulgo.

Es en tiempos muy recientes que, por fin, asoman los síntomas de una renovación íntima y algunas mentes han alcanzado la libertad espiritual que para nosotros conquistaron los griegos y afirmó el Renacimiento. Porque no hemos de negar que en las altas esferas del pensamiento hindú existen virtualmente las posibilidades de semejante renovación. A condición de romper una cáscara muy dura y de invertir en un vuelco intenso su actitud espiritual.

La penetración y la sutileza, la capacidad especulativa de los hindúes, sin duda, es asombrosa, si bien siempre carecieron de medida y de claridad. Si desentrañamos las ideas puras de los *Upanishads* y del *Vedanta*, del farrago de doctrinas *exotéricas*, de metáforas y de mitos, de imágenes tropicales y de giros alambicados y ambiguos, nos encontramos con una alta concepción idealista, fundada en la comunión mística del Atman, en la identificación del alma y de Dios. Pero la exégesis de los brahmanes, en vez de exaltar la chispa divina que reside en nosotros, no ha extraído de esta visión superior sino el aniquilamiento de la personalidad humana y la irrealidad del mundo, mera ficción que nos simula el velo de la Maya.

Y la gran teoría del Karma, la creación más original y poderosa de la filosofía hindú, que considera al mundo como una expresión de su valor moral y crea un nexo místico entre la culpa y el dolor, sólo se emplea en apartarnos de la acción. Es realmente una ética que está «más allá del bien y del mal».

Para el budismo, luego, la vida se identifica con el dolor, y, en lugar de invitarnos a afrontarla con entereza viril, nos propone anticipar el anonadamiento del Nirvana.

Y todavía afirma el señor Vasconcelos «que para entender y comprender la verdad cristiana es menester incorporar al cristianismo la tradición vedántica por el camino de Buda, que es el verdadero bautista». ¿A qué albarda sobre albarda? ¿No bastaría tomar en serio, como quiso Tolstoy, el Evangelio, y vivir con arreglo al Sermón de la Montaña, afrentados en ambas mejillas? Porque el cristianismo también es una doctrina de renunciamiento y su ideal es ascético.

¿Cree el señor ministro, de veras, que con doctrinas como la de la no-resistencia va a detener el avance de sus amables vecinos, los asiduos lectores de la Biblia, que moran allende la frontera? ¿O también predica una cosa y hace otra? Profesar teorías que están al margen de la vida no es profesar la verdad.

No; estas santidades no han impedido en Oriente la degradación de las masas, ni en el Occidente el estallido de las pasiones más brutales.

Coincidimos con el señor Vasconcelos cuando afirma la existencia de un problema religioso que exige su solución. El hombre se distingue de la bestia por la necesidad metafísica de vincular lo relativo a lo absoluto. Esta necesidad la razón la experimenta, pero sólo el senti-

miento la satisface. No puede tampoco negarse que toda religión ha de descansar en la certidumbre de la experiencia mística.

Pero la salvación no está en remendar viejos moldes, sino en forjar nuevos. Las doctrinas del renunciamiento, de la humildad, de la resignación, responden al interés de castas dominantes, y o nos envilecen, o nos obligan a la hipocresía.

Si hemos de tener otra vez una actitud religiosa, que sea de la afirmación valiente de la personalidad autónoma, de la voluntad heroica, de la aspiración a la justicia por la acción. Y si el fervor místico vivifica esta actitud, sea en buena hora, para infundirnos la fe, que el aliento fugaz, por un instante alma de nuestra osamenta, no se ha de aniquilar en el vacío; que ha de perpetuarse como un integrante de la potencia creadora. Muy lejos estamos del optimismo trivial del burgués satisfecho. ¿Pero a qué hemos de dirigir la vista a estas concepciones pesimistas del pasado?

El mundo es malo, dicen a una brahmanes, budistas y cristianos; de consiguiente, huyamos, refugiémosnos en el claustro, en lo más intrincado del bosque, contemplemos el propio ombligo y recitemos la palabra litúrgica. A nuestro turno digamos, efectivamente, el mundo es malo; pues, renovémosle de *fond en comble*; amasemos esta bola de arcilla hasta darle la forma que nos cuadre.

Y téngase presente que si el mundo es malo nosotros no somos mejores. No recordamos si fué Platón o Darwin quien dijo que el hombre lleva en sí un animal; y bien, matémosle sin reparo, y librémosnos del mal compañero sin renunciar a los ideales humanos.

1924.

II

CARTA AL DOCTOR CARLOS COSSIO

Mi estimado amigo:

Su tarjeta me ha proporcionado un placer excepcional, pues me ofrece la ocasión de agradecerle, no sólo sus términos bondadosos, cuanto también porque no se me han escapado repetidas y afectuosas manifestaciones anteriores. Me permito únicamente advertir que ni soy maestro ni tengo la petulancia de imaginármelo.

El artículo de usted en *Nosotros* ya lo había leído con el mayor interés por ser de usted y por ser el tema de mi predilección. No me he atrevido nunca a tratarlo en público porque pertenecemos a un pueblo que desconoce el problema religioso. Esta indiferencia tan característica, por lo menos en el litoral, nos ha ahorrado las graves luchas intestinas de otros pueblos hispano-americanos, y en este sentido no ha dejado de ser una ventaja en nuestra evolución histórica. En cambio ha contribuído a crear una mentalidad superficial, que con incorregible

frivolidad se subtrae a todas las cuestiones serias y molestas. Quien no se interese por el problema religioso no puede tomar en serio ningún otro; el desenvolvimiento de la vida se vuelve un percance grotesco o trágico si no la dignifica la angustia metafísica que halla su expresión humana en el sentimiento religioso.

Envíole mis plácemes por haber abordado semejante asunto, y eso en una revista que como reflejo de nuestro ambiente espiritual siempre ha sido reacia a ensayos de esta índole. Posiblemente éste sea un preanuncio de nuevos tiempos. «Amalaya».

Como ocurre con toda disertación filosófica, también la de usted, a un lector no del todo ajeno a la materia, le sugiere discrepancias y concordancias. Hacer justicia a la labor previa, a la concentración íntima que exige un estudio como el suyo, entre nosotros, está demás. Créame que no ignoro las gradas que hay que trepar antes de llegar a esta altura. Concuerdo con usted en las conclusiones finales, cuando examina el concepto de la «religiosidad» y llega, a mi juicio, a la única solución aceptable. En graduaciones múltiples la religiosidad es nuestra actitud frente a lo absoluto; en sus formas más elevadas es la liberación de todas las trabas pragmáticas, dogmáticas o simbólicas por la unión mística de lo efímero y de lo eterno, experimentada en el fuero de la conciencia con la eficacia de un hecho evidente.

Como ejemplo nos cita usted a Francisco de Asís; en hora buena; si bien como hombre del oficio por mi parte habría citado a Plotino. Le confieso, sin embargo, mi mayor simpatía por Francisco, porque su misticismo heterodoxo, a pesar de resabios simbólicos, posee un matiz afirmativo. Plotino, traidor del pensamiento griego, es mucho más cristiano por su repudio del mundo sensible. Francisco de Asís, con su amor a la naturaleza, ya anuncia la alborada pagana del renacimiento, y con ella la soberanía de la personalidad.

Me encanta la leyenda de aquel Buda que, dueño de desvanecerse en la beatitud del Nirvana, prefería no redimirse hasta haber redimido la culpa y el dolor del último mortal.

Mi disidencia no es, pues, fundamental. Se refiere más al procedimiento que al fallo. Plantea usted primero el problema de la conexión mutua entre el concepto religioso, el ético y el jurídico; y los deslinda usted con indiscutible acierto. No recuerda usted, y ha hecho bien, que la religión también ha sido cosmogonía, taumaturgia, higiene y ciencia absoluta. En estos casos el proceso de la diferenciación se halla tan avanzado que no hay por qué volver a la situación primitiva. Pero usted persiste, aún después de eliminar el concepto jurídico, en mantener una vinculación especial —hasta metafísica— entre la religiosidad y el principio ético. Por fin atribuye a éste una jerarquía superior. Entiendo ser ésta la tesis de su trabajo. La sustenta usted con razones lógicas a las cuales nada tengo que oponer. Sin embargo, me atrevo a hacerle notar que la tesis contraria, la de la separación total

del valor religioso y del ético, puede defenderse con raciocinio igualmente legítimo. Y es que no se trata de comprobar hechos, sino de apreciarlos. Usted quiere que el concepto ético ocupe un sitio preferente; ésa es su voluntad, y de consiguiente halla los argumentos destinados a apoyar su valoración.

Toda apreciación, empero, es subjetiva si usted no prueba o afirma previamente la existencia de valores objetivos. Este es un tema de discusión; para mí el valor no es separable de la valoración, es decir, siempre es subjetivo. Si acaso usted en lugar del concepto se refiere a su posible hipótesis metafísica, habría sido conveniente fijar el plano en que se desenvuelve su pensamiento.

No se me escapa que usted determina su posición filosófica: el criticismo. Pero el criticismo carece de metafísica teórica. Con razón, pues, el problema para usted arraiga en la acción que es expresión de la voluntad. Y he aquí un primer tropiezo. Dice usted: «se puede definir la ética como la parte de la filosofía que estudia las determinaciones de la voluntad». Supongo, ante todo, que por determinaciones, en este caso, entiende usted finalidades y no causas; el determinismo causal suprimiría la ética y con ella toda discusión ulterior. Asimismo la definición resulta ambigua. En el orden subjetivo, más allá de la voluntad, no queda término de referencia alguno. No determinan los fines a la voluntad; la voluntad afirma sus fines y la razón se los adoba. La axiología analiza y delimita estos fines y a un grupo especial califica de éticos. Usted mismo lo puntualiza cuando, más adelante, define a la ética como *la relación del Yo consigo mismo*.

La conjunción o el divorcio del concepto ético y del religioso —que es la relación del Yo con lo absoluto— es una cuestión taxonómica y se resolverá según nos aproximemos o nos alejemos de su raigambre común. Usted, de paso, menciona la «unidad de la conciencia»; de ella emergen y en ella, desde luego, se fusionan o se concilian las distintas fases de su actividad. Diré, también, de paso, que esta unidad de la conciencia, a mi ver, es un mito que la evidencia inmediata desmiente. La conciencia es un proceso dinámico complejo, que en último término puede reducirse a dos factores antagónicos, el sujeto y el objeto. Superar este dualismo es suprimir la misma conciencia consciente; la conciencia pura no está en la conciencia: es una abstracción.

Prescindamos de esta digresión; lo cierto es que suponemos, usted y yo, una fuente común de los valores. Si los conceptos del Bien y de la Santidad, el ideal ético y el religioso, poseen un mismo origen, no es de extrañar que el análisis los separe y la síntesis los reúna. Estas operaciones de nuestra capacidad lógica nada quitan ni nada agregan a la realidad intrínseca de los hechos. En el orden físico no nos sorprende si la misma corriente eléctrica engendra luz y calor; podemos distinguir el fenómeno óptico y el térmico y podemos ayuntar ambos en

una unidad superior. Si la misma voluntad se propone las finalidades del Bien y de la Santidad, persigue dos objetivos que probablemente no se han de contradecir entre sí, o, en todo caso, la misma voluntad fijará sus relaciones recíprocas.

La coordinación jerárquica de los valores es, pues, a su vez, una valoración. Usted no lo desconoce. Para que naciera y se desarrollara el concepto de la religiosidad con sus conceptos más o menos afines u opuestos, ha de existir el motivo, la finalidad común a la que tiende todo este esfuerzo de la acción humana. En este sentido podemos afirmar un concepto superior que contenga como integrantes todos los valores. Este concepto ha de ser fronterizo, ha de estar en el último límite de lo accesible, tocará ya el deslinde metafísico, pero ha de conservar, sin embargo, un contenido intuitivo si no queremos que se pierda en la vacua región de los fantasmas. A juicio de usted, si le he entendido bien, este concepto último es el principio ético, el imperativo categórico que la voluntad autónoma se dicta a sí misma.

No he de oponerle argumentos lógicos. Así será. Me limito a decir que yo lo intuyo de otra manera. El imperativo categórico es una abstracción escolástica sin contenido concreto, una ficción puramente formal. Me dice en todo momento que debo cumplir con mi deber, pero no me dice cuál es mi deber. Los actos que el hombre —con toda sinceridad— ha creído de su deber son los más contradictorios y heterogéneos posibles. Para adquirir algún imperio el imperativo categórico tiene necesidad de revestirse de alguna aureola noumenal o de ampararse en la fe religioso. Solamente una hipóstasis que identifique platónicamente al Absoluto con el Bien permitiría subordinar la religiosidad a la ética. Yo concibo lo Absoluto mucho más allá del Bien y del Mal; nuestras categorías morales no lo alcanzan, como no lo encierran tampoco nuestras categorías lógicas.

La religión es una creación de la cultura humana. La cultura es una creación de la voluntad humana. En el proceso histórico —opuesto al proceso natural— se revela. Las finalidades implícitas del proceso histórico, el análisis filosófico, las desentraña, las aísla de las circunstancias casuales, las reduce a conceptos y por último imagina haber hallado *a posteriori* los fundamentos apriorísticos de la acción humana.

Descalifica usted la teoría de Schleiermacher, que deriva la actitud religiosa del sentimiento de absoluta dependencia. No creo posible imaginar otra. Por mi parte despojo a la doctrina de sus atavíos románticos y en cambio la amplío y la extiendo al génesis de toda la cultura humana. No solamente la religiosidad: todas las manifestaciones de la voluntad humana son una reacción provocada por el sentimiento de dependencia, un esfuerzo para substraerse a la coacción extraña. Son una liberación. El animal se adapta, el hombre se emancipa — en la medida en que deja de ser animal, en cuanto adquiere la conciencia de una opresión.

En este empeño tropieza con el obstáculo físico, con sus semejantes, consigo mismo y con el pavoroso enigma trascendente. Traba la lucha, y cuando la historiamos y la encuadramos en esquemas, hallamos que ha forjado la técnica, la ciencia, el derecho, la ética, el arte y la religión. Y cuando preguntamos por las finalidades afirmativas de este proceso, abstraemos los conceptos de bienestar, de verdad, de justicia, de bien, de belleza y de santidad. Todos ellos se subordinan al concepto de libertad, suprema finalidad ideal, último anhelo humano.

En el conjunto de esta empresa libertadora la religión ocupa un sitio especial. Al principio todo era enigma; luego toda actitud había de ser religiosa. A medida que el nudo se afloja, el dominio religioso se circunscribe; también se aclara su concepto. Por fin el dogma, los ritos, las prescripciones casuísticas, pierden su autoridad; buscamos el concepto de la religiosidad.

Asimismo conserva su posición especial. En tanto que todas las creaciones del hombre, incluso la ética, se refieren a su actitud dentro de la realidad tempo-espacial, la religiosidad salva este horizonte para encararse con lo absoluto, con el residuo persistente del gran enigma. Con todo no logra substraerse al antropomorfismo. En el omnipotente, Señor del Universo y de sí mismo, el espíritu humano simboliza su propio anhelo, la libertad absoluta, la deificación de su existencia fragmentaria. La unión mística es una apoteosis y —paradoja inevitable— el aniquilamiento personal.

Entre la aberración del naturalista, que reduce al hombre a un rodaje del mecanismo universal, y la del asceta, que lo anonada en el seno de lo absoluto, no es tan grande la distancia. Uno y otro nos borran del mapa. «Hágase tu voluntad», es la expresión mística del determinismo.

Hagamos nuestra voluntad. La eterna no dejará de hacerse; nuestro consentimiento está demás. No como un término medio entre estos extremos, sino como una cumbre que lo supere, imagino al hombre creador de su propio destino, consciente de su soberanía, sin más ley que la de su propia conciencia.

Es absurdo decir al hombre: tú eres libre, pero es tu deber hacer esto o lo de más allá. Pero es lícito decirle que no dejará de ser esclavo mientras obedezca al acicate del instinto animal, mientras no domine su contorno biológico, mientras rinda culto a supersticiones ancestrales y la visión de lo Eterno no lo levante sobre las implacables antinomias de la vida.

Luego elija su actitud: niegue o afirme, renuncie o luche, sea Rancé o Fausto. Estrangule, como lo aconseja el místico persa, «al Yo, al tenebroso déspota», o yérgase sereno, frente a frente, ante el déspota absoluto. Según la doctrina esotérica de los Upanishad, el alma individual y el universo son idénticos. Es, pues, indiferente afirmar el uno o el otro; la voluntad decida. Y, si nos place, construyamos una teoría

dialéctica *ad hoc*, o conformémonos con recitar un poema doloroso y bello.

No presumo haber conquistado su asentimiento. No me ahorrará usted el reproche del psicologismo y del historicismo, como yo, por mi parte, rechazo toda dialéctica ilogística y no reconozco al intuicionismo más que un valor subjetivo. Es lo de menos. Lo esencial es levantar el espíritu hasta estos altos problemas y ahondar y aclarar en un esfuerzo sincero el propio concepto. La interminable controversia filosófica no tiene otro fin. Convencer, sólo se convence a los convencidos.

Aunque he procurado hacerlo, es posible que en esta ya larga epístola no haya tocado precisamente el punto que a usted más le interesa. Lo sentiría; pero la asociación de ideas en cada mente sigue su propia ley, y el lector, pese al autor, suele tomar por los cerros de Ubeda. Por si acaso, discúlpeme y considere que la mayor satisfacción de quien escribe es la de haber removido hasta el fondo el alma de su lector.

Pude haberle contestado con cuatro frases convencionales. Habría sido indigno de usted y de mí. Le ruego que estime la presente —así sea pesada y pedante— como un testimonio de mi amistoso afecto. Somos tan pocos los que perdemos el tiempo en asuntos de esta laya. Espero que no se llame a silencio y me transmita con franqueza sus observaciones y sus disidencias.

En tanto soy de usted seguro servidor y obsecuente amigo.

1927.

III

EL CRISTO INVISIBLE

«Pido a los católicos que no me condenen por hereje y a los herejes que no me desdeñen por supersticioso» (1). No abrigue ilusiones el autor; este pedido no será escuchado. Por una y otra parte ha de tropezar con la tozuda incomprensión. Una fervorosa actitud espiritual, emancipada de dogmas y de ritos, no puede ser comprendida por quienes reducen la religión a las formas verbales y a los actos rituales del culto externo. Tampoco la entenderán quienes con el culto ostensible se despojaron de los últimos residuos del sentimiento religioso si bien, en la hora oportuna, se reservan cumplir con alguna superstición convencional. Ofenderá también a cuantos han dejado a la Iglesia para refugiarse en una capilla. Estos no atinan a comprender la actitud de quien deja de ser ortodoxo sin encasillarse en alguna secta. Y cuente que éstos no son los peores. Por lo menos, aunque en un plano achatado,

(1) RICARDO ROJAS: *El Cristo invisible*. Buenos Aires, 1927.

todavía sienten el problema religioso pese a la «superficialidad del culto y de la vida en el alma argentina».

Así es; la indiferencia predomina. Cuando más se escucha la reyerta chabacana entre algún sacristán y un tragafralles. Es, pues, un acto de valentía casi paradójico arrojar a este ambiente, donde nada repercute, un libro tan serio y tan anacrónico. Felizmente, el autor de la *Restauración nacionalista* sabe cuánto tardan las semillas en germinar. No renunciemos por eso a la siembra.

Ante una obra de tan recia estructura no vale la pena detenerse en su parte formal. Se desenvuelve en un tripartito diálogo que, según el autor, no es una ficción. A nuestro juicio, de los dos interlocutores uno está de más. El reverendo encargado de mantener la tesis dogmática se habrá distinguido por sus virtudes, no por sus entendederas. No por eso es menos respetable, pero sí menos interesante. Habríamos preferido durante la lectura entablar el callado diálogo con el autor, sin ser perturbados en tarea tan grata por las simplezas del santo varón. Doctores tiene la santa madre Iglesia que tejen con más sutileza la trama de la fe ingenua.

La acción de presencia del segundo, y secundario, personaje el autor quizás la necesitaba para dar al desarrollo de su pensamiento la forma de una exégesis del mito cristiano. La *imitación de Cristo* es también su anhelo, pero su Jesús es algo distinto al del cura de mi parroquia. Distinto también, diríamos, del Jesús histórico, si la historia no fuera la interpretación siempre renovada de hechos desconocidos en su esencia. Por eso precisamente no persiste una imagen idéntica del Cristo a través de todas las edades. Tampoco un concepto único. Persiste tan sólo una entidad fluctuante que la intención del creyente reviste con los atavíos de su propia visión espiritual. Hay mentes altas y mentes menos altas. Rojas pertenece a las primeras; por poco nos persuade.

En su estudio reciente sobre la religión, tan profundo, Max Scheler señala como un factor decisivo la personalidad ejemplar de los fundadores, arquetipos ideales, cuya acción se transmite como una fuerza viva hasta la posteridad más remota. En torno de estas imágenes sublimes enroscamos el propio pensamiento y lo adaptamos a la medida de nuestros anhelos místicos. La personalidad excelsa y compleja de Jesús, como ninguna otra, se presta a esta función mesiánica. Las actitudes más opuestas —la negación y la afirmación— se han amparado con su nombre: la escueta rigidez de los bizantinos y la efervescencia demoledora de los revolucionarios contemporáneos. Nunca el genio fué simple; a todo maestro lo veneran los discípulos más heteróclitos.

También el autor de este libro cree posible conciliar un concepto propio, amplio y libre, con la doctrina del redentor. Lo hace con suma tolerancia, sin ofensa para ninguna actitud opuesta. Podemos aceptar la suya con leve restricción. Al simbolizar la obra de Jesús en el leño

de su martirio, contemplemos el emblema vertical de los ideales, cruzado por la barra de la realidad infranqueable.

No es, pues, un desacuerdo fundamental el que nos obliga a una digresión casuista. La doctrina demasiado abstracta de los cultos orientales, según el autor, «lleva al nirvana y no puede servir para la cultura integral que nosotros perseguimos». Es decir, el quietismo inerte, la negación de los valores, el desdén de la acción, la resignación pesimista, no son elementos adecuados a nuestra cultura. ¡Muy cierto! Persiste el autor, sin embargo, en llamarse cristiano. ¿Acaso el cristianismo no es tan oriental como aquellos otros cultos? A pesar de la contribución que el helenismo decadente pudo aportarle, ¿no es también una posición negativa? No hay exégesis que pueda disfrazar este hecho.

Entiéndase que no hablamos del Cristo-Proteo; hablamos de la doctrina que lleva —o ha usurpado— su nombre. Esta doctrina jamás ha arraigado en el espíritu occidental, pues hablar de una civilización cristiana es un contrasentido. El filtro alevoso que socavó la grandeza imperial de Roma, tomado en serio, habría concluído con el impulso renovador de los bárbaros en una mansa domesticación. Nuestro ciclo cultural se ha desarrollado a pesar del cristianismo, en perpetuo conflicto con la doctrina, cuya esencia íntima no es más afirmativa que la del budismo.

Ningún esfuerzo podrá coordinar el sentido incoherente de los textos canónicos, conglomerados de, por lo menos, tres versiones contradictorias. Toda adaptación es artificial y arbitraria. El Sermón de la Montaña dice lo que dice; somos lo que somos por no haberlo tenido en cuenta (1). Merece respeto el báculo de la flaqueza humana de cualquier manera que fuere; espíritus erectos que no necesitan de su apoyo. La emoción de lo eterno puede estremecer con su fervor el alma, dignificar la conciencia humana, alzarla sobre las contingencias accidentales de la vida, en la comunión mística con la potencia creadora que en todo instante levanta un mundo de la nada. Amén.

1928.

(1) Sobre Alejandro Korn y el problema religioso interesa una breve nota de Vicente Fatone, que precede a cinco sonetos del filósofo publicados en la revista «Libertad Creadora», La Plata, Buenos Aires, 1943. Esta revista, cuya salida se interrumpió por sucesos políticos, fué publicada por los *Amigos de Alejandro Korn* y editada por CLARIDAD, según queda dicho en la página 505 de esta edición. En sus dos voluminosas entregas se encuentran, además del citado, trabajos sobre Alejandro Korn de José Gabriel, María de Villarino y Francisco Romero. — (Nota de la Editorial).

EPISTOLA ANTIPEDAGOGICA

Señor Saúl A. Taborda. — Unquillo (Córdoba).

Si acaso usted, mi querido Taborda, se imagina que la lectura de sus *Investigaciones pedagógicas* es un esparcimiento ameno, muy a mi pesar debo desvanecer tan infundada ilusión. Se trata de una pieza seria, realmente seria. Pero la amistad impone deberes ineludibles. Y ahora me siento satisfecho de haber cumplido con el mío. Al fin acabo de pasar por percances más gordos, como ser la fenomenología de Husserl, la psicopatología de Scheler, la esenciología de Heidegger. Comparado con estas eclosiones del ingenio germánico, su libro es un edén.

El aire serrano de Unquillo, la bienquerida, la tonifica, algún arroyuelo insidioso templará la aridez, la silueta lejana de las cumbres obliga a levantar la visión. Luego por ahí asoma el *genius loci*, el duende familiar del terruño, la disciplina severa del estudio, el amor a la controversia casuista, un dejo de rigidez dogmática, sustenta la densa trama de la obra.

Pero estas circunstancias son accidentales; pongámoslas en paréntesis. Lo esencial es la personalidad del autor. ¿Quién se aparta entre nosotros de la línea del menor esfuerzo? Elegir, consciente de su trascendencia, un problema tan grave, con el propósito de darle su pleno desarrollo en una concepción orgánica, ya es indicio de intrepidez. Lo es mucho más aún haberse adiestrado hasta poner las fuerzas a la altura del arriesgado intento. Una labor de años se refleja en la riqueza de la información y en la madurez de pensamiento. Con la ecuanimidad del juicio, concuerda la preocupación constante de no descuidar los diversos aspectos del asunto. El mismo hábito de no silenciar opiniones adversas es ejemplo de probidad intelectual. Y no es el menor mérito la cuidada ausencia de toda declamación, de todas las enfáticas vacuidades de nuestros normalistas.

Con estos elementos parece ya posible apreciar la obra en su doctrina. Olvidaríamos, empero, un factor importante: recordemos también al lector. La suerte de un libro depende también de las manos en que cae, del ambiente que le acoge. Que pocos presten a una obra seria una atención seria. El peor de los lectores es el indiferente, incapaz de sacudir su pereza mental. No es menos pernicioso el otro, dispuesto a pontificar con fácil suficiencia sobre el fruto de una consagración abnegada. Pero no quiero hablar mal del lector en general; voy a limitar mi maledicencia al caso.

Desprovisto de todo talento especulativo, carezco —usted lo sabe—

del don de la abstracción. Soy un visual exagerado (1). Sólo concibo lo concreto y eso en sentido un tanto pedestre. Un metro con setenta y seis centímetros, no más, se levanta mi cabeza sobre el ras de la tierra. Y al decir tierra no me refiero al planeta; me refiero a esta nuestra circunscripta tierra argentina. En cambio, usted, al explayar su tema, lo hace con prescindencia de las contingencias de tiempo y de lugar. Parece afirmar un concepto universal abstraído a todas las relatividades. Imagine, pues, el efecto de su disquisición en mentalidad tan distinta. No desconozco, usted me hará la justicia de creerlo, el valor de las ideas. Lo que ocurre es que únicamente las concibo como inmanentes a la áspera eficiencia de las cosas. La perfección de los arquetipos me tiene sin cuidado. De ahí una incongruencia desastrosa. Mientras usted desenvuelve su teoría abstracta destinada a la salvación pedagógica de la Humanidad, yo evoco la imagen de una miserable escuela allá en Chinchigasta. Veo a la pobre maestra encargada de desasnar el hato de mocosos; recuerdo que se le deben diez meses de sus haberes y que el cacique del lugar la ha tomado entre ojos. ¡Como para seguir el vuelo del alto debate pedagógico o como para creer en la panacea de los grandes actos legislativos! Lo que me separa de usted no es una discrepancia, es una incomprensión. Es la afirmación de una posición filosófica radicalmente distinta. Plantea el problema en otro plano. El plano en que usted se mueve con tanta holgura es superior. No es el mío.

Para que esta definición de posiciones opuestas no degeneren también en una abstracción, usted me permitirá citar algunos ejemplos de nuestra amistosa e irremediable divergencia. Suscita la lectura de su libro toda una gama de impresiones: la concordancia espontánea, la adhesión obligada, el disentimiento respetuoso, la protesta airada. Pero paso por alto los numerosos pasajes que estimo como aciertos. No abrigo la intención de halagarle el amor propio. No quiero tampoco ser extenso. Por referirse a puntos fundamentales, transcribo adrede las notas marginales menos deferentes.

«El reconocimiento de que los estudios obedecen al orden íntimo del proceso formativo entraña la afirmación de una actividad específicamente pedagógica, gobernada por leyes propias e inconfundibles» (pág. 27). ¡Leyes pedagógicas! Empleadas en un sentido que probablemente no ha querido darles el autor, cuánto mal harán estas pala-

(1) «*La Libertad Creadora* se puede pintar. Cuando llegues a Venecia salúdalo de mi parte al Ticiano que pintó el amor terreno y el amor celeste. Toda la metafísica es arte. Mi obra tiene muy poco de abstracta; es concreta y casi intuitiva, como que yo, para pensar en algo, es necesario que lo vea. Y quien se concentre un poco verá lo que digo. Son los filósofos de oficio, los especulativos —como Guerrero que debe estar en Berlín— los que me critican por pedestre y simple porque yo no puedo remontarme a las cumbres del macaneo lógico y abstracto.» — Alejandro Korn, en una carta íntima, 1931. — (*Nota de la Editorial*).

bras. Hace cincuenta años que oigo hablar de leyes psicológicas, sociológicas, históricas. Además no he logrado conocer una de estas leyes, si es que *ley* ha de tener un significado estricto como la tiene en las ciencias físico-matemáticas. Y mucho importa cuidar la propiedad de los términos. Ahora, si *ley* expresa lo mismo una relación necesaria o una eventual, una relación que se cumple o que no se cumple, entonces es un vocablo hueco pero peligroso por lo sugestivo. Sorprende tropezar con esta reminiscencia del positivismo, con este resabio del determinismo cientificista. Es tiempo de distinguir la esfera de la actividad física sujeta a la categoría de la causalidad y la esfera de la actividad autónoma enderezada a una finalidad. Tan luego la técnica destinada a desarrollar la plenitud integral de la personalidad humana había de empezar por negarla. Sería éste un conato de mecanización de la enseñanza. No es éste el propósito del autor; convenido. Pero ya oigo a todos los normalistas proclamar a boca llena las leyes eternas e inmutables de la Pedagogía. De paso creerán que el arte pragmático de enseñar es una ciencia.

«La situación argentina es de una posibilidad virginal ofrecida a la historia» (pág. 33). A juicio del autor no tenemos tradición pedagógica. A mi juicio la tenemos muy arraigada. No estamos en presencia de una tabla rasa. Nuestra evolución histórica no carece de contenido ideológico. Y las ideas directoras de cada época, desde las fundaciones de los jesuitas hasta la fecha, han debido reflejarse en la enseñanza. Alberdi no ha vivido en vano; Sarmiento no es un mito. En la Escuela del Paraná nació una dirección pedagógica bien definida que, a través de los colegios normales, se difundió sin oposición seria. Respondía a una orientación de cepa nacional; asumió un carácter utilitario, positivista, determinista y pragmático. ¿Que esta creación del positivismo autóctono, ribeteada con alguna fruslería comteana o spenceriana, no le agrada al autor y a mí me parezca arcaica? En buena hora. ¿Que es preciso superarla? Sin duda. Pero es una falta de visión histórica, es ingenuo negar su existencia. Los obstáculos no desaparecen porque cerremos los ojos. No desaparecerán tampoco por un decreto superior. Es necesario que sobrevenga nada menos que un vuelco en el alma nacional.

«Un proyecto de reforma general de los estudios debe referirse necesariamente a la concepción de la Escuela única. Aunque esta afirmación parece dogmática, es inevitable» (pág. 34). Esta escuela única el autor la concibe de un tipo uniforme y obligatorio para todo el país. Su plan ha de ser rígido hasta donde alcance la adolescencia.

El ideal de una uniformidad típica es un rasgo característico de la mentalidad latina. Fluye de la posición racionalista e implica la fe en el valor infalible de las construcciones lógicas. Los pueblos anglosajones y germánicos no padecen de semejante superstición. La complejidad dentro de la unidad no les repugna.

A mí me horroriza la idea de un molde nacional único e implacable, impuesto por el criterio de la oligarquía que casualmente nos gobierna. Semeja esta Pedagogía a un esperpento pavoroso que de las manos de la partera arrebatada al niño, le aplica sin piedad su cartabón, lo arrastra por el jardín de infantes, la escuela elemental, la escuela media, el colegio nacional, el colegio profesional, la universidad, y no lo suelta hasta haber extinguido todo carácter personal. ¿Acaso Procusto fué el primer pedagogo?

Convengo en la necesidad de unificar la enseñanza. Pero la escuela unificada y la única son dos cosas muy distintas, aunque así no piense el autor. «Evitemos —dice Otto Boelitz, el gran ministro de Instrucción Pública de Prusia— evitemos falsear el espíritu de la escuela unificada considerándola un tipo escolar rígido. La mayor diversidad cabe dentro de la más absoluta unidad».

Este ministro solamente se propuso resolver el problema concreto que como pedagogo y hombre de Estado se le ofreció. Así también dentro de la actualidad concreta tendremos que resolver el problema casero, sin subordinarlo al concepto de una coacción sino al más argentino de todos los conceptos: al de la Libertad.

Disculpe, estimado amigo, si estas observaciones han resultado demasiado agresivas. Quizás medie un malentendido. En todo caso no disminuyen en un ápice el valor de su libro. Deseo que lo completamente cuanto antes con la parte aún inédita; deseo, sobre todo, que encuentre en nuestro reducido mundo intelectual el debido aprecio. Este asunto tan apasionante usted ha sabido tratarlo con altura y reposo. A no juzgarlo así le hubiera acusado recibo con cuatro frases banales. *De minimis non curat pretor*. Lo digo en latín porque en criollo sería petulante.

Le envío el más afectuoso de los saludos.

1931.

VI

REFORMA UNIVERSITARIA

Discurso del decanato fué pronunciado el 26 de octubre de 1918, al asumir el doctor Alejandro Korn el decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, al triunfar en esta Universidad el movimiento reformista. Se publicó, ese mismo año, en la «Revista de la Universidad de Buenos Aires» y en «Verbum». *La Reforma Universitaria* se publicó en el diario «El Argentino», de La Plata, en 1919, al iniciarse la huelga estudiantil en favor de la Reforma Universitaria en esa ciudad. *La Reforma Universitaria y la autenticidad argentina* apareció en «La Gaceta Universitaria», órgano de la Federación Universitaria de Buenos Aires, N° 1, octubre de 1920. Hemos titulado *Contenido ideal de la Reforma* el discurso de recepción a Eugenio D'Ors, que visitó la Argentina en 1921. *Incomprensión* fué escrito a pedido del diario «La Unión», de Buenos Aires, en 1921. *La Reforma y nuestra crisis histórica* se publicó en la revista «Valoraciones», órgano del Grupo de Estudiantes Renovación, de La Plata, N° 4, agosto-septiembre de 1924. *Movimiento de la juventud*, en «La Gaceta Universitaria», de Córdoba, el 19 de julio de 1924. *La Contrarreforma* agrupa cinco comentarios aparecidos en «Valoraciones», números 2-11, 1924-27. *El intelectómetro*, en «Valoraciones», N° 6, junio de 1925. *Exámenes*, en «Valoraciones», N° 11, enero de 1927. *Más sobre los exámenes* comprende la parte substancial de la contestación a una encuesta del Consejo Superior de la Universidad de La Plata, hecha en 1928. Se publicó por primera vez, con el título *Sugestiones sobre la Reforma Universitaria*, en «Revista Socialista», N° 79, diciembre de 1936, Buenos Aires. *En el décimo aniversario* es la versión de un discurso pronunciado en un acto organizado por la Federación Universitaria de La Plata, en 1928. *La Universidad ha fracasado* se publicó en el diario «La Vanguardia», de Buenos Aires, el 4 de junio de 1932. *Necesidad de la Reforma Universitaria* es la versión del discurso dicho como relator de uno de los temas pedagógicos en el V Congreso de Medicina reunido en Rosario en septiembre de 1934 y se publicó en el volumen de debates de dicho Congreso. *Despedida de la cátedra* fué leído en la Facultad de Humanidades de La Plata en 1930. *Esquema para un discurso* son notas manuscritas para los fundamentos de una ponencia para el Congreso Universitario que se reunió en Buenos Aires en 1936 y al que Alejandro Korn, que falleció ese año, no pudo asistir.

DISCURSO DEL DECANATO

Comporta el puesto que me discierne el voto de los profesores y alumnos una alta distinción, y al aceptarla no puedo menos de exteriorizar mi gratitud, que, por igual, se extiende a quienes con espontáneo y juvenil impulso primero pronunciaron mi nombre, como aquellos que renunciaron a justos reparos para prestigiarle con su alta autoridad. Y es para mí, doctor García, excepcional satisfacción escuchar la bienvenida de labios de personalidad tan autorizada, cuya palabra siempre mesurada y gentil, sabe entretejer a sus intencionados giros la cálida expresión del afecto y de la sinceridad.

No he de ocultar, sin embargo, que en este instante, a pesar de este ambiente placentero, más que la sensación del halago, prevalece en mi ánimo la sensación de la responsabilidad que asumo, la duda propia del hombre nuevo llamado a continuar la obra de tan dignos antecesores. Porque si bien sin fingido apocamiento, también sin alarde contemplo los deberes que impone esta remoción inesperada de las autoridades universitarias, las causas múltiples y complejas que interrumpieron la marcha normal y los problemas que diseña el porvenir. Por un feliz concurso de circunstancias, la prudencia, señor Interventor, la acción concorde de profesores y alumnos ha clausurado con rapidez este episodio, no sin dar un ejemplo de unión y de cordura. Me conforta este espíritu de circunspecta sensatez; él justifica la intervención de los estudiantes en el gobierno de las casas y aleja todo recelo sobre la eficacia de la avanzada reforma que ensayamos. Su primer fruto es un Consejo Directivo habilitado para satisfacer todas las aspiraciones legítimas.

Ha sido un acto de la más elemental justicia haber mantenido la probada colaboración de los hombres, que, previsores, fundaron esta casa en tiempos nada propicios, la dirigieron con amplitud de criterio y con perseverancia abnegada superaron las dificultades de la naciente y poco arraigada institución. No sin complacencia volvemos una mirada retrospectiva sobre el desarrollo de esta Facultad; su importancia y su misión fué negada en los comienzos, pero lentamente se poblaron sus aulas, se cumplió el cuadro de su enseñanza, se convirtió en centro destinado a la difusión de las ideas y ya estos muros son estrechos para albergar junto a las aulas las colecciones etnológicas del museo, la creciente riqueza de su biblioteca, nuestra valiente sección histórica y la geográfica encaminada a idéntico desarrollo, creaciones todas que honran a sus iniciadores.

En buena hora se incorporan al Consejo fuerzas nuevas, exponentes representativos de nuestra vida intelectual, cuyo renombre ha sal-

vado los lindes patrios; vienen ellos a su propio hogar, era su ausencia la que extrañábamos, no nos sorprende su llegada. Luego compañeros hoy, quienes ayer no más frecuentaban nuestras clases, arrojarán a la controversia académica la voz de nuestra juventud, el eco de sus anhelos, el reflejo de sus impaciencias, la gallarda entereza de sus desplantes. Y por primera vez en nuestro grave cónclave pondrá su nota amable la mujer; viene a ocupar en la casa de Rivadavia el bien ganado sitio y bien la representa la distinguida graduada que honra nuestra Facultad.

Así llegaremos de los rumbos más opuestos de la vida a sentarnos en torno de la mesa del Consejo, distintos en años, en experiencia y saber, separados por hondas divergencias, pero mancomunados en el culto de los más altos intereses humanos, con igual libertad de espíritu, dispuestos a hacer de esta casa el centro, el foco de un intenso movimiento intelectual, a conquistarle la preeminencia en el organismo universitario, a extender su influencia sobre las más altas inspiraciones de la vida nacional. La abriremos al aire y a la luz, a todos cuantos representan talento y ciencia, a cuantos invistan autoridad moral, y tan sólo la mediocridad quedará proscripta de nuestra cátedra.

No debemos considerar estos movimientos que han venido a perturbar el tranquilo ambiente universitario como hechos aislados o fortuitos. Después de lenta gestación, se han insinuado en su punto, han estallado en otros y han repercutido en todos, hasta imponerse con la implacable coerción de las fuerzas que surgen en su hora histórica. Debemos vincularlos, no a causas ocasionales o transitorias, sino a la razón fundamental que las informa. No debemos apreciarlos, según sus rasgos humanos, talvez excesivamente humanos, sino según la finalidad que los rige. Son en realidad, la expresión aún inorgánica, vaga, quizá desorientada, de la honda inquietud que estremece el alma de las generaciones nuevas. Algún estrépito había de ocasionar el crugir de los viejos moldes.

No son estos movimientos sino un incidente dentro de otros más amplios, que, a su vez, reflejan grandes corrientes universales, pues nosotros somos una parte solidaria de la humanidad. Donde quiera que escrutemos al campo de la actividad mental, hallamos sus huellas, en la producción literaria, en la obra artística, en el anhelo de nuevas soluciones para los viejos problemas del pensamiento y de la organización social. No es fácil para un contemporáneo señalar la quietud, pero si intentamos contemplar el momento actual y su proyección histórica, tal vez logremos entrever la solución.

Hay en la evolución de las ideas un movimiento rítmico, en virtud del cual toda época nueva ofrece un carácter opuesto a la que precede. ¿Y cuál, preguntemos, fué el carácter saliente de la última, que hoy se desvanece en el pasado? Ningún extraño lo anunció en sus albores; fué un pensador genuinamente nacional el que nos dió la clave

de los para él tiempos venideros, al revelar el carácter económico de los problemas sociales y políticos. La doctrina de Alberdi la hemos vivido hasta agotarla, hasta exagerar y pervertir, hasta subordinar toda actividad a un interés económico. E hicimos bien; ésa fué la ley del siglo y realizóse la obra nacional más urgente.

Mas el proceso histórico no se interrumpe, todo principio extremado engendra su contrario, un nuevo ritmo sobreviene, su significado es otro: hay valores superiores a los económicos. No los ignorábamos, ése era el secreto de esta casa, en la cual no hay una sola cátedra donde se enseñe el arte de hacer dinero. Por fin, nuestra hora llega. Nos inclinamos, pero para despedirnos de la gran época de los procesos económicos y técnicos; qué grande fué, con una grandeza comparable sólo a la grandeza de la catástrofe en que se hunde. No negamos, cómo habíamos de negar la necesidad del desarrollo económico, pero lo aceptamos solamente como un medio, como el limo fecundo donde ha de germinar una alta cultura, a la vez humana y nacional.

Y el nuevo orden surge con anhelos de justicia, de belleza y de paz; con ideales éticos, estéticos y sociales. Allá se realizarán en su medida; nosotros habitamos los dominios de la teoría, muy conscientes, empero, que ella forja las armas decisivas, que los conceptos abstractos más sutiles se concretan como piedras para lapidar la estolidez reacia.

Con su trabazón lógica, casi escolástica, ha poco aún se imponía aquel sistema que, apoyado en las ciencias naturales, hacía del hombre una entidad pasiva, modelado por fuerzas ajenas a su albedrío, irresponsable hasta de sus propios actos, aprisionado sin remedio en el nexa causal de la herencia y del ambiente; la libertad era una hipótesis, el bien, el éxito, la razón de la existencia oscura e insondable. Para sus dudas y sus ansias quedábale al hombre o la resignación estoica o el consuelo falaz de la superstición, pues como la naturaleza, que entiende interpretar, esta doctrina es amoral y sin finalidad. Y he aquí que vuelven ahora a postularse ideales, queremos ser dueños de nuestros destinos, superar el determinismo mecánico de las leyes físicas, el automatismo inconsciente de los instintos, conquistar nuestra libertad moral y encaminar el gran proceso en su ascensión sin fin hacia los eternos arquetipos. El hombre reclama los fueros de su personalidad, la capacidad de la acción espontánea, como si volviera a animarle aquel *nus poiétikon*, la razón activa y creadora, que el viejo Aristóteles juzgaba el timbre más alto de la especie humana. No quiero amenguar con una consideración escéptica el gran esfuerzo de ambas posiciones, ni quiero fallar en la contienda; mis alumnos saben que jamás desde la cátedra he dogmatizado y con igual fervor les he expuesto a Platón y a Lucrecio Caro. Pero el gran debate está trabado, formidable, todos los espíritus; no cabe simular la indiferencia y, fuera de duda, puede afirmarse que la necesidad de una solución

ética se impone a unos y a otros. Como en los tiempos remotos en que el discípulo de Sócrates pensaba las utopías de su república, el ideal se resume en la misma palabra: Justicia, que para Platón era la síntesis de la tríade ética. Justicia queremos como norma de nuestra conducta; justicia social, justicia entre las gentes de distinta estirpe. Llegue alguna vez el día sereno en que no la confundamos con el grito desaforado de nuestras pasiones ni con el reclamo mezquino de nuestros intereses.

Como en cada mónada, según Leibniz, se refleja a su modo el universo íntegro, así también en los acontecimientos aislados se reflejan las ideas directrices de la época. Conocerlas es poseer la razón de los hechos; no es lo mismo contemplar las cosas desde la cumbre o con el ojo desorbitado del batracio, detenido ante el plinto de una columna cuyo erguido fuste no sospecha.

No sería suficiente por eso ahondar nuestro criterio filosófico e histórico, ni contemplar las ciencias con la educación de nuestra sensibilidad estética, si no nos dispusiéramos al mismo tiempo a encuadrar la vida dentro de la integridad moral de nuestro carácter. Toca, por cierto, a la Universidad no descuidar esta faz de su misión, y la acaba de tener presente al suprimir —por fin— la tradicional tutela de las trabas reglamentarias con las cuales pretendía mecanizar la vida del estudiante. No desconozcamos su alcance. Esta innovación emancipadora no es un alivio para nadie; ella dignifica la vida universitaria, pues despertará en profesores y alumnos la conciencia de su responsabilidad. La falta de coacción externa obliga a suplirla con la disciplina espontánea. Esta reforma por fuerza ha de intensificar la seriedad de las pruebas finales y desde luego impondrá al estudiante mayor contracción y sobre todo el autodomínio de su voluntad. La libertad es un bien para los fuertes, para muchos será un escollo. Pero esto no es un mal; conviene que la selección se verifique, que si la ineptitud está demás en la cátedra, tampoco hace falta en las bancas.

La misma coparticipación de los alumnos en la designación de las autoridades universitarias es un hecho que impone los deberes correlativos. Es menester ejercerlo con ecuanimidad, convencidos que la evolución lenta de las ideas y de los hombres no puede precipitarse más allá de cierto límite. Y permítanme los alumnos que con la autoridad que ellos mismos me han dado, les haga una advertencia: tras de las nuevas ordenanzas ha aparecido como por generación espontánea, el tipo de docente empeñado en captarse la benevolencia del estudiante con la frase lisonjera que explota sus flaquezas. Ese es el enemigo. No ha de mediar displicencia entre el profesor y los alumnos, bien poco vale el saber sin la bondad, pero el maestro ha de ser severo, que no educa a niños sino a hombres.

Y ahora, señores, con doble ahinco, retornemos al trabajo; pocos días nos quedan de terminar los cursos, tratemos de aprovecharlos. La

meta que perseguimos no se alcanza con improvisaciones ni con impulsos irregulares; ella exige el cumplimiento metódico de la tarea del día, la concentración del espíritu sobre los deberes inmediatos.

Y antes de separarnos levantemos la mente al ideal más alto que cada uno de nosotros, con nombre diverso, venera en el fondo de su conciencia, y hermanados en el afecto a esta causa, en el propósito de honrarla, formulemos un voto por el éxito de la Reforma Universitaria, por la gestión acertada del Consejo Directivo, y también por la del más modesto de todos, la del nuevo Decano.

1918.



LA REFORMA UNIVERSITARIA

Nuestros institutos universitarios se hallan labrados por una gravísima crisis y las fases sucesivas del proceso, de vez en cuando con episodios más dramáticos, sorprenden al público y obligan al comentario de la prensa. Al fijarse la atención en cada uno de los incidentes singulares, olvidados ya los anteriores y desconocida su trabazón íntima, el juicio simplista y superficial no atina a librarse de una impresión molesta. Peor aún si afectos o intereses heridos pretenden amenazarlos o si la apreciación sincera, pero unilateral, solamente advierte una faz de los hechos sin ahondar sus raíces. Aún a riesgo de decir cosas sabidas que, entre universitarios, son casi lugares comunes, conviene darles una difusión más amplia.

Si un movimiento se incubaba durante varios años, estalla en Córdoba, luego en la Capital y repercute en La Plata, si logra apasionar a la parte mejor de nuestra juventud, si se mantiene en vigor y resiste todas las asechanzas, debemos suponerle causas propias y no atribuirlo con ingenuo candor a una «confabulación siniestra». Los motivos aparentes de cada conflicto en particular pueden ser diversos y ofrecer caracteres locales, pero esta perturbación general por fuerza ha de responder a una causa general. Se trata, no de un hecho, sino de una serie continuada de hechos en los cuales se exterioriza un estado de ánimo: la protesta contra resabios anacrónicos del pasado y el deseo de enaltecer la vida universitaria. Negarlo, reducir la Reforma Universitaria a las proporciones mezquinas de una gresca estudiantil, explicada por tal o cual motivo personal u ocasional, es una falta de visión del conjunto, es no tener la sensación del momento histórico que vivimos. ¡Toda la humanidad se halla conmovida y no había de inquietarse la juventud argentina!

Ocurre que la Universidad ha perdido entre nosotros la dirección de la vida intelectual, la cátedra se halla rezagada con relación al medio ambiente. Dejemos a salvo, como es natural, las excepciones, pero la renovación de las ideas directrices, el arraigo de nuevas tendencias sociales, estéticas o filosóficas, la controversia entre posiciones opuestas, toda la brega espiritual, se verifica fuera de las aulas. El libro y la revista son los vehículos del pensamiento; la cátedra no enseña, el estudiante se vuelve autodidacta y la concurrencia a clase una obligación penosa.

Sin embargo, la ausencia del maestro se hace sentir, su dirección, su influencia, no puede suplirse con la información libresca. El estudio mismo de los autores y su elección requieren un guía, un comentario, una apreciación fundada; la letra muerta sobre todo ha de animar-

se, la materia especial subordinarse a sus conceptos generales; toda la cultura de un espíritu amplio y la autoridad sugestiva de una personalidad son necesarias para dar a la enseñanza su eficacia. Los estudiantes bien lo saben; con acierto implacable distinguen al maestro del simple pasante que repite su texto o toda la lección, o con desgano divaga para matar a todo trance la hora de academia.

Todas estas deficiencias se acentúan por cierto si la Universidad, ajena a los cambios que sobrevienen en el mundo de las ideas, abstraída en rutinas y doctrinas pretéritas, se divorcia de las fuerzas activas y en lugar de irradiar su influencia en la vida nacional se convierte en refugio de la desidia y de la mediocridad. ¿Cómo el desconcepto de una situación semejante no había de provocar en la juventud el desdén primero, la protesta después y, por último, la inevitable rebeldía?

Las reflexiones serias y las declamaciones fingidas sobre la falta de disciplina, a su vez no tardan en manifestarse. La consagración al estudio no puede prosperar en el desorden, la disciplina es necesaria, pero en el ambiente universitario no puede imponerse ni por una reglamentación pedantesca, ni mucho menos por la coerción física. No cabe sino una autoridad moral, y haberla querido suplir con el machete del gendarme ha sido un delito y el origen de las reacciones violentas. La Universidad aspira a ser en el desenvolvimiento de nuestro pueblo una entidad directriz merced a su alta autoridad moral y no puede ejercer otra en su propio recinto.

Suprimida la asistencia obligatoria, profesores incapaces de reunir cuatro oyentes en torno de sus cátedras, claman por medidas compulsivas en lugar de tomar resignados el camino de sus casas. Y en nombre del socorrido principio de autoridad, las oligarquías dirigentes, también ansiosas de perpetuarse, amparan la ineptitud, toleran la indolencia, incurren en favoritismos y postergaciones, eso sí, atentas siempre al formulismo legal, satisfechas de salvar las apariencias.

Entre tanto, fuera del claustro se derriban viejos conceptos, germinan nuevas ideas, bulle la vida en almas jóvenes y las mentalidades académicas nada barruntan.

Si luego los nuevos tiempos se anuncian con algunos aldabonazos recios, se sobresaltan e imaginan subvertido el orden cósmico porque les pelagra su plácida quietud.

Así, pues, como la asistencia libre es condición indispensable para estimular al docente, la renovación a breve plazo de los cuerpos académicos con la cláusula de la no reelección es la segunda exigencia de la reforma a fin de evitar la estabilización, algunas veces vitalicia, de los mismos personajes en los mismos puestos directivos.

No concluye, sin embargo la reforma universitaria con estas y otras modificaciones de los estatutos vigentes, ni se la identifique con la letra de alguna ordenanza reciente tan permeable al fin a las arterias habituales como las antiguas. La reforma es un proceso dinámico, su

propósito es crear un nuevo espíritu universitario, devolver a la Universidad, consciente de su misión y de su dignidad, el prestigio perdido. Al efecto, es imprescindible la intervención de los estudiantes en el gobierno de la Universidad. Ellos y solamente ellos representan el ímpetu propulsor, la acción eficiente, capaz de conmover la inercia y de evitar el estancamiento. Sin ellos nada se ha hecho ni nada se habría hecho. La forma en que han de intervenir, es cuestión secundaria; lo importante es que constituyan un poder del cual en adelante no se pueda prescindir. Por conquistar o afirmar este poder, la juventud universitaria en un esfuerzo solidario que abarca todo el país, lleva dos años de gallarda lucha, y de su éxito depende el porvenir de la cultura argentina. Los adversarios francos de la Reforma, por suerte a la fecha han sido arrollados; nadie osa combatirla de frente. Enemigos más taimados, son otros que acuden a los recursos más insidiosos para desvirtuarla y los peores los amigos simulados que la aceptan con reservas mentales.

Si desde luego resisten a la Reforma Universitaria en primer lugar los intereses creados, no todos cuantos se le oponen son espíritus retrógrados o aviesos; en parte son hombres dignos de respeto, que sin abrigar intenciones mezquinas, se alarman ante tendencias a su juicio anárquicas y disolventes. Sin desconocer la existencia de prácticas viciosas, esperan poderlas remediar por otros medios y califican los empleados como subversivos. Temen, pues, la ingerencia directa de los estudiantes.

Los que simpatizamos con la Reforma, en cambio, nos resistimos a magnificar ciertos incidentes, conservamos la fe en los sentimientos espontáneos de nuestra juventud, y el desquicio de la enseñanza lo achacamos a las corruptelas acumuladas durante años. En la agitación momentánea tan sólo vemos el punto de partida de un gran movimiento espiritual encaminado a transmutar la orientación ideológica de las nuevas generaciones. Hemos anunciado el advenimiento de una intensa cultura ética y estética, genuinamente argentina, ennoblecida por el ahelo de la justicia social y destinada a superar, sin desmedro para la ciencia, la época intelectualista y utilitaria. Complace ver a la juventud, aunque sea por distintos rumbos, buscar la luz de nuevos ideales.

Una cátedra libre rodeada por estudiantes libres, dueños y responsables de sus actos, ha de contribuir mejor a formar el carácter nacional que la tutela verbosa de quienes jamás dieron un ejemplo de entereza.

Pecóse dentro y fuera de los muros de Troya. Así suele acontecer cuando el conflicto de las ideas abstractas se concreta en el choque áspero de sus representantes. No pueden, empero, equipararse los extravíos de una muchachada impulsiva con la incomprensión y los des-

plantes de hombres maduros. Ciertos alardes serían inexplicables, si no conociéramos la psicología risueña de su indignación. Y hasta la revisten, si el caso llega, con las formas de ese mísero derecho que se emplea, no en servir la justicia, sino al cliente.

Hace poco más de un año, al asumir una función académica, dijimos que algún estrépito había de ocasionar el crugir de los viejos moldes (1). No debióse tomar la metáfora en su sentido literal, pero algunos vidrios estrellados y una venerable poltrona perniquebrada nos tienen sin cuidado. Están en juego prendas más valiosas.

1919.

(1) El autor se refiere al *Discurso del decanato*, incluido en este volumen.

LA REFORMA UNIVERSITARIA Y LA AUTENTICIDAD ARGENTINA

Sobre el problema de la enseñanza superior abunda una literatura esparcida en libros, revistas y periódicos y no me propongo agregarle una página más. No voy a recomendar ni el modelo de las universidades germánicas, ni el ejemplo de las norteamericanas, no pienso inspirarme en la organización de los institutos franceses o italianos. Porque a esto se reduce entre nosotros el debate de los asuntos universitarios: a ponderar como eximio, como único, algún trasunto extraño. No podemos renunciar a la propensión simiesca de la imitación tan desarrollada en el espíritu argentino.

Promulgadas las reformas últimamente conseguidas, más de una vez he escuchado la angustiada pregunta: ¿En qué país ha visto usted semejante cosa? Y avergonzado ante el reproche, he debido atribuir las a un remoto atavismo, pues valido de la erudición ajena he llegado a saber que algo análogo se usaba en la vieja Universidad de Salamanca. Todo, antes de confesar nuestro coraje de hacer algo propio.

Ante el espectáculo de la Reforma impuesta con violencia revolucionaria, los hombres de mi tiempo se hallan en la situación trágica de aquellos padres españoles que en la época de la emancipación veían afligidos a sus hijos criollos enrolarse en las filas de la rebelión. No podían ni comprender, ni justificar, ni sancionar una subversión destinada, a juicio de ellos, a conculcar todos los respetos morales y tradicionales. Aún cada generación caduca y agotada vuelve a experimentar las mismas congojas. *Casca il mondo*, decía aquel fraile, porque le demolían algunas piedras en la Porta Pía. Gracioso es hallar la misma zozobra en quienes alguna vez, antaño, tuvieron su cuarto de hora revolucionario.

La Reforma Universitaria no es una obra artificial. No ha nacido en la mente pedantesca de un pedagogo, no es el programa fugaz de un ministro, ni, como propalan los despechados y los desalojados, la trama insidiosa de espíritus aviesos. Es la obra colectiva de nuestra juventud, movida por impulsos tan vehementes y espontáneos como no habían vuelto a germinar desde los días de la Asociación de Mayo, cuando el verbo romántico de Echeverría despertó las conciencias a nuestra vida.

Fué en Córdoba, en el centro urbano más argentino, más saturado de tradición ancestral, donde estalló el movimiento, latente de tiempo atrás. Por eso no se extravió. Con conciencia plena de los males, con intuición clara de su remedio, creó las nuevas formas de la vida universitaria, despreocupado de fórmulas y de ficciones. E hizo obra

maestra, obra nacional, pese a algunos alardes de ingenuo exotismo; al fin el carmín ocasional no ha de desteñir el color nativo.

La iniciativa arribeña, tan oportuna, tan eficaz, de inmediato repercutió en el litoral, y éste es el momento en que tras recia lucha, la Reforma acaba de enseñorearse del último baluarte, de la Universidad de La Plata.

No ha triunfado por acaso. Si ha podido convencer la obstinada resistencia, si se ha sobrepuesto a la incomprensión de unos y a la malevolencia de otros, ha hallado bríos y tenacidad para mantener la larga contienda, es por ser la expresión de una necesidad histórica.

Había sobrevenido en las universidades una verdadera crisis de cultura. Por una parte la persistencia de lo pretérito, el imperio de difundidas corruptelas, predominio de las mediocridades, la rutina y la modorra de los hábitos docentes, por otro la orientación pacatamente utilitaria y profesional de la enseñanza, la ausencia de todo interés superior, el olvido de la misión educadora y por último el autoritarismo torpe y la falta de autoridad moral, dieron lugar a esa reacción que nace de las entrañas mismas de la nueva generación.

Y he ahí el asombro de todos los teorizantes, indignados porque la realidad se atreve a prescindir de sus consejos, porque las fuerzas vivas obedecen a su propia ley, sin curarse de efusiones verbales siempre reñidas con los actos. El mal estaba a la vista, no lo desconocían ni los mismos autores, pero las mentes académicas abstraídas en las reminiscencias del pasado, indiferentes al movimiento actual de las ideas, sin noticias de la llegada de un nuevo siglo, ni sospechaban siquiera la inquietud de las almas jóvenes. Cuando más se les ocurría el trasplante de instituciones exóticas, concebidas por y para otras gentes. Larga es la serie de esas creaciones postizas, que, o no arraigan en nuestra tierra o experimentan una degeneración criolla que las convierte en caricatura de sus originales. La juventud argentina —honor a ella— supo hallar la vía propia, la solución argentina y nacional. A no ser por su arrojo, todavía estábamos deliberando.

La exigencia de plantear nuestros problemas como propios y resolverlos dentro de las características de nuestra evolución histórica no importa incurrir en una necia patriotería. Nada tengo de común con quienes al decir patria la identifican con menguadas concuscipencias y la celebran en vulgares frases. Parte integrante de la humanidad también somos nosotros y sus angustias, sus luchas y sus esperanzas también las vivimos nosotros. Nuestro hogar se yergue sobre los bordes del Atlántico, dispuesto a acoger con ánimo amplio todas las repercusiones del proceso mundial. ¿Cómo desconocer, precisamente en la emoción intensa que labra el espíritu de la juventud, la expansión de corrientes universales?

Así también en la Reforma Universitaria se expresa un anhelo de renovación, un deseo de quebrantar las viejas formas de la convivencia

social, de transmitir los valores convencionales. Su importancia no reside en el articulado casuista de estatutos más o menos acertados, sino en el contenido ideal que logre animarlos.

En primer lugar se ha incorporado la acción de la juventud como un elemento orgánico al gobierno de las instituciones universitarias, esto es una energía propulsora. Por cierto que con ello se ha perturbado la paz de los claustros; la existencia ha dejado de ser apacible; la sensación del riesgo en el ambiente hostil, obliga a un constante esfuerzo para mantener el prestigio de la cátedra. Yo he alcanzado todavía en los escaños de la facultad de medicina a profesores consagrados a la modesta tarea de tomar la lección señalada en el texto y era grave falta invertir acaso el orden de las páginas. ¡Tiempos felices, ya no volverán! Sin duda en el desenvolvimiento de la acción juvenil habrá habido alguna incongruencia, algún exceso en palabras y en hechos. Concedamos aún que haya habido alguna injusticia. ¿Pero, por qué se ensaña el juicio de ciertos círculos y de cierta prensa con cada desplante de la muchachada y guarda piadoso silencio para cuantos prevaricaron en la alta función del magisterio?

Luego la Reforma es libertad. Es la emancipación de trabas y tutelajes que constreñían el estudio y sofocaban toda espontaneidad. Inspirados por concepciones mecanicistas, los métodos pedagógicos deprimían la personalidad humana al nivel de una cosa susceptible de ser catalogada, medida y clasificada. La libertad universitaria supone en el estudiante, como correlativo ineludible, el sentimiento de la dignidad y de la responsabilidad, los fueros de una personalidad consciente, regida por su propia disciplina ética.

Sobre esta presunción reposa el porvenir de la Reforma. Todavía no ha llegado la hora de juzgarla y exigirle frutos (1). Mucho ha hecho con desbrozar el camino. La Reforma será fecunda si halla una generación que la sepa merecer. Abriguemos la esperanza que quienes conquistaron la libertad universitaria, la afirmarán, no como licencia demoleadora, sino como acción creadora.

1920.

(1) Sobre la influencia de Alejandro Korn en la Reforma Universitaria véase el trabajo de Gabriel del Mazo incluido en las *Publicaciones de la Universidad Popular Alejandro Korn*, iniciadas en 1941, La Plata. En esta serie se han publicado, además, testimonios y ensayos sobre el filósofo que firman Segundo A. Tsi, Luis Reissig, José Luis Romero, Ernesto Malmierca Sánchez, Arnaldo Orfila Reynal, Ana María R. de Aznar, Angel Poncio Ferrando y María de Villarino. —(Nota de la Editorial).

CONTENIDO IDEAL DE LA REFORMA

El espíritu gentil, que suele rozar con irónica insinuación los lindes de la paradoja, no ha de experimentar mayor sorpresa si un hombre cubierto de canas se levanta para ofrecer el homenaje de la juventud universitaria (1). Por delegación expresa traigo los votos de la Federación Universitaria Argentina, de la Federación de Córdoba y de la Federación de La Plata.

Mis jóvenes amigos han creído que a pesar de alguna divergencia cronológica, podían acordarme esta distinción, pues no ignoran que a la par de ellos no me considero sino un estudiante. Y, sea dicho sin mengua de la obligada gravedad académica, un mal estudiante, porque todavía no he logrado cumplir la honesta aspiración burguesa de reposar satisfecho en el seguro de una posición acabada, sin dudas y sin problemas. No me distingo de mis representados porque, como ellos, aún dudo, ignoro y hasta, algunas veces, estudio.

Hablo, pues, en nombre de aquel núcleo de juventud que en 1918, en la ciudad de Córdoba del Tucumán, se alzó en un impulso iconoclasta, quebrando trabas seculares y hablo en nombre de la juventud que extendió el movimiento revolucionario a todas las universidades, hasta determinar la honda crisis, que aún perdura, de nuestra enseñanza superior.

Almas ingenuas, habituadas a contemplar solamente el aspecto chico de las cosas, atribuyeron semejante estallido a causas ocasionales o artificiales. No alcanzan a comprender que conmoción tan general, tan intensa y tan violenta, no se explica por razones mezquinas; no logran abstraer del cúmulo de hechos e incidentes aislados la idea inmanente que los dignifica.

Qué extraño, si los mismos promotores no sospechaban la trascendencia de su acción. De un cambio hondo en el estado de espíritu de las nuevas generaciones, surgió este arranque espontáneo, casi instintivo, y al repudio vigoroso de un pasado intolerable, unió la expresión de vagas inquietudes y de una sensibilidad renovada. Pero luego no más, la conciencia del contenido ideal de la Reforma debió imponerse. Era necesario incorporar a la evolución económica del país valores más altos y crear intereses éticos y estéticos que atenúen el predominio exclusivo de los intereses materiales. Era necesario superar las bases ideológicas puramente utilitarias por un concepto que no degrade la personalidad a la condición de autómata, y que conduzca a formas de la convivencia nacional más saturadas de justicia. Era nece-

(1) Eugenio D'Ors.

sario perturbar la paz de los claustros con el estremecimiento histórico que anuncia una nueva época.

Tres años llevamos de agria lucha; el período inicial de la acción demoledora termina y la tarea de la reconstrucción reclama nuestro esfuerzo. A ello os llama la juventud de Córdoba.

No pudo inspirarla mayor acierto. Una mentalidad humana, libre de toda restricción dogmática, que en lírica emoción no concibe el saber sin armonía, ni la obra sin bondad, bien señalará el camino por donde se ha de satisfacer aquella que alguna vez habéis llamado «sed de totalidad».

Os tocará cruzar, señor, la amplia llanura que fué Pampa y en la hondonada, al pie de la sierra, veréis acurrucada en torno de los templos ancestrales, la ciudad colonial que fundó don Gerónimo Luis de Cabrera. Como en un viejo tronco una colmena, descubriréis afanada y hacendosa la ciudad nueva, que convierte en luz y energía la corriente de su río y el caudal de sus aguas en savia fecundante del yermo. Y a la vera de ambas, hallaréis en la ciudad universitaria, alerta y rebelde, la valiente muchachada que os llama, os espera y ansiosa os escuchará.

1921.

INCOMPRESION

Me complazco en satisfacer el deferente pedido de «La Unión», si bien no sospechaba que mi opinión sobre el conflicto actual de La Plata pudiera ofrecer mayor interés.

Desenvuelvo mi modesta actuación en una forma propia e independiente, desvinculado a factores ajenos a la vida universitaria y mi apreciación del caso, sin valor representativo, no refleja más que una impresión personal. Mi pensamiento, con llaneza desprovista de circunloquios atenuantes, ha quedado expuesto en el voto escrito que figura en el acta de la última sesión del Consejo Superior. Ha sido publicado y a él me remito.

Las nuevas autoridades de esta Universidad recibieron un organismo desquiciado, tanto en sus funciones administrativas como en las didácticas. Inicióse un período de convalecencia difícil y paulatinamente, una serie de problemas espinosos fué resuelta con firmeza a la vez que con prudencia y la vida normal renacía sana y vigorosa. Poco faltaba por hacer; los escollos peligrosos se habían salvado y el sosiego volvía a los espíritus perturbados por largos meses de huelga y de lucha.

En estas circunstancias, sin motivo aparente, en un apresuramiento impulsivo, sin prever las graves consecuencias de su medida, el presidente de la Universidad, elude la intervención del Consejo Superior y promueve un nuevo conflicto. El alumnado del Colegio Nacional se subleva en un movimiento unánime y obliga a la Federación Universitaria a ocupar una posición hostil. Todo el apasionamiento de la vieja lucha, apenas calmado, vuelve a resurgir, a enardecerse y arrastra la juventud al tumulto y la violencia. Todo esto era innecesario; todo esto pudo evitarse.

No existía ningún apremio, no ocurría nada grave, el orden imperaba en todas las Facultades y en los Institutos anexos. Toda la teoría que en tediosos alegatos, semejantes a los del señor Rivarola, sistematiza con minucias y argucias el presidente, fluye de un estado de ánimo ofuscado por prevenciones personales.

Así se explica que la resolución tomada por el presidente, tras de ineficaz, haya dado lugar a una situación que sería ridícula si no fuera deprimente y triste. El presidente conserva su jerarquía, pero ni un asomo de su autoridad. Luego apela al Consejo; los papeles se invierten: el presidente dicta una resolución y exige que el Consejo la ejecute. El Consejo, naturalmente, se resiste y desautoriza a la presidencia con una serie de votos negativos. Con esto queda destruída también la cohesión del alto cuerpo y la Universidad carece de un gobierno eficiente. Entre tanto la marejada sube.

¿Cómo se explica semejante imprevisión en quien reúne tantas condiciones apreciables como el doctor Melo, cuyos elevados propósitos no pueden ponerse en tela de juicio? Ha contado con el apoyo y la afectuosa simpatía de sus compañeros de trabajo y en su nombramiento cifraron las más halagüeñas esperanzas.

No puede tampoco desconocerse, que si bien tomó escasa parte en las disposiciones de carácter orgánico, dedicó especial atención a la reorganización administrativa y económica y realizó una labor intensa y honesta. ¿Por qué no acertó en el gobierno político de la Universidad?

No se trata en verdad de un error personal, sino de una concepción errónea de universitarios de la Capital, habituados al viejo régimen, que no han superado las ideas del año 80 y nada sospechan de las que inquietan hoy el alma de nuestra juventud. Si acaso aceptan verbalmente la Reforma, hacen lo posible por desvirtuarla, convencidos de que la libertad universitaria se ha de convertir en licencia subversiva. Esta incomprensión se manifiesta de una manera muy ingenua en ciertos comentarios periodísticos, de origen conocido e interesado, pero que impresionan a los timoratos.

Agréguese a estos prejuicios el desconocimiento del ambiente local de La Plata, donde la juventud, después de su airosa lucha, ha adquirido la plena conciencia de su voluntad y de su poder.

Es inútil tomar todos los días el tren en Constitución, para venir a gobernarnos con las sugerencias de un medio que nos es adverso. Es otro engaño creer —y cree cuanta patraña se le endosa— que algunas frases amables, el agasajo sonriente, bastan para conquistar esta muchachada hosca y altanera. Las nuevas tendencias poseen demasiado arraigo.

Hay aquí una situación de hecho, molesta si se quiere, pero irreductible. Toda tentativa artera para deprimir la autoridad de los Centros estudiantiles, levanta la más vehemente protesta. Luego se pierde la medida de las cosas si cada desplante juvenil, cada palabra descomedida, cada arranque apasionado se magnifica y se convierte en cuestión de estado. Llamar inculta a esta juventud tan llena de intereses intelectuales, amenazarla con la represión, herirla en sus sentimientos más o menos legítimos, carecer de tolerancia y de ecuanimidad, son todas aposturas contraproducentes.

La situación de la Universidad es sumamente grave y no podemos ocultarnos que su misma existencia se halla en peligro. Una gran obra reparadora y bien encaminada se ha comprometido con incalificable ligereza. Quizá ni la renuncia del doctor Melo sería suficiente para salvarla; mucho menos su continuación en la Presidencia.

LA REFORMA Y NUESTRA CRISIS HISTORICA

Hablábamos, mejor dicho, discutíamos, sobre la Reforma con alguien, que aunque alejado del movimiento universitario, ocupa un puesto de primera fila en nuestra vida intelectual. Escuchó con paciencia una acalorada apología pero al terminar nos clavó esta banderilla: un movimiento que ha hecho Presidente de Universidad a Nazar Anchorena, no es Reforma ni cosa que se le parezca.

En efecto, hubimos de pensar: ¿hemos acaso combatido a hombres de la talla de Joaquín González, de Rodolfo Rivarola, de Carlos Melo, hemos trastornado todo el régimen universitario, para que prosperara este almácigo? Dios nos lo perdone, el argumento *ad hominem* era ilevantable.

Y sin embargo, el hombre que «con más medula que seso» preside la Universidad de La Plata, es un buen hombre. Antes de llegar a la presidencia y durante el ministerio de Salinas, no carecía de un concepto claro de la Reforma. El hubiera deseado hacer una presidencia histórica, realizar magnos proyectos, sentirse halagado por el aplauso de las clases intelectuales y dejar un recuerdo honroso de su obra. Si en mucho lo ha estimulado la vanidad, no por eso ha obedecido a un interés menguado. Pero le ha faltado un detalle.

Dueño de una autoridad que nadie discutía, en vez de ejercerla con amplitud de criterio, con gentileza hidalga, ha preferido ponerla al servicio de intemperantes impulsos personales. Miembro de la alta magistratura de la Capital, no ha aportado al desempeño de su otro puesto en La Plata un concepto ecuánime de sus deberes, autoritario con los demás, blando con sus allegados, ha concluido por serlo hasta consigo mismo.

Poco ha descendido hasta el empleo de los procedimientos más tristes de nuestra politiquería criolla, tan luego en el ambiente universitario. Quizás sin percatarse de ello ha consentido que su despacho, abandonado a subalternos, se convirtiera en un comité de arrabal.

Para captarse adhesiones que ninguna falta le hacían, ha favorecido las aspiraciones legítimas de unos y los intereses vergonzantes de otros, ha anunciado altos propósitos y se ha prestado a necias faroleñas, rígido sin medida y tolerante sin escrúpulos, ha explotado petulancias y enconos, todo ello sin provecho, sin éxito y sin decoro. Por puro vicio no más, por inconciencia, pues no le atribuimos ni siquiera la intención perversa de anular la Reforma, corrompiéndola. Entendemos

hacer justicia, al suponerle incapaz de concebir un pensamiento semejante. Simplemente, sin darse cuenta, se ha complicado en manejos que le cuestan girones de su apellido y de su dignidad.

A continuar así, tres años más, poco quedará de la personalidad del doctor Nazar Anchorena. Felizmente estos comentarios no pueden afectarle, nada llegará a conmover su triple fe en la eficacia atlética de su muñeca, en la austeridad de su secretario y en el prestigio de su pseudo-federación.

Conviene encarar el grave problema de por qué a menudo la Reforma defrauda los anhelos que la inspiraron. Posiblemente se trata de un proceso inseparable de las hondas conmociones.

Ocurre con la Universidad, y debía de ocurrir, un fenómeno análogo al que se observa en todos los aspectos de la vida nacional. La Reforma no es sino una integrante de la revolución que después del centenario de la Independencia dió lugar a un vuelco político, social e ideológico. La inquietud que movió el ánimo de los muchachos, con conciencia clara de sus motivos y de sus fines, es un reflejo de los impulsos también inorgánicos que movieron la voluntad del país. Existía la sensación de una crisis histórica, la convicción que el pasado exhausto había terminado su tarea y la esperanza que nuevas fuerzas encaminarían la nación hacia mejores rumbos. Efectivamente el «régimen» se derrumbó, la obra negativa pudo realizarse, una oligarquía fué reemplazada por otra y hombres nuevos asumieron el gobierno. Los viejos vicios no se extinguieron en la época nueva. Tras de los grandes propósitos con frecuencia se ocultaban mezquinos apetitos. El río revuelto removi6 hasta la hez los bajos fondos.

Lentamente las cosas volverán a su quicio, pero nadie, salvo el grupo impermeable de los hombres que nada olvidan y nada aprenden, sueña con retornar al pasado.

También la juventud que promovió e impuso la Reforma, que conquistó su intervención en el gobierno de las universidades, intensamente conmovida por el propio impulso y por influencias extrañas, no siempre supo mantener su cohesión ni la unidad espiritual que era condición del éxito. Los vicios de la vida nacional penetran también en el movimiento universitario.

Hemos visto flaquear a muchos hombres, hemos tropezado con la insidia y la simulación, hemos visto agacharse las gallardías más bizarras y perseguir con mansedumbre el éxito, embobadas en el miraje sugerido por la falacia.

No sea todo esto motivo de decepción; los hombres pasan. Lentamente también el fruto de la Reforma ha de madurar. La juventud ha de volver por sus fueros y aleccionada y escarmentada, sin alardes violentos, ha de adquirir la conciencia de su deber y de su valor.

La *reláche* ha terminado; signos precursores anuncian el despertar. Córdoba vuelve a dar el ejemplo, con cordura y firmeza. En La Plata el Grupo Renovación, que en esta revista (1) se ha creado su órgano, mantiene los ideales de la rebeldía y resiste el echamiento burgués de la vida. Nada pide y nada ofrece. Actúa. Con votos fraternales acompaña el resurgimiento de las fuerzas juveniles: la Universidad argentina debe ser la expresión más alta de la cultura argentina.

1924.

(1) "Valoraciones", órgano del Grupo de Estudiantes Renovación de La Plata, se publicó de 1923 a 1927. Su consulta es indispensable para el estudio de la Reforma Universitaria. Este mismo grupo estudiantil realizó interesantes experiencias de teatro libre: ver *Espíritu y técnica de la Universidad* por Alfredo L. Palacios. — (Nota de la Editorial).

MOVIMIENTO DE LA JUVENTUD

Ajeno de todo punto al conflicto local y sin títulos para inmiscuirme, me complace, asimismo, el ofrecimiento de estas columnas para recordar el carácter nacional de la Reforma Universitaria, sin desconocer que a la juventud de Córdoba corresponde el puesto de vanguardia.

La Reforma es el movimiento más espontáneo de la juventud argentina, desde los tiempos, ya remotos, en que otra generación de muchachos, sensible al llamado de la hora histórica que le tocó vivir, se agrupó en la Asociación de Mayo. Tres lustros de amarga lucha hubieron de afrontar antes de ver la aurora de los nuevos tiempos. En este largo proceso no faltaron divergencias sobre los medios y los fines, intemperancias y desfallecimientos, sacrificios y claudicaciones, pero, al través de errores y aciertos, la unidad espiritual de sus anhelos los condujo al cumplimiento de su misión histórica y los hombres forjados en el ostracismo, retornaron para asumir el gobierno del país.

Dentro de otras modalidades, peripecias análogas ha debido experimentar el movimiento universitario y también podemos anunciarle el mismo éxito. Porque no ha sido ni es un movimiento artificial, ni obedece a hechos aislados o accidentales. Responde a un estado de ánimo de las nuevas generaciones, al impulso de la voluntad colectiva, a la sensación de una crisis en la evolución nacional. Sus hombres, sus órganos, su táctica, su propósito inmediato pueden cambiar; la idea que le anima persiste sin desmedro.

No nos arredren las alternativas inevitables; no nos sorprendan las resistencias abiertas o insidiosas. El pasado se defiende y brega por mantener su tutela rutinaria; los rehacios de todas las revoluciones, que nada olvidan y nada aprenden, siempre sueñan con soluciones regresivas.

Pero si bien es cierto que la vida intelectual del país siempre se ha desarrollado al margen de las universidades, esto no puede continuar. Es preciso incorporarlas de una vez a las fuerzas vivas que labran el porvenir de nuestra cultura superior.

Profesionales tenemos suficientes. La finalidad económica no puede ser la única. El pueblo argentino no aspira a ser un hato de filisteos.

La intervención de la juventud en el gobierno de la Universidad, es condición previa de la Reforma. Su contenido espiritual surgirá luego de la acción. No se vive con arreglo a programas, pero se marca un rumbo o un ideal a la vida. El ideal de la Reforma lo sentimos; quienes no nos comprendan que se marchen. Y se marcharán, aunque no sea la semana entrante.

Quiera la nueva generación, entretanto, mantenerse serena y valiente y si fuera necesario combatir otra vez tres lustros, no vacile en la certeza de la victoria final.

LA CONTRARREFORMA

RENUNCIA DEL MINISTRO MARCÓ

El tercer acto de la Contrarreforma ha terminado con el desastre del protagonista. Ignoramos si se trata ahora de una tregua o si hemos asistido al acabóse de la empresa reaccionaria. Acaso falte todavía el sainete.

Entre tanto nos hemos de permitir un breve comentario del episodio. El tema no carece de cierta sabrosa ironía: obliga a mentar en las páginas de esta revista a quien ninguna atingencia tiene con la vida universitaria e intelectual del país y no pasó de ser un simple ministro.

Intereses muy subalternos, azares de la política, pusieron la suerte de la enseñanza en manos del distinguido ganadero. Los estudiantes le hicieron la impresión de hacienda alzada.

¡A parar rodeo! Ya en La Plata se le había anticipado un alma gemela. Embistió, pues, para ejercitarse, con el Litoral y con Córdoba; pero en la capital pensaba coronar su obra.

Sin embargo, la Universidad de Buenos Aires se estaba quieta y no aparecía el más leve pretexto para una intervención. Ni la más mínima revuelta estudiantil daba asidero a un despliegue de la autoridad ministerial. Y bien: si los alumnos no se amotinan, que lo hagan los profesores. Así el señor Marcó, creó el conflicto de la Facultad de Derecho.

Diestro en enjuagues, presto halló los elementos para el caso. Porque en efecto, esta travesura no la fraguaron los muchachos. Fué obra de hombres que peinan canas; y alguno ni éso.

Conviene puntualizar el origen de esta aventura. Por una ordenanza de la Facultad, los profesores de derecho civil, debían en adelante desarrollar por rotación un curso íntegro de la materia. Alguno de los docentes manifestó su contrariedad: «Yo sólo enseño sucesiones», dijo, y abandonó la cátedra. Acto seguido, este especialista en sucesiones se dispuso a tramitar la del decanato.

Al desplante del insigne rabulista se sumaron luego otros rencores; aspiraciones defraudadas y secretas nostalgias retoñaron. Faltaba tan sólo un detalle: faltaba un motivo serio para iniciar la acción. Pero habituados a las chicanas de sus alegatos, para los graves jurisperitos cualquier menudencia es buena, así sea la exoneración de un amanuense inservible.

Por orden superior, la hora del heroísmo había llegado. Los profesores presentaron una renuncia colectiva y se fueron por la puerta para luego volver por la ventana, merced a la cobardía del Consejo Di-

rectivo y a la habilidosa ductilidad del Consejo Superior. El terror ministerial planeaba sobre la Universidad: se sentía olor a cataclismo.

Sorprende a primera vista la aparente unidad y decisión de los señores profesores de Derecho, pero el misterio es fácil de penetrar. Para estos maestros de la juventud lo esencial es saber dónde está el éxito. ¿Qué piensa el señor Ministro? He aquí el único problema que cabe en el espíritu de estos varones. Para ellos la Reforma Universitaria es un decreto ministerial; luego, de contado, otro decreto podía suprimirla. La lógica leguleya no da para más.

Descontaron el triunfo. Acataron la voluntad del señor Ministro, a la verdad, sin hacerse mucha violencia. La Facultad de Derecho ha sido en todo tiempo la más reaccionaria. Escuela profesional del arte de litigar, se desprendió lentamente de sus tradiciones clericales para caer en el más chato positivismo, tolerable, quizás, en el dominio de las ciencias naturales, pero inmoral en la esfera de los valores sociales y humanos. No obstante, los señores de la Facultad, convencidos de representar el primer instituto de Sudamérica, padecen de una fatuidad infantil. No solamente consideran la intervención de los estudiantes en el gobierno de la casa como desmedro impertinente, llegan hasta pretender que en la Universidad las cinco Facultades restantes, se sometan a sus humos jerárquicos. Han perdido la noción de la realidad y desconocen su propio desconcepto.

En toda esta campaña los profesores procedieron con simpleza. Para justificarse hacía falta una teoría. Los antecedentes reales eran demasiado nimios, los motivos personales inconfesables y proclamar abiertamente la Contrarreforma no hubiera sido hábil, ni cuadraba a estos temperamentos reñidos con las actitudes claras. De consiguiente apelaron al socorrido estribillo de la indisciplina de los estudiantes, de su aversión al opio de las clases, de la perturbación del sereno ambiente de las aulas por influencias malsanas y disolventes, etcétera. Jamás los muchachos habían estado en mayor sosiego, pero a la fuerza habían de tener también la culpa de la revolucioncita de los ancianos.

Pudieron éstos haberse ahorrado semejantes niñerías. El señor Marcó de todas maneras estaba resuelto a hacer de las suyas. Espíritu basto, sin cultura fundamental, de obtusa sensibilidad, obedece al imperio de prejuicios arraigados, confunde la firmeza con la terquedad y oculta la ausencia de ideas tras de alardes autoritarios.

Intelectualidad tan estrecha, ¿cómo había de comprender las inquietudes espirituales de la nueva generación? Para estas gentes, del noventa acá, no ha ocurrido nada. El movimiento universitario, el impulso más espontáneo de la juventud argentina, se les aparece como un motín de imberbes, digno de la más severa reprensión. Extraviados en los bajos menesteres de la política, nada saben de la vida que se renueva y con dos machetes en cruz confían realizar su exorcismo.

Toda rebeldía, toda afirmación de convicciones propias les espan-

ta. En las escuelas en que se formaron todavía se emplea el argumento de autoridad, se pondera la sumisión como la virtud más alta y se mantiene un perpetuo divorcio entre el pensamiento y la palabra. Les alarma la supuesta inconducta de los alumnos. ¿No ven, acaso, la ineptitud, la falta de autoridad moral, el servilismo de los maestros? ¿No ven la acción corruptora de los padrinazgos de comité? ¿No hay en la vida nacional otras cosas de qué indignarse?

Pasan por las entendederas de estos hombres cosas extrañas. Viven de sus rentas y no comprenden que otros vivan de su trabajo y cuando les conviene apelan a la abnegación del magisterio, porque la carrera es de sacrificio. Sin embargo, la austeridad berroqueña del señor Ministro llegaba hasta el punto de imponer con preferencia este sacrificio a sus deudos, pues aún en los parientes más lejanos descubría eximias dotes pedagógicas.

En fin, el señor Marcó ya se fué «por la escondida senda por donde han ido», los muchos ministros que en el mundo han sido. No nos holguemos demasiado. Se ha ido solo y nos quedan sus acólitos, si bien dispuestos a cambiar de convicciones. No nos ensañemos; preferibles son los adversarios francos a los solapados, armados con todas las artes de la insidia.

Estos otros son más temibles, abundan más y no renuncian. Los hay de una duplicidad ridícula. En la capital, por ejemplo, son reformistas y en La Plata visten cualquier librea. Allá son demagogos, miembros de la Tercera Internacional; aquí son burgueses, encomian el respeto a la autoridad y encarnan el más acendrado nacionalismo. Histriones son, en una parte y otra.

FÁBRICA DE DIPLOMAS

Los Delegados de la Facultad de Derecho al Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires —tres casos típicos de anquilosia mental— han reanudado las tentativas de limitar aún más la intervención de los estudiantes en la elección de las autoridades académicas. Al efecto han presentado a la alta corporación un proyecto de modificación de la ordenanza vigente.

Aplaudimos este persistente empeño de los tres ancianos. Deseámosle el mayor éxito a este conato regresivo y deploramos que no se haya propuesto la derogación lisa y llana del estatuto reformado para «volver a los tiempos de antes». Proponemos la candidatura del doctor Dellepiane para futuro Decano de la Facultad de Derecho; es una reparación que se impone y ya tarda. Conviene ir a los claustros góticos de la nueva casa purgados de toda veleidad subversiva.

La «llamada» Reforma Universitaria en cuanto se ha cristalizado en disposiciones reglamentarias carece de valor si no la informa un espíritu nuevo. Si los derechos conquistados por los estudiantes no han

de tener otro empleo que el de un juguete puesto en manos de un niño, procede guardarlos bajo llave a la espera de una generación más celosa de dignidad. Es preferible la reacción franca, descarada y cruda, antes que esta simulación de una acción universitaria, sin conciencia de sus medios y de sus finalidades, viciada por todos los vicios de la politiquería criolla. Los derechos suponen deberes y éstos la conciencia del deber.

Si la muchachada permanece indiferente ante esta nueva regresión, si tolera con mansedumbre esta tutela, si falta de solidaridad colectiva consiente el retorno de las tendencias desalojadas —bien merecido se lo tiene. Habría llegado la hora de reflexionar si la juventud argentina, en cuanto mantiene los ideales de una alta cultura y de una renovación espiritual, no debe de prescindir de la Universidad. Este conglomerado heterogéneo de escuelas profesionales de índole meramente utilitaria, fábrica de diplomas, sin unidad ni cohesión moral, no puede ser el *alma mater* de la nueva generación. Sobre todo en manos de estas gentes del siglo pasado. ¿O al fin el estudiantado sacudirá su inercia? Los señores de la Facultad de Derecho por lo menos han hecho algo para estiamularlo. Démosles las gracias.

EL TIRANO HA SIDO REELECTO

El tirano ha sido reelecto (1). La Universidad de La Plata continuará todavía un rato bajo el gobierno de su amable Primo de Rivera y la paz reinará en los claustros.

La grey profesional vino en un tren de la Capital y retornó en otro. Muchos votaron simplemente para que no se prolongara el acto, y les obligara a demorar. Les urgía abreviar la ceremonia, como abrevian sus clases, ansiosos de no perder la hora de regreso; son muy regresivos. Un corto número salvó su conciencia con un voto negativo, desvinculado, sin un concepto orgánico, sin un propósito meditado, tan faltos de carácter como la mayoría se malgastaron en una acción inocua. Lo único honroso fué el gesto de la juventud. Tardió también, pero al fin promesa de iniciativas más viriles.

¡Quizás más valga así! Falta aún plasmar la voluntad del alumnado. Conviene que advierta la consecuencia de extravíos que han aflojado su cohesión. Solamente al servicio de una finalidad alta, estrechada por el sentimiento de su solidaridad, movida por un impulso lírico, en lucha franca y abierta puede alcanzar el triunfo. En el manejo de la intriga, de los recursos insidiosos, de los medios tácticos, siempre prevalecerán los avezados que representan intereses y no ideas. Es menester confiar en la virtud dinámica que mantiene la tensión de los espíritus, fuente de perenne inquietud y de valiente persistencia. El

(1) Benito Nazar Anchorena.

éxito ya vendrá; lo que menos debe temer la juventud es que el tiempo le niegue su sanción.

En la hora del apogeo se inicia el descenso. El ungido celebró el feliz desenlace con algunas palabras chabacanas, dignas de aquel acto universitario. Enviamos al reelecto nuestra más sentida congratulación. En cuanto a la Universidad — goza del gobierno que se merece.

UNA JOCOSA FARÁNDULA

Con el llamativo nombre de Congreso Universitario se ha celebrado en Córdoba una jocosa farándula. No se trata de ningún acontecimiento de interés para cuantos seguimos atentos el movimiento intelectual del país. Al evocarlo tenemos la sensación de distraer al lector con algo anacrónico. Apenas han transcurrido quince días y ya del titulado Congreso Universitario no se acuerda nadie; tan insignificante ha sido.

Registramos, sin embargo, su efímera existencia para exhibir este caso típico de simulación y farolería. Quede para tiempos venideros una noticia de este caduco régimen universitario que vive alegremente sus últimas horas. Quizás para aturdirse y engañarse a sí mismo ante el desenlace inevitable; quizás por simple inconsciencia. Nos desempeñaremos de una manera deficiente, y lo prevenimos a la posteridad, porque no estamos habituados a hacer lo que, en la jerga periodística, se llama crónica social.

Tres días se dedicaron al ameno espectáculo con un programa succulento. El primer día inauguración, esto es gran torneo oratorio y banquete subsiguiente. El segundo día excursión a Alta Gracia, gran banquete y torneo oratorio a los postres. Al tercer día sesión de clausura, arengas y banquetes. Pasamos por alto una serie de esparcimientos menores. Todo ello con música. Todos los discursos mediocres, convencionales, mechados con los lugares comunes del floripondio oficial. El único rasgo de ingenio lo tuvo, con socarronería cordobesa, el señor Gobernador, al decir que los congresales representaban valores que no se cotizan. «En la bolsa», agregó, pero fué por cortesía.

Los estudiantes, con un digno gesto de desdén, se abstuvieron de toda promiscuidad académica, hicieron el vacío al solemne holgorio y no perturbaron a los comensales en su tarea. El Jockey Club ofreció a los universitarios una animada fiesta hípica con premios clásicos. Lo que haya pensado el viejo Vélez en su zócalo no se ha exteriorizado; solamente se sospecha. La opinión de los hoteleros es decididamente favorable.

Pero la merienda tuvo un epílogo lamentable. Veinticuatro horas después de terminada, nuestros «grandes rotativos» emplearon una docena de columnas para informarnos de cincuenta importantísimas conclusiones sancionadas por el Congreso Universitario. ¿Cuándo, dónde, cómo se ha presentado, debatido y votado este cúmulo de sabias sentencias?

Nadie lo sabe. Parece que entre una y otra copa de champaña los más valientes o los más ingenuos concurren a reuniones cuasi-clandestinas, en las cuales se trabó una que otra gresca o hubo de soportarse alguna fatua monserga de inconmensurable latitud.

Habría sido una obra estupenda considerar con alguna seriedad este enorme fárrago, en el cual hay de todo, hasta cosas sensatas. En realidad los miembros del Congreso, como los simples mortales, se han enterado de su labor por los periódicos. Y han de haber experimentado con alguna sorpresa la satisfacción del deber cumplido.

Se trata de una comedia, pero de autor bisoño, sin el sentido de la medida y de la selección. Solamente un espíritu burdo pudo concebir esta miscelánea de cosas triviales, insulsas, mal redactadas, con las cuales se intenta fingir una consagración a altos problemas intelectuales. ¿A quién se engaña? Si la ficción era necesaria, si a todo trance se había de dar la impresión del trabajo supuesto, ¿por qué no se eligió con tino una docena de temas realmente universitarios? Es que hasta para una buena farsa no está demás un poco de talento. A la verdad, si la fiesta fué risueña, el apéndice fué ridículo.

La prudencia nos aconseja documentar nuestros acertos; no sea que se nos atribuya un propósito malevolente. De un diario de Córdoba transcribimos el texto oficial del programa sin complementarlo con los números que se le agregaron:

«Día 9, a las 8 y 30 horas. Recibimiento del ministro de Instrucción Pública de la Nación, rectores y delegados al Congreso Universitario en la estación del Central Argentino.

11 horas. Visita del ministro al rectorado de la Universidad, donde recibirá el saludo del personal directivo y docente del Instituto.

12 horas. Almuerzo ofrecido por el rectorado de la Universidad al ministro y rectores.

15 horas. Recepción en la Municipalidad.

16 y media horas. Solemne sesión inaugural del Congreso Universitario en el salón de actos de la Universidad.

21 horas. Banquete en el Plaza Hotel ofrecido por la Universidad y profesorado de la misma y de los institutos anexos, al ministro de Instrucción Pública, rectores y miembros del Congreso.

Día 10, a las 8 y 30 horas. Reunión de las distintas secciones del Congreso en los locales respectivos.

16 y 30. Recepción ofrecida por el gobernador de la Provincia al ministro, en la casa de gobierno.

17 horas. Té en el Crisol Club, ofrecido por el gobierno de la Provincia.

21 y 30 horas. Concierto organizado por la Sociedad de Beneficencia, con el concurso de los profesores de la Escuela Superior de Bellas Artes de La Plata, en honor del ministro Sagarna, rectores y de-

legaciones de las universidades. En este acto hará uso de la palabra el doctor Santiago F. Díaz.

Día 11, a las 10 y 30 horas. Excursión a Alta Gracia ofrecida por la Universidad en tren especial que partirá de la estación del Central Argentino.

12 horas. Almuerzo en el Sierras Hotel de Alta Gracia ofrecido por el gobierno de la Provincia.

14 horas. Reunión hípica ofrecida por el Jockey Club de Córdoba al ministro doctor Sagarna y miembros del Congreso Universitario. El clásico se correrá a las 16 horas.»

De las resoluciones sancionadas elegimos como muestra la que lleva el número cuarenta y ocho; es un buen ejemplo del término medio y permite apreciar el nivel de esta asamblea de intelectuales:

«48.—El tercer congreso universitario anual resuelve aconsejar que las ordenanzas municipales propendan a que en las grandes ciudades la vivienda sea edificada de modo que reúna las formas indispensables para recibir, en las condiciones establecidas por la más moderna experiencia, el aire y la luz.»

¿No hubiera sido más oportuno imaginar algún medio de iluminar la oquedad craneana de algunos profesores? ¿O de poner un poco más de luz en los claustros?

Es sin duda en presencia de hechos de esta naturaleza y de otros análogos, como el Congreso de Lima, que un universitario realmente distinguido, el doctor Alfredo Colmo, en una publicación reciente, habla «de las universidades humanistas y cloróticas que en nuestros países no son sino —y descarto meritorias excepciones—, oficinas expedidoras de diplomas y centros de doctorismo verbalista, en vez de ser, como sería de rigor, talleres de investigación y ciencia, y focos de cultura.» Discúlpenos el doctor Colmo; su descubrimiento no es muy novedoso; de estas verdades abstractas «apercibidos nos hemos». Hace rato. Lo que importa es el caso concreto. No el verbalismo, los verbalistas son el enemigo.

ESTATUTOS

Después de una tramitación vergonzante, por fin se han publicado las modificaciones introducidas al estatuto de la Universidad de La Plata. El manipuleo, casi clandestino, de esta operación justificaba las peores sospechas. Esperábase un atentado alevoso contra la letra de la Reforma, pues contra el espíritu de la Reforma ya no queda nada por hacer. Hemos experimentado una decepción. Los gestores de la empresa nos han defraudado. Por poco nos ponen en el desagradable trance de tener que aplaudirlo. ¿Por qué, pues, tanta cautela?

En primer lugar se ha suprimido la intervención de los egresados en los actos universitarios. Esta intervención nunca respondió a sus

fines teóricos. Los egresados se dispersan, se desvinculan de la vida universitaria, y sólo quedan pequeñas patotas con menguados intereses, empeñadas en asumir una personería ficticia. Ha sido un acto acertado haber eliminado este factor pernicioso, aunque, en cierto modo, importe una ingratitud a servicios oportunos.

Se ha suprimido también el artículo que prescribía la residencia efectiva de las autoridades en la sede de la Universidad. Era una disposición bien inspirada, pero no se la podía mantener; al fin se había convertido en una mentira desvergonzada que deprimía el carácter moral de personas respetables. Ahora se legaliza la situación real; se la exhibe en toda su crudeza y se da una bandera a reivindicaciones venideras. Sin duda el cambio obedece a exigencias del futuro rabadán, pues, en el actual, se trataría de escrúpulos un poco tardíos.

Pero no todas habían de ser flores. Alguna barrabasada se había de hacer; los hombres no pueden con el hábito. Se ha incorporado al estatuto la prescripción del voto obligatorio y secreto. Esta disposición ha sido copiada de nuestra ley política; fué dictada para estimular la concurrencia a los comicios y para amparar el voto de la masa popular. En su esfera se justifica; aplicada al profesorado universitario es denigrante. Tanto más cuanto se complementa con la amenaza de una sanción pecuniaria. ¿Qué concepto puede merecer un profesorado que necesita de semejantes medidas para cumplir con su deber, al cual se le supone incapaz de asumir públicamente la responsabilidad de sus actos pero capaz de intimidarse ante la posibilidad de una multa? Es, sin embargo, muy posible que los autores del adefesio conozcan mejor que nosotros la psicología de los maestros de la juventud.

Suele hablarse de la misión educadora de la Universidad y de «crisis de carácter». Probablemente se trata de futilidades. Tomen el ejemplo los muchachos. No crean que la línea recta es la más breve. Eso es una superstición. La línea breve es la de menor resistencia; si resulta un poco sinuosa, no importa, sirve para ejercitar la flexibilidad de las coyunturas. Lo esencial es llegar.

1924-27.

EL INTELECTÓMETRO

El jocosó instrumento que suponíamos creación exclusiva de «Valoraciones» (1), tiende a abandonar el mundo de la fantasía para convertirse en una realidad tangible, Nuestros psico-fisio-pedagogos, arcaico resto de épocas pretéritas, persisten en sus hábitos inveterados. Movidos por atavismos mecanizados, continúan tenaces en la confección de los trabajos característicos de la especie. Se diría que presienten en sus entrañas la próxima petrificación de la fauna académica. Antes de extinguirse insisten en realizar el más alto de sus ideales. Por lo pronto han llevado la división del trabajo a su mayor perfección: uno inventa, otro entona el himno ritual, el tercero, hierofante jubilado, imparte su bendición; el pinche se limita a sostener la lamparilla eléctrica que, en el culto positivista, reemplaza el pecaminoso cirio.

No obstante cometen sus pequeñas venganzas. Así en vez de adoptar el expresivo término sugerido por nosotros, han bautizado al intelectómetro con el dulce nombre de craneocefalógrafo. Asaz modestos, nos inclinamos ante tan autorizada decisión y en adelante preferiremos el término técnico. En esta materia no tenemos amor propio y jamás intentaremos competir con los pedagogofisiopsíquicos. No creemos tampoco que, como se nos ha insinuado, el apodo obedezca al deseo de despistar; ¡qué van a despistar!

La suspicacia del lector quizá llegue hasta el punto de considerarnos prevenidos y poco habilitados para tratar estos asuntos con la circunspección, la seriedad y el respeto que se merecen. Puede que tenga razón; en ocasiones es harto difícil mantenerse serio. Felizmente en este caso podemos acudir a una autoridad insospechable: el señor Víctor Mercante se ha servido informarnos de las últimas proezas de la pedagogopsicofísica autóctona por medio de uno de nuestros «rotativos más difundidos» (2).

Advertimos que el señor Mercante es un personaje grave; jamás hace chistes, ni cuando escribe libretos de ópera bufa o textos de zoología; con la misma imperturbable suficiencia ejecuta a Tutankhamón como a Benedetto Croce. Conoce los métodos para enseñar todas las ciencias, sin haber estudiado ninguna. Todo cuanto en adelante vaya entre comillas es textualmente del señor Mercante y no nos resta sino

(1) Alusión a una famosa nota humorística contra la psicología experimental publicada en el número 1 de «Valoraciones», revista del Grupo de Estudiantes Renovación, de La Plata, 1923, con el título *El criptopedagogismo y las memorias del intelectómetro*.

(2) «La Prensa», junio 8 de 1924.

agradecerle su gentil colaboración. Nuestros pocos comentarios casi son redundantes.

En primer lugar interesa educar el olfato. Al efecto se ha inventado el osmómetro, destinado a comprobar hasta los más mínimos grados de la capacidad olfatoria, con el objeto de desarrollarla e intensificarla cuando sea deficiente. Hasta la fecha, la olfacción había sido instintiva, simple don natural, en adelante será metódica, revestirá caracteres de ciencia positiva. Ya se sospechaba su importancia práctica, pero he aquí ahora la teoría: «el olfato es una defensa formidable; antesala del gusto contribuye con miles de sensaciones a nuestra salud e higiene, a la elevación de los sentimientos estéticos y a la provisión de los centros perceptivos, donde el pensamiento se surte para crear ideas. La educación de los sentidos, las lecciones sobre las cosas, la enseñanza que denominamos intuitiva, está en pañales; cuando no nos falta se la realiza sin plan y sin conocimiento de las puertas del alma. Ninguna escuela, a pesar de sus tentativas y su propaganda, educa, por ejemplo, el gusto, el olfato y el tacto; ninguna aguza estos instrumentos poderosos de la felicidad doméstica y del trabajo mental.»

El distinguido expositor no roza las relaciones entre el olfato y el carácter y extrañamos tan sensible olvido. Como quiera que sea, auguramos al osmómetro una vasta y proficua aplicación.

Acto continuo nos hemos de extasiar ante el hafimicroestesiómetro. Con este admirable aparato se mide en décimos de milímetro la sensibilidad táctil en sus más diversas manifestaciones, ya se trate del dedo meñique de una dama o de la piel de un paquidermo diplomado. Escuchen: «El sentido del tacto, como los otros, ofrece desde el punto de vista teleológico, dos aspectos: la sensibilidad tegumentaria defensiva o protectora y la sensibilidad papilar, discriminativa, intelectual, cognoscitiva; recuerdo que usted nos habló un día de la inteligencia de los dedos y de la conveniencia pedagógica de medirla.»

Las bellezas se acumulan: las narices, puertas del alma, ahora se asocian con la agilidad de los dedos inteligentes.

Llegamos luego, no sin asombro, a la obra maestra de la inventiva psicopedagogofísica. Pongamos las comillas para no perder una sílaba: «Sé lo que es esto, el craneocefalógrafo; fuí el primero en entregarle mi cabeza; conservé la proyección de la norma lateralis como una especie de acta fundadora.» Por fin se «ha llegado a esta maravilla que en doce minutos, caso de rapidez sin precedente, fija en el estereograma quince puntos, desde el interciliar y la glabella hasta el arco alveolar; sus diámetros, curvas, grosores, formas, todo lo cual exigía antes un gabinete (goniómetros, compases, escuadras, cintas) dos operadores y dos horas de examen para cada sujeto teniendo en contra la estabilidad de la cabeza, aquí fija por soportes y ejes de apoyo.»

¡Aleluya! El intelectómetro es un hecho; en adelante llevaremos todos nuestros cefalogramas en el bolsillo, documento auténtico de la

capacidad intelectual. No de la nuestra, de la de los pedagogopsicofísicos. La humanidad será feliz cuando a los tan fecundos resultados de la craneometría se agregen las glorias de esta nueva craneocefalografía. A estas horas el pobre Gall, de frenológica memoria, se estremece de envidia.

Cargue el lector todavía con esta postdata: «Qué interesante es una gráfica sobre la cual pueden observarse lugar y naturaleza de las anomalías del cráneo y de la cara; deformaciones cefálicas, irregularidades dento-faciales, asimetrías, etcétera. No acabaríamos con esta fuente que surge así, con un caudal inesperado para la investigación. El difícil problema de Parchappe, influencia de la educación sobre el volumen y la forma de la cabeza, especialmente en su región frontal, que exigía varios estereogramas, encuentra en el craneocefalómetro una solución fácil y fácil el otro de la evolución entogenésica de la cabeza, tomando en un grupo de sujetos, cuatro veces por año, durante diez, quince o veinte, sus cefalogramas.»

El memorial descriptivo del prodigioso trasto ocupa ciento sesenta páginas. Nadie, que sepamos, ha resistido su lectura. Por si se intenta imprimirlo, prevenimos del peligro al linotipista; otras víctimas no hará.

Los motivos de pasmo no se agotan en el laboratorio de nuestro desconocido Edison. El cronista estalla en un ditirambo: «Este es el taquiantropómetro, este es el disco fiscalizador del craneocefalógrafo, este es el craneóstapo universal, este es el craneorientador, este el cro-moestesiómetro; este un nuevo electropercutor para tiempo de reacción táctil; esta una preselle electroneumática para mantener abierto o cerrado el circuito; esta la pantalla especial para experiencias esfigmográficas; esta...»

«Basta» exclama el mentor con un énfasis digno de su más aplaudido melodrama. Basta, decimos también nosotros. Lo transcripto es suficiente para darnos cuenta de esta «labor extraordinaria».

Solamente agregaremos este broche final, de prosa un poco arrevesada pero de intención bien marcada: «De otra manera la psicología será una ciencia sin aplicaciones; cernirá su vuelo en la atmósfera turbia de la crítica y la metafísica, buen recreo de los que desprecian la vil materia de que estamos hechos, perfectamente sensibles a sus formas y adaptables a sus comodidades.»

Y nos despedimos de la gran usina fisiopsicopedagógica. Ya conocemos el arsenal de que dispone; en otra ocasión informaremos sobre los resultados obtenidos. No han de ocupar un espacio excesivo.

EXAMENES

Ha terminado la consuetudinaria campaña universitaria. El profesorado, como siempre, ha estado a la altura de sus antecedentes. Falta ahora el rabo por desollar: los exámenes. Los rutinarios exámenes, por materia y por curso. Tenemos exámenes al abrir las clases; los volvemos a tener a mediados del año y, en tres turnos, al clausurarlo.

Estas pruebas son en nuestro medio una institución intangible, casi hierática. No se concibe a la Universidad sin este ritual. Insinuarlo importaría atentar contra la integridad mental de nuestras lumbresas académicas. Semejante desvarío sólo podría nacer en un alma extraviada por el extremismo demagógico, disolvente de las tradiciones más sagradas. Sentimos en realidad ofender el sentimiento de vetustas eminencias si calificamos a los exámenes habituales como un resabio de épocas pretéritas, como una mentira convencional, como un anacronismo de nuestra cultura actual.

¿Pero acaso la Universidad tiene algo que ver con la cultura? Hemos abrigado alguna vez esta ilusión. Hemos imaginado a estos organismos anquilosados, movidos por un espíritu nuevo, marchar, no a la zaga, sino al frente de nuestra evolución ascendente. Ilusión ingenua. Las universidades como las academias son la cristalización del pasado. Son el asilo de las generaciones propectas incapaces de renovarse. Más aún: si se le incorporan fuerzas nuevas, por acción del ambiente las ahogan y las esterilizan. En términos argentinos: para un verdadero universitario, de Caseros acá, no ha ocurrido nada. Entretanto ha nacido, ha llegado a su apogeo y ha muerto un poderoso movimiento de ideas; surge un nuevo mundo intelectual; todos lo sabemos menos la Universidad. Hasta sus claustros no ha llegado la noticia.

No elevemos, empero, la cuestión hasta un plano inaccesible a las entendederas de la grey universitaria. Hablémosle en un lenguaje más adecuado.

En otros tiempos en las provincias no había letrados para proveer los puestos de la magistratura, no había médicos sino curanderos, no había ni maestros para una escuela elemental; ese tiempo fué. No obstante seguimos por inercia como si nada hubiera pasado.

Hoy tenemos abogados empleados de amanuenses, médicos obligados a industrializar el arte, ingenieros felices cuando logran una mensura, profesores postulantes, inscriptos en los comités electorales para tener probabilidades de obtener una cátedra; pero la Universidad, imperturbable, se ocupa de extender sus diplomas. Que pueda tener otra misión, ni en sueños se le ocurre. Examina y aprueba.

La Universidad es un mecanismo y mecánicamente desempeña su función. Expide títulos. Si algo lamentan los maestros de la juventud es no poder imponer la asistencia obligatoria, pasar lista y tomar la lección como en los buenos tiempos de antaño; cuando un estudiante no repetía con fidelidad el texto, el profesor se apresuraba a decirle: «No, amiguito; eso viene en la página siguiente.»

Pero la viveza de los muchachos suple la deficiencia. Tienen para el caso toda una estrategia. No les engaña la sabiduría *ex cathedra*; se hacen presentes, fingen interés por las solemnes latas del dómine, le espían sus gestos, se familiarizan con sus giros predilectos, soportan el tedio de las horas estériles. Luego afrontan los diez minutos del examen e invocan la suerte simbolizada por el mísero trasto del bolillero.

Profesores y alumnos representan con seriedad la festiva comedia. Unos y otros no lo ignoran; el examen no es una prueba de suficiencia, es una formalidad, una ficción convencional, algunas veces una cuestión de suerte.

Se estudia para pasar. Saber la materia es otra cosa. Para eso se estudia en las casas, se quema las pestañas sobre el libro o se ocurre a una u otra aula donde el profesor no se entrega a un infantilismo excesivo. Hay quienes empiezan a estudiar después de obtener el título. Estos son los mejores; los demás son los satisfechos.

No revelamos ningún secreto ni hemos descubierto una novedad. El examen anual es un pecado viejo, condenado por toda mente juiciosa. Exceptuamos naturalmente a nuestros pedagogos. Aún un espíritu tan conservador como Alfredo Palacios reclama con energía su supresión: «El examen implica la superficialidad, la ligereza, el sacrificio de las facultades superiores.»

Y bien; dejemos las cosas quietas y en su lugar. Todos están contentos. En cuanto a los intereses superiores de la cultura, ya lo hemos convenido, ninguna atingencia tienen con el tragín universitario. La enseñanza técnica no está del todo mal, quien quiera aprovecharla lo hace y los otros también llegan. Precisamente para éstos son los exámenes. La Universidad expide títulos. Proponemos reemplazar el título de doctor por el de ducho; es más castellano y más expresivo.

No faltará ante estas afirmaciones la pregunta de un alma ingenua y escandalizada. ¿Y sin los exámenes cómo se comprueba la idoneidad? Hombre, es un problema resuelto hace rato en todos los países civilizados. Hasta España puede incluirse en el número. Sepárese la función docente de la examinadora. Enseñar y expedir títulos son dos cosas distintas. Resérvese la cátedra para la enseñanza, no de programas casuísticos sino de la disciplina científica del caso. Complementen los trabajos prácticos del seminario y del laboratorio la información teórica. Organísense las pruebas de competencia por se-

parado, a cargo de comisiones permanentes, según las modalidades de cada facultad, en ciclos más o menos amplios. La reglamentación sería fácil. Exíjase de los candidatos no solamente la preparación puramente técnica; por ejemplo, saber leer y escribir. Y, sobre todo, libertad de enseñar y de aprender.

De paso se podía corregir un error de la juventud estudiosa; la Universidad no es un refugio paternal destinado a tutelar los flojos y los incapaces. No es el puente de los asnos por donde pasa el rebaño. La escuela elemental es para todos, la Universidad para los fuertes. Muchos son los llamados y pocos los elegidos. Triunfe quien tenga el concepto cabal de su responsabilidad y de su personalidad. Sobran, por otra parte, ocupaciones proficuas.

Pero no se alarme nadie. Este es un mero ejercicio literario; no se lo tome en serio. No habrá quien, a paradoja tan extraña, le lleve el apunte. Seguiremos apacibles por el trillado sendero. La Universidad examina y otorga títulos. La Universidad y la Cultura no son mellizas.

1927.

MAS SOBRE LOS EXAMENES

IMPERIO DE LA RUTINA

La Universidad desempeña actualmente dos funciones heterogéneas: la enseñanza y la expedición de títulos que habilitan para el ejercicio de alguna profesión liberal. En todos los pueblos cultos esta función se la reserva y la ejerce el Estado por medios propios. La Universidad argentina por una tradición ya remota complica su función docente con la función examinadora. Por ahora no convendrá renunciar a este privilegio, pero en cambio es de la mayor urgencia separar ambas funciones.

Las actuales pruebas de competencia, los exámenes anuales por materia, son no solamente arcaicos sino simplemente absurdos. Comería un abuso si explayara este tema. La discusión doctrinaria hace tiempo que está agotada. En teoría el sistema actual está juzgado y condenado, nadie, empero, se atreve a quebrar el viejo imperio de la rutina.

El alumno no estudia hoy por hoy para informarse de la materia sino para dar exámenes, lo que es una cosa muy distinta. Luego acumula el resultado fragmentario de estas pruebas parciales y entiende haber rendido la prueba de su cultura universitaria y de su suficiencia profesional. Lo uno y lo otro es discutible. El egresado medianamente honesto empieza a estudiar después de haber abandonado la Universidad. Pero no todos los egresados son medianamente honestos.

No he de emplear mi larga experiencia en ejemplarizar con crudeza vicios y simulaciones que todos conocemos, que por decoro callamos y por cobardía consentimos. Todavía, a pesar de la asistencia libre, hay profesores que en el examen castigan al alumno que no ha concurrido a escuchar sus inútiles monsergas y favorecen al que ha hecho alarde de obsecuente asiduidad. Algunos hasta exigen el restablecimiento de la asistencia obligatoria; precisamente aquellos habituados a repetir en la cátedra el texto de un manual que cada cual puede, con mayor provecho, leer en su casa.

Todavía en exámenes universitarios, como un adminículo de vestustos antecedentes coloniales, aparece el innoble trasto del bolillero, providencia aleatoria de ignorantes y de vivos. Y es un tipo cómico de este nuestro ambiente el profesor apasionado del principio de autoridad, incapaz, sin embargo, de aplazar al más ramplón de sus alumnos. Los estudiantes, a su vez, bregan por que se multipliquen las épocas y los turnos de los exámenes para poder desarrollar habilidosas tácticas en procura del ansiado diploma. El producto de esta

faena universitaria cada vez se cotiza con mayor desprecio. Por mi parte ya me molesta cuando alguien me llama doctor. Muy lejos estamos de poder considerar el título universitario como distintivo de una selección intelectual.

La separación de la función docente y de la examinadora no será una panacea. Las deficiencias de nuestra vida universitaria tienen raíces más hondas. Pero la reforma que reclamo no dejaría de elevar la enseñanza superior a un nivel más alto.

LOS ESTUDIANTES Y EL GOBIERNO DE LA UNIVERSIDAD

Las conquistas de la última Reforma Universitaria son intangibles. La intervención de los estudiantes en el gobierno de la Universidad es un hecho definitivo. Salvado el principio el articulado casuístico carece de importancia. Aún en un ambiente de evolución tan acelerada como el nuestro los cuerpos académicos tienden a la estabilización rutinaria y a la formación de círculos cerrados. Por eso la historia de nuestros institutos universitarios es la historia de las conmociones intestinas, renovadas en cada década, para imponer las exigencias del momento. La última reforma se eslabona con la serie de movimientos anteriores, pero se distingue de ellos porque, en lugar de reparar un mal momentáneo, ha incorporado al organismo universitario un factor dinámico, un *élan de vie*, destinado a herir la inercia académica con un impulso progresivo y continuado.

He oído repetir hasta la saciedad que la Reforma Universitaria ha fracasado, que ha destruído la apacible paz de los claustros, que sólo ha dado lugar al desarrollo de nuevos vicios en el electorado universitario. El reparo sería de una simpleza candorosa, si no fuera el lamento de intereses lesionados. Con el mismo derecho podría decirse que la Revolución de Mayo ha fracasado, pues a más de un siglo de distancia, aún no se ha realizado la visión ideal de sus promotores; debiéramos haber preferido la apacible paz de la colonia.

Un hecho histórico —y la Reforma Universitaria es un hecho histórico— se encuadra dentro del proceso más amplio a que obedece. La Reforma, reacción revolucionaria contra un estado de cosas anacrónico, pudo mantener a su cohesión en la obra demoledora pero no en la tarea de reconstrucción y, mucho menos, pudo llevarla a cabo con la premura que la inexperiencia y la impaciencia de la juventud imaginaba. Pero se ha impuesto pese a la resistencia abierta que quería anularla y a la insidia que quería escamotearla. Labrada por tendencias e influencias divergentes, sin el concepto claro de la finalidad, ha debido encarar al mismo tiempo los problemas más complejos: la reforma de los métodos didácticos, la definición del concepto social de la Universidad, la discusión de los fundamentos filosóficos de la cultura universitaria. Todo esto tan luego en una época de honda

conmoción universal y sin poder eludir el conflicto forzoso de intereses y de pasiones humanas.

La apreciación superficial de este gran movimiento, con deplorable incomprensión, no alcanza a ver más que las grescas estudiantiles para condenarlas con airada severidad. ¿De qué asombrarnos? ¿Acaso en los austeros claustros universitarios de la prerreforma jamás se ha tramitado un enjuague electoral? ¿Luego acaso los profesores han dado mejor ejemplo, las altas autoridades han dejado de fomentar y de aprovechar estas divisiones? No ocurre en la Universidad sino lo que ocurre en todo nuestro ambiente nacional. Precisamente tenemos a la vista de un extremo al otro del país el espectáculo de una contienda electoral dirigida por nuestros hombres más representativos. Ante cargosos reproches, la muchachada bien podría contestar con desplante: —¿Y acaso nos han enseñado otra cosa?

Los vicios del electoralismo universitario, que todos lamentamos, reclaman un remedio y no recriminaciones. Pero el remedio no puede ponerse en el reglamento.

LA ENSEÑANZA SECUNDARIA

Hay graves deficiencias de la vida universitaria que la Universidad no puede corregir porque nacen fuera de su jurisdicción. Me refiero a la enseñanza secundaria y a la preparación de los alumnos. Sin embargo, en los colegios nacionales dependientes de las universidades mucho puede hacerse. Pueden también reglamentarse las condiciones del ingreso; entiendo que todavía hay Facultades que admiten alumnos sin exigirles el bachillerato. No hemos de tener una buena Universidad mientras no tengamos buenos colegios nacionales.

1928.

EN EL DECIMO ANIVERSARIO

Compañeros: Voy a limitarme a cuatro palabras cordiales.

En primer lugar, agradezco a la Federación Universitaria de La Plata, haberme recordado en este aniversario y ofrecido la ocasión de afirmar una vez más mi connubio con la causa de la juventud, porque estoy hoy donde estuve ayer y sin claudicación alguna mantengo íntegra mi fe en el destino cultural de la Reforma.

A través del tiempo transcurrido podemos ya apreciarla con criterio sereno como un hecho histórico. Ya a nadie, salvo los eternos incomprensivos, se le ocurrirá calificar este movimiento como la obra circunstancial de factores interesados. Si hubo un movimiento determinado por poderosas exigencias morales, fué sin duda aquél que se inició en la Universidad de Córdoba e inflamó como un reguero de pólvora la juventud universitaria. Si se hubiera tratado de un engendro artificioso, de una agitación ficticia, no habría asumido este carácter universal ni habría resistido durante dos lustros todas las asechanzas de la reacción, franca o hipócrita. Porque la hostilidad no ha cesado un solo momento, y ha acudido a todos los medios lícitos o vedados: la oposición abierta en nombre de un estrecho principio de autoridad y de la tutela obligada de los alumnos, la acusación calumniosa sobre nuestros propósitos, la simulación y la arteria solapada, el soborno y la corrupción.

Bien: la Reforma salvóse pese a todo y a todos; es hoy una conquista definitiva y se encamina a revestir su forma orgánica. De ninguna manera ha terminado; al contrario, recién empieza.

Pero hay gentes escépticas, que todavía preguntan en qué consiste la Reforma y cuál es el contenido concreto de ese ideal abstracto. Aquí, en La Plata, les hemos contestado desde el primer momento. Renovación, dijimos; es decir, una constante superación de los valores descalificados.

El contenido de la Reforma no es un dogma, ni una fórmula, ni un impulso gregario; el contenido se lo da en todo momento la evolución histórica de la cultura argentina. Cada día tiene su tarea. El objetivo de la Reforma en su iniciación revolucionaria fué la reforma de los Estatutos para dar al alumnado su participación en el gobierno de la Universidad; fué luego en jornadas más penosas la defensa continuada de esta conquista y el aprendizaje del ejercicio de los nuevos derechos.

Esta etapa queda atrás. Lo que fué una finalidad hoy sólo es un medio para llevar un constante impulso de nueva savia a los institutos que por su propia naturaleza tienden a la cristalización académi-

ca. Nos reprochan nuestros adversarios que hemos perturbado la paz de los claustros. En buena hora; jamás se hizo nada mejor. Aquella paz de los claustros era el amparo de la rutina, de la pereza y de la simulación, el ambiente propicio de las patotas.

Hemos llevado a los claustros la inquietud, la discusión, el desplante y profesores y alumnos adquieren lentamente el sentido de su responsabilidad.

Lentamente he dicho, porque la Reforma no es flor de un día, ni está llamada a cambiar con una varita mágica la índole propia y los hábitos arraigados. Es un proceso hondo que labora el alma misma de la nueva generación, no sin conflictos íntimos ni sin regresiones trágicas. Es, en la medida que el ambiente tolera, renovación de hombres, de métodos, de fines y de ideologías y su obra no se ha de realizar sin el auxilio del tiempo. Es también renovación espiritual y creación, identificación con los nacientes ideales del siglo XX. En resumen: es la marcha consciente hacia el futuro, de espaldas al pasado.

No sin profunda emoción evoco en mi mente diez años de intensa lucha, los días rebeldes pero luminosos de la huelga grande, las peripecias de la brega prolongada y áspera, la certidumbre del triunfo cercano. Una nueva muchachada ya ha recogido el legado de sus predecesores; sepa mantenerlo y trasmitirlo enardecido.

Hemos anunciado el advenimiento de una intensa cultura ética y estética genuinamente argentina, ennoblecida por el anhelo de la justicia social y destinada a superar, sin desmedro para la ciencia, la época intelectualista y utilitaria. Complace ver a la juventud, aunque sea por distintos rumbos, buscar la luz de nuevos ideales.

Una cátedra libre, rodeada por estudiantes libres, dueños y responsables de sus actos, ha de contribuir mejor a formar el carácter nacional que la tutela verbosa de quienes jamás dieron un ejemplo de entereza.

La Reforma es un proceso dinámico, su propósito es crear un nuevo espíritu universitario, devolver a la Universidad consciente de su misión, el prestigio perdido. Al efecto es imprescindible la intervención de los estudiantes en el gobierno de la universidad. Ellos y solamente ellos representan el ímpetu propulsor, la acción eficiente, capaz de conmover la inercia y de evitar el estancamiento.

Todavía, a pesar de la asistencia libre, hay profesores que en el examen castigan al alumno que no ha concurrido a escuchar sus inútiles monsergas y favorecen al que ha hecho alarde de obsecuente asiduidad. Algunos hasta exigen el restablecimiento de la enseñanza obligatoria; precisamente aquéllos habituados a repetir en la cátedra el texto de un manual que cada cual puede con mayor provecho leer en su casa.

El voto secreto es la careta detrás de la cual disimulamos nuestra

cobardía. No se concibe a hombres universitarios agazapados tras el anónimo para eludir la responsabilidad de sus actitudes. Es que para elevar el nivel de la cultura universitaria el factor personal es decisivo. ¿Qué hemos de lograr con ese profesor, mediocridad intelectual, entidad moluscoide, para quien la cátedra es sólo un empleo?

Aún en un medio de evolución tan acelerada como el nuestro, los cuerpos académicos tienden a la estabilización y formación de círculos cerrados. Por eso la historia de nuestros institutos universitarios es la historia de las cónmociones intestinas renovadas en cada década para imponer las exigencias del momento. La última Reforma se distingue de los movimientos anteriores porque en lugar de reparar un mal momentáneo, ha incorporado al organismo universitario un *elan de vie*, destinado a mover la inercia académica con un impulso progresivo y continuado.

En los días de la Reforma Universitaria que surgió espontánea en el año 18 en Córdoba y de improviso se extendió a todas nuestras universidades, pudo suponérsele a la juventud una comunión espiritual capaz de vincularla en una obra orgánica. En realidad dispersó sus inquietas energías en tendencias divergentes, se disgregó en círculos, careció unas veces de mesura, le sobró en ocasiones el instinto del provecho, y siempre pospuso la tarea del día a finalidades remotas. La exégesis ideológica de la Reforma se ha hecho hasta rayar en el exceso; pero las ideas sólo son fecundas al servicio de la voluntad. Sólo la voluntad define las soluciones y fija los valores, no la dialéctica inagotable del debate. La voluntad fué deficiente. Pero en el fondo de este movimiento hervía un anhelo ideal de renovación, destinado a retoñar más depurado y más consciente, pese al empaque de la petulancia académica.

Al contemplar el camino recorrido debemos lamentar la pérdida de algunos amigos. Recordemos a Héctor Ripa Alberdi, la mente más equilibrada que surgió del movimiento reformista (1). Olvidemos a los que se apartaron del camino: tendríamos que pronunciar amargas palabras.

Entretanto urge no perder de vista el propósito inicial, no ceder a las solicitudes subalternas, no arredrarse ante los obstáculos.

He estado con vosotros desde hace diez años; dentro de otros diez años volveré a estar a vuestro lado.

1928.

(1) Héctor Ripa Alberdi murió a los 26 años en 1923. Ver los dos tomos de sus *Obras* publicados por el Grupo de Estudiantes Renovación de La Plata, en 1925, con prólogo de Pedro Henríquez Ureña.—(*Nota de la Editorial*).

LA UNIVERSIDAD HA FRACASADO

La Universidad argentina como instituto de alta cultura ha fracasado (1). El trabajo útil que en ella se realiza se concentra en las Facultades. La Universidad, como tal, no es un organismo; es sólo una oficina burocrática encargada de los trámites administrativos referentes a un conglomerado de institutos sin vinculación entre sí. No desempeña ninguna función útil; bastaría una mesa más en el ministerio de Instrucción Pública para suplirla en todos sus menesteres. La Universidad ha fracasado porque no ha sabido darle unidad espiritual al conjunto heterogéneo de sus integrantes. Frente a los intereses de la enseñanza técnica, debió cuidar los intereses de la cultura nacional. Pero jamás tuvo conciencia de esa misión. Esta fachada ostentosa es una superestructura postiza; la unidad que simula es un mito, una ficción, más aún: una rémora. La Universidad, en vez de vivificar las escuelas subordinadas, las cohibe en el desarrollo de sus actividades específicas. Si el lector es un hombre valiente lo invitamos a leer las actas de los consejos universitarios. Hallará el arte de tratar con solemnidad asuntos de menor cuantía. No hallará ni el conato de abordar la discusión de algún problema de enseñanza superior, ni la menor tentativa de ejercer una influencia directriz. Los métodos de la enseñanza, la calidad de los exámenes, la capacidad de los ingresados y los egresados, la calificación de los docentes. La superación de la enseñanza técnica, la intensificación de los estudios humanistas o de la investigación científica, la orientación ética de las nuevas generaciones, la compenetración mutua de alumnos y profesores, la concordancia entre la Universidad y el ambiente nacional, la posible eficacia de la extensión universitaria, en el olimpo universitario son temas desconocidos. Si por acaso se hace algo en ese sentido, si se registra uno que otro progreso, siempre es iniciativa aislada de las facultades en sus esferas propias. Una acción de conjunto no existe. Y en

(1) Este artículo fué escrito en apoyo de un anteproyecto de ley de la enseñanza superior elevado a consideración del bloque de diputados nacionales del Partido Socialista por los Centros de dicha agrupación en la ciudad de La Plata. La Ponencia inicial, con sus fundamentos, fué presentada por Alejandro Korn, Aníbal Sánchez Reulet, Carlos Sánchez Viamonte, Guillermo Korn, Juan Manuel Villarreal, Luis Aznar, Juan Sabato, Pedro A. Verde Tello, Julio C. Ratti, Juan H. Pérez, Juan C. Carattino, José Ernesto Rozas, Eduardo Cao Llanos, Guillermo Aguirre Bengoa, Carlos Gayoso, Emilio Poliak, Hugo Fernández Coria, Lorenzo A. Picasso, Francisco Ovejero Salcedo. En 1934 el Congreso Nacional del Partido Socialista, reunido en Santa Fe, hizo suyas las bases de este anteproyecto. Ver *Bases y fundamentos para una ley de la enseñanza superior*, La Plata, 1932.

este aparato inútil se malgasta cada año una suma crecida que se sustrae a las necesidades reales de la enseñanza.

En los últimos años, la serie de conflictos entre los estudiantes y las autoridades, ha perturbado de vez en cuando, la modorra de los altos cuerpos. Siempre a la zaga de los acontecimientos, con una incompreensión realmente académica de las inquietudes de la juventud, fluctuantes entre pujos reaccionarios y concesiones displicentes, nunca se han desempeñado como un gobierno consciente de su responsabilidad, revestido de autoridad moral. Han orillado las dificultades con criterio superficial, con medidas de circunstancias, sin penetrar al fondo de las cosas ni llegar a conclusiones estables. Esto, cuando los depositarios de la autonomía universitaria no se han escurrido como sombras, ante el manotón de las intervenciones ejecutivas. No puede concebirse gestión más lamentable.

La Universidad argentina ha fracasado. La intuición, un poco vaga e indefinida, de este hecho, inspiró el movimiento de la Reforma Universitaria. En buena hora vino a interrumpir la ponderada «paz de los claustros» que era la paz de la rutina y de la inercia. La resistencia tenaz de los intereses afectados redujo el movimiento a una lucha por la reforma de los estatutos. Semejante reforma era sin duda una condición previa pero no podía ser un fin. La incorporación de un factor dinámico al gobierno de la Universidad debía ser sólo un medio para realizar propósitos más fundamentales. Las camarillas de la Contrarreforma han agriado y prolongado la lucha, han esterilizado el esfuerzo de la juventud y alguna vez han logrado desviarla de sus objetivos serios para complicarla en miserables grescas electorales. Por último se ha valido de un apogeo pasajero para encarcelar y vejar estudiantes. Pero luego, con aire ingenuo, extrañan la violencia de la réplica. Con procederes semejantes, no ha de mejorar el concepto de la Universidad.

Dos conquistas definitivas ha impuesto el largo proceso de la Reforma: la participación de los estudiantes en el gobierno de la Universidad y la asistencia libre. Son puntos que ya no debieran discutirse. Pero aún se pretende desviarlos por medios indirectos y se intenta retirar con la zurda lo que se aparenta dar con la derecha. Los diversos proyectos de ley universitaria presentados al Congreso se preocupan de la asamblea mixta o separada, de la elección directa o indirecta de los decanos y de otras modalidades de este jaez. Hay quienes creen que éste es el problema central.

No nos hace falta un nuevo estatuto así se disfrace con el nombre de ley universitaria, sino una reorganización total de la enseñanza superior adecuada a nuestro ambiente y a las exigencias de la cultura nacional. El nexó universitario actual debe desaparecer. Las facultades deben convertirse en escuelas autónomas, dotadas de los recursos económicos suficientes, habilitadas para expedir sus respectivos títu-

los. La enseñanza profesional debe ser ampliada, intensificada y dignificada. Cada escuela, según la índole de sus estudios, debe regirse por sus propios estatutos, dictar los planes de enseñanza y establecer las pruebas de competencia. En esta materia no es posible generalizar, pues cada rama de los estudios superiores tiene exigencias propias. No hay por otra parte ninguna dificultad en transformar, por ejemplo, la Facultad de ciencias médicas en escuela de medicina independiente, consagrada exclusivamente a su cometido especial y librada de una tutela supérflua. Y así con las otras. El número de las escuelas superiores puede ser indefinido. Además de las que corresponden a las actuales facultades universitarias pueden crearse otras a medida que la especialidad de los estudios o las necesidades del país lo reclamen.

Satisfecha y mejorada la enseñanza técnica sobre la base de las ciencias aplicadas, se crearía al margen de las escuelas profesionales, y sin conexión inmediata, un Instituto de altos estudios destinado a las ciencias puras, a la investigación científica, a las disciplinas humanistas y filosóficas. Estos institutos abarcarían las matemáticas, las ciencias físicas y biológicas, las letras y la filosofía. Serían centros de cultura intensa, abiertos a todos los interesados, que no acordarían otro título que el meramente honorífico.

Pocas disposiciones generales sobre pruebas de competencia más serias que los exámenes actuales con bolillero, sobre los aranceles que no deben ser obstáculo para los hijos de las clases menesterosas, sobre la libertad de la cátedra que no debe ser restringida, sobre el nombramiento de los profesores que debería hacerse por concurso, completarían la ley de enseñanza superior.

Aquí también el Partido Socialista debe ir al fondo de las cosas. Debe contribuir a una renovación total y decisiva. Una iniciativa en ese sentido ya ha surgido de los Centros Socialistas de La Plata y se concretará en una sanción de Bases para una ley de la enseñanza superior y en un anteproyecto de la misma. Todo lo demás son cataplasma.

1932.

NECESIDAD DE LA REFORMA UNIVERSITARIA

Difiero por completo con las ideas expresadas por los oradores que me han precedido en el uso de la palabra.

Si reflexionamos un momento sobre los hechos reales nos convenceremos que alrededor de la Universidad hemos creado un mito al que se ha rodeado de una aureola de prestigio excepcional. Pero en rigor de verdad, no es más que un biombo decorativo detrás del cual no existe nada.

En esta falta de contenido reside el más arduo problema de la Universidad actual. Con frecuencia se la llama para que ella se haga presente en la vida nacional, coordine la investigación y promueva la cultura. Pero, ¿con qué medios puede hacerlo y sobre qué campo va a actuar si se reduce a una función aparente y sin vida?

Se habla también de la misión que tiene la Universidad como factor de unificación entre las distintas Facultades. Desearía saber dónde se realiza esa unidad si la sacamos de nuestra mente para ubicarla en la realidad de la vida efectiva del pueblo argentino.

En este momento estamos en la residencia de un fragmento de la Universidad del Litoral que se desparrama por dos o tres ciudades distintas. ¿Dónde está la unidad de esta Universidad? ¿Qué vinculación existe entre la Facultad de Medicina de Rosario y las de Veterinaria o Agronomía de Corrientes? Ni contacto, ni vida común. No veo otra cosa que la centralización de ciertos trámites burocráticos.

En esta Universidad, por las condiciones geográficas, el ejemplo resulta evidente, mas no el único. En Buenos Aires, entre las Facultades de Derecho o Ingeniería y las de Agronomía y Veterinaria, existe tanta distancia espiritual como la que aquí va desde Rosario a Corrientes. Las Facultades no tienen sino una misión profesional: la de completar y perfeccionar la enseñanza técnica. Es el único problema que se les plantea y la única misión, que de hecho, les toca cumplir, aunque cabe reconocer que muchas veces se esfuerzan para llenar de la mejor manera posible ese cometido. Los delegados de las Facultades que forman el Consejo Superior no comunican a este cuerpo central ninguna visión totalizadora que encare en conjunto el gobierno universitario. El Consejo Superior es, al fin, el reñidero de intereses que, en el mejor de los casos, son de orden técnico-profesional.

¿Para qué mantenemos entonces este organismo? Especialmente para pequeñas funciones de carácter subalterno o para ciertos actos protocolares, huecos como la mayoría de los actos oficiales. Para eso no hay necesidad de conservar un organismo tan complicado, que no solamente es inútil si que también nocivo, pues contribuye a mante-

ner el falso concepto de la importancia de su misión de carácter «universitario», que no cumple de ninguna manera.

Hemos escuchado la palabra de un hombre de talento que no tiene nada de retrógrado. Al contrario, se trata de una personalidad impulsiva que allí donde actúe imprime un sentido progresista a los intereses que le son confiados. Me refiero a mi amigo el doctor José Arce.

¿Qué nos ha propuesto como solución del problema universitario? En primer lugar, no tocar lo existente. Y, desde luego, una misión económica: la de reunir fondos que, posiblemente, dentro de un porvenir remoto, quizás podrían servir para salvar la autarquía universitaria, si es que antes no vuelve a ser objeto de un manotón.

Es claro que no lo entendía así el doctor Arce cuando hablaba hoy con esa elocuencia que todos le reconocemos. Creía, como hombre de la acción pragmática, resolver el problema del momento dándole a la Universidad la importante misión de acumular fondos pecuniarios. ¿Qué es esto sino la confesión implícita de que la Universidad no tiene otras funciones que las administrativas?

Hablo con todo respeto de mi amigo el doctor José Arce, cuya amistad cultivo a pesar que no coincidimos ideológicamente. Mas, realmente, la perspectiva que nos ofrece, y que ofrece a un anciano como yo, de esperar 300 ó 400 años la solución del problema universitario... (*Risas.*) ...me parece que esta vez no está a la altura del talento del orador.

Esta mañana hemos escuchado también al doctor Rivarola. Hace mucho tiempo que este problema de la Reforma Universitaria preocupa a los espíritus que se interesan por el progreso espiritual de nuestra tierra. Nos refería el doctor Rivarola cómo él y otros hombres pertenecientes a la meritoria generación que llamamos del 80, intentaron, a fines del siglo pasado, cierta reforma universitaria y cómo todo, se redujo a cinco o seis volúmenes, a la fecha apolillados. Lo cierto es que no quedó huella alguna en los hechos.

El problema ha seguido debatiéndose y actualmente estamos reunidos otra vez, universitarios que venimos de todos los rumbos del país, tratando este problema que hace más de treinta años que preocupa.

Hemos vivido, con motivo de la Reforma Universitaria, un período de agitaciones que, posiblemente, no se ha clausurado todavía y a pesar de todo, la Reforma Universitaria no ha avanzado un paso. No avanza porque dentro de la estructura actual de la Universidad la Reforma no es posible. Es necesario terminar primero lo que hace un momento he definido como un mito. Mientras mantengamos el mito, no podemos hacer cosa alguna que sea eficaz, pues esta ficción universitaria se nos antepone constantemente e imposibilita toda renovación.

Esta situación demuestra la incompetencia de la Universidad para realizar su propia reforma. Es preciso hacer resaltar que abunda en una serie de problemas universitarios que pueden encararse teóricamente aun dentro de la organización actual. Sin embargo, no se hace nada. Tenemos, por ejemplo, el problema de los exámenes. Habría que reformar este sistema de los exámenes anuales por materia —antigualla de los tiempos coloniales— sustituyéndolo por un método más racional de comprobar la competencia de los alumnos y de los candidatos a un título universitario. Para la selección del profesorado seguimos aferrados al viejo sistema de las ternas. ¡En nuestro país, de reducidas posibilidades para hallar profesores preparados, se finje que allí donde hace falta uno, se pueden encontrar tres!... Voy a guardar completamente el decoro de la tribuna que se me ha confiado pero hay que reconocer que se encuentran por medios que no son los apropiados, que dejan demasiado margen a la influencia de intereses y amistades más que en una selección objetiva fundada exclusivamente en el concurso. Nadie duda que el concurso es el medio correcto y conveniente para abrir camino a los que aspiran a posiciones universitarias, pero lo cierto es que se les elude constantemente.

Tenemos el problema de la correlación mutua en los estudios universitarios, problema que siquiera justificaría la existencia de la Universidad, mas la correlación no se realiza, como no ha podido realizarse la Extensión Universitaria.

Otra gran cuestión, a la cual se refería hoy con bondadosa sabiduría el doctor Rivarola, es la de la preparación previa del alumnado que llega a la Universidad. Evidentemente, buena parte del problema universitario radica en la enseñanza secundaria. La Universidad jamás ha interpuesto su influencia, jamás ha manifestado su opinión o ejercido alguna presión para que se modifique la preparación del alumnado que va a concurrir a las aulas. Es decir, que absolutamente ninguno de los problemas realmente universitarios ha sido motivo de la atención de los altos poderes de la Universidad.

Este estado de cosas no es propiamente por culpa del factor hombre que interviene en el gobierno de la Universidad. Es el resultado de la estructura falsa de este organismo que, aparentemente, tiene una autoridad excepcional y, realmente, no tiene medio de acción de ninguna clase. Con frecuencia llega a la alta posición de Rector de la Universidad alguna eminente personalidad que, por sus antecedentes, está perfectamente indicada para llenar el puesto. Cada cambio de Rector es una renovación de esperanzas. Llega un hombre preparado con la voluntad y el deseo de intervenir eficazmente en la misión universitaria; pero ese hombre, una vez que llega, ha dejado de ser una personalidad y se convierte en un ropaje común del gran mecanismo burocrático. (*Aplausos.*)

¿Qué le toca hacer al Rector o Presidente cuando llega a su pues-

to? Desempeñar funciones protocolares o firmar el trámite diario de las minucias administrativas. Quiere ejercer otra acción y se encuentra con que carece completamente de autoridad para hacerlo.

Pueden citarse ejemplos realmente graves de la ineficacia de la acción universitaria. En la historia de la Universidad se registra de vez en cuando el movimiento colectivo de los estudiantes que se sublevan contra rutinas tradicionales, que reclaman cambios, que piden reformas de los estatutos, de los planes de enseñanza, de la composición de los cuerpos académicos. Estas alteraciones se repiten con regularidad excepcional.

El movimiento del año 1918, no es de ninguna manera el primero, pero sí el más intenso de todos. El impulso espontáneo de la juventud universitaria transmitió su aliento de una a otra Universidad argentina, trascendió las fronteras nacionales y ejerció influencia en todos los pueblos de habla española. Querer amenguar este episodio o negarle importancia histórica, es desconocimiento sólo justificable por la pasión. Sin embargo, ¿cuál ha sido el resultado de ese movimiento con sus alternativas unas veces intensas y otras más apaciguadas? Lo que ha conseguido es mantener la Universidad argentina en inquietud perpetua pero sin llegar a fecundar el anhelo de la Reforma Universitaria.

Indudablemente ese movimiento no se presenta halagador en todos sus aspectos. Es fácil criticar su intemperancia y hasta su nobleza excesiva. La juventud inexperta no supo darle contenido orgánico. No tuvo meta ideal hacia la que pudiera dirigirse y entonces el movimiento, bajo influencias en parte exóticas, degeneró en una petición o en reclamo de cambio de reglamentos, cambios exteriores de pequeñas minucias que, por cierto, no podían constituir una verdadera Reforma Universitaria. A esa inquietud estudiantil se opusieron, como era natural, los viejos intereses creados y no solamente los intereses sino también la incomprensión y la incapacidad de distinguir lo que en ese movimiento pudo ser exagerado y ficticio de la verdad real que lo provocó.

Resultado de ello ha sido, lo hemos visto los que hemos actuado en ese movimiento, que la juventud ha pasado arrolladora y el profesorado se ha inclinado con ductilidad extraordinaria para recuperar, en épocas en que las circunstancias fueron propicias, otra vez su actitud contraria y proclamar como algo intangible el principio de autoridad y el respecto a la jerarquía de que se ha hablado desde esta tribuna. Es algo que sin duda debemos acatar, pero tenemos el derecho de examinar qué intereses, qué propósitos se ocultan detrás de esa afirmación del principio de autoridad.

El principio de autoridad debe existir, es justo, pero el empleo que se hace de la autoridad es justo que también se lo examine.

El resultado, después de quince años de efectuado el movimiento estudiantil, se puede considerar fracasado. Quienes estén en anteceden-

tes han de comprender lo doloroso que es en mis labios esta confesión, pero me inclino ante los hechos. El movimiento ha sido demasiado inorgánico para que pudiera prosperar, pero si bien reconozco el fracaso, en definitiva, se me permitirá decir que la vieja Universidad también ha fracasado. Y ha fracasado con mayor responsabilidad, porque había derecho a pedir a los dirigentes universitarios más cordura y circunspección que a las masas estudiantiles. Pero la Universidad por lo mismo que no supo orientar el movimiento de los muchachos, no supo otra cosa que oponerle su tosudez académica.

Han fracasado unos y otros, mas queda en pie la necesidad de la Reforma Universitaria. En las carpetas del Congreso a la fecha creo que existe una media docena de proyectos destinados a realizarla, a terminar por fin con la situación desastrosa en que se encuentran nuestras universidades.

Examinemos esos proyectos en sus distintos articulados, que se circunscriben a los procedimientos internos para la elección de autoridades, y vemos que la gran divergencia que entre ellos existe, finca sobre esta cuestión: Si la asamblea que elige el Decano ha de ser constituida entre profesores y alumnos o si los profesores y alumnos se han de reunir en comicios separados; si a los alumnos se les debe conceder la tercera o cuarta parte de las asambleas electoras; si la representación de los alumnos ha de ser solamente con voz y sin voto. Y siguen las grandes cuestiones ante las que vacila el criterio de nuestros legisladores sin consentir aún que se resuelva la cuestión. Se necesita una percepción jurídica arriesgada para creer que, con el cambio de un artículo, se resuelva un problema real, un problema vital. No basta consignar —ojalá sea así— las mejores intenciones en el texto de las leyes sino que es necesario que esas pequeñas reformas que se intentan, realmente sean la expresión de un anhelo general y resulten eficaces. Pero no hay absolutamente nada en todos los titulados proyectos de la ley de reformas universitarias en los cuales se encare el gran problema universitario, porque ninguno toca a este extracto consagrado del cuerpo universitario.

Decía el doctor Arce en presencia de esos proyectos de Reforma Universitaria: «Soy antirreformista; me quedo con la ley Avellaneda.» No puedo darle toda la razón al doctor Arce pero participo de su opinión. Ante esos proyectos de Reforma, también soy antirreformista. Esos proyectos no resuelven absolutamente nada, mas no soy antirreformista por conservar el *statu-quo* para que nos estabilicemos en la situación actual y consideremos todos juntos que es un lago de aceite en el cual podamos bogar sin inconvenientes de ninguna clase.

A pesar de todo soy reformista. Pero la reforma que exijo tiene que ser completa, la supresión del organismo universitario el cual ha demostrado que no tiene función que desempeñar. De las tres funciones que he atribuído a la enseñanza superior dos las desempeñan las

Facultades. Y bien: las Facultades tienen vida autónoma para aislarla del organismo universitario y entregarles la misión de la enseñanza técnica, habilitándola para que desempeñen esa función de la mejor forma posible.

Pregunto: un organismo tan poderoso, tan complejo como la Escuela de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, ¿qué necesidad tiene de esa tutela aparente que desea ejercer la autoridad universitaria? Si ejerce alguna tutela es de nombre. Las Escuelas de Medicina, de Derecho, de Ciencias Exactas pueden vivir sin necesidad de perderse en ese conglomerado heterogéneo que es la Universidad. Con sacar esta repartición burocráticamente administrativa y darle a todas las escuelas libertad, autonomía, resolvemos de manera adecuada el problema de la enseñanza profesional.

Espero que en esta sesión se ha de levantar voz más autorizada que la mía que viene de la enseñanza profesional a reclamar la independencia de los institutos especiales. Lo que queda está demás y se puede suprimir sin perjudicar la enseñanza técnica eliminando el obstáculo que se opone a la acción cultural. Naturalmente no sostengo la supresión de la Universidad con deseo de retroceder, de disminuir, de amenguar la cultura general sino para apartarla de las influencias mequinas. Un organismo realmente eficaz que sirva los intereses de la Nación en el sentido cultural y que sirva a la enseñanza técnica, sería el último en quererlo denigrar. Necesario es responder a los intereses más apremiantes del alumnado, que no hay nada desdoloroso en que el hombre resuelva el problema económico y busque medios de realizarlo en la enseñanza técnica. Eso es respetable y debemos desear esa enseñanza lo más perfecta posible, pero la enseñanza técnica no puede comprender los intereses culturales del país. La ciencia pura, las investigaciones científicas, las disciplinas que suelen llamarse desinteresadas, y que en realidad representan el interés más alto de la Nación. La filosofía, la historia, la literatura, las lenguas clásicas, deben constituirse en grado correspondiente a su jerarquía, que no es por cierto el que tienen la Universidad actual.

Separada las funciones de la enseñanza técnica y las de comprobar las de competencia profesional, lo que puede disponerse de distintas maneras, separadas estas funciones, eliminando el organismo inútil de la Universidad, debemos creer en la necesidad de la alta cultura, en la que se desempeñan los estudiosos sin buscar propósitos de lucro, sin responder a esos intereses pragmáticos y sí, simplemente, a las altas disciplinas del espíritu. De esa manera supliremos esta autoridad ineficaz por cuerpos en los cuales se pueda ejercer la acción cultural que ahora se desecha.

Sé lo que se me puede contestar. Que esa misión que quiero cumplir con Institutos especiales, la desempeñan actualmente las facultades que están dentro de los organismos universitarios. La Facultad de

Filosofía y Letras de Buenos Aires, la Facultad de Humanidades de La Plata.

El argumento tiene alguna fuerza pero no la que se supone. Tanto la Facultad de Humanidades como la de Filosofía y Letras de Buenos Aires, dan un carácter profesional a sus enseñanzas. Tengo experiencia sobre el asunto. He sido decano de una de esas facultades. Cuál era la aspiración del alumnado y la queja también que venía a formular a las autoridades de la casa; que los diplomas que extendía la Facultad no se tomaban en cuenta, que los que estudiaban allí y adquirirían un título profesional, no podían hacerlo valer ante las autoridades de la Nación de manera que el estudio que se realiza no tenía eficacia económica. Es decir, que se iba a buscar, no el estudio desinteresado de las disciplinas, sino el provecho material —de ninguna manera deshonesto, perfectamente justificado— pero que desnaturaliza la misión puramente cultural de estas Facultades. De manera que éstas, cuando mucho, pueden considerarse como Escuelas Normales Superiores que extienden títulos para la profesión del magisterio.

Esas Facultades deben ser reemplazadas por altos institutos que no expidan diplomas de ninguna clase, que no den instrucción profesional para que aquél que busque por encima de su finalidad técnica —ese algo más no será sino hacer aquéllo por lo que se sienta vocación— pueda satisfacer ese anhelo. Indudablemente esos serán una minoría, pues para la mayoría del alumnado, el elemento económico es lo esencial. No obstante no faltarían vocaciones de otro orden, aunque fuesen pocas, y es una obligación impulsar esas vocaciones, darles la posibilidad de poder desenvolverse, de poder informarse de la cultura actual e incorporarse a ella.

Considero que este adefesio espiritual es una pirámide a la cual le falta algo, y ese algo es importante y espero que se construya de una vez. Es el obstáculo más grande que existe.

Por lo demás, eliminar la Universidad es la única reforma universitaria que vale la pena hacer. Los otros proyectos de reforma, los de minucia reglamentaria, es bueno que no estorben.

Ahora, guardando ciertas pequeñas distancias entre la manera de cómo empleamos el término antirreformista, creo haber explicado con claridad mi pensamiento, que no es un pensamiento retrógrado.

El problema universitario se complica con uno mucho más amplio: el de la cultura nacional. La manera de salir de este callejón está en otros campos de la intelectualidad humana. Vivimos en un momento en que las concepciones del pasado se derivan porque han cumplido su misión y el espíritu humano intenta dirigirse por nuevos rumbos. Este es un hecho común a toda la cultura de occidente, a la cual pertenecemos, pero por circunstancias locales se intensifican entre nosotros. Toda la segunda mitad del siglo XIX ha vivido bajo una orientación filosófica que se deriva del auge que se llamó el positivismo, de

manera que podemos hablar de un positivismo argentino que surge de nuestros propios antecedentes, que se armoniza con las corrientes que nos vienen de Europa o Norteamérica y que ha tenido su teorizador propio.

Mucho antes que llegara a nosotros el conocimiento de Comte y de Spencer, alrededor del año 80, mucho antes Alberdi había formulado teóricamente las bases de nuestra orientación espiritual. El pensamiento de Alberdi después de Caseros. Todos hemos sido alberdianos; los que lo han leído y los que no lo han leído, y entre los que lo han leído, los que lo han comprendido y los que no lo han comprendido.

Esta influencia nos honra porque ha sido fecunda, ha precedido el desarrollo económico del país, ha levantado las catorce tribus de la barbarie en que vivían a una condición cultural superior. Esa gran orientación ha terminado su signo, lo que no amengua o achica su gloria. Esa es la condición histórica de todas las orientaciones filosóficas: nacen, llegan al máximo y descienden. Estamos viviendo los días en que la orientación positivista decae y otras direcciones espirituales tratan de apoderarse de la cultura occidental.

Alberdi ya a esta altura a la que hemos llegado, no basta; no tenemos que borrarlo del mapa ni por asomo. El imperio de los valores económicos no los vamos a suprimir por la especulación filosófica; pero debemos completar la teoría alberdiana incorporándola a una visión ideológica adaptada a la circunstancia actual. Deberíamos completar la tarea económica por medio de contralores ideales.

En estos instantes nos encontramos como en el vacío. El positivismo argentino ha terminado su misión y no tenemos con qué reemplazarlo. Existe un hueco en el espíritu argentino y algunas influencias extrañas tratan de invadir ese hueco, tratan de interrumpir la tradición nacional cortándola con introducción de ideas ajenas a nuestro ambiente. Urge dar al espíritu nacional un algo que lo tonifique y le permita continuar su vieja tradición, sin desmentirla, encaminándola con nuevos rumbos. Eso se puede obtener sobre la base misma de Alberdi elevada a otro plano. Debemos encontrar el órgano capaz de realizar esta evolución. No lo es la Universidad actual ni la enseñanza técnica. Necesitamos crear institutos donde estas altas especulaciones del espíritu se debatan y dar al espíritu la solución que se requiere.

No me hago ilusiones. Ideas como las que acabo de sostener, una actitud «iconoclasta» como la mía no puede arrebatarse de inmediato la simpatía de todos. Existen prejuicios demasiado arraigados. Plantear ante auditorio tan ilustrado este punto y decir que lo primero que hay que hacer es suprimir la Universidad, es el evangelio de la barbarie. Comprendo que no se cambia con rapidez una posición antigua y tradicional, y que por primera vez debe parecer extraño semejante propósito. La supresión de la Universidad, del organismo burocrático que se titula Universidad, para reemplazarlo por Institutos de Altos Es-

tudios, consagrados a la disciplina científica, a la investigación pura y no a la docencia ni a la exposición de las doctrinas humanistas, no aspiro a que sea el evangelio de la verdad, en los términos exactos en que los planteo. Pero creo, forzosamente dejando a un lado los extremismos de la izquierda y de la derecha, que hemos de encontrar dentro de esta concepción la vía recta para llevar al pueblo argentino hacia la realización de una cultura dentro de la moral y de la que corresponde a sus instituciones.

Señores: Deploro tener que intervenir en este debate porque deseaba haberme limitado a la enunciación de un pensamiento fundamental, a mi juicio, que debe servir, o que debiera servir como norma en toda tentativa de reformar la situación universitaria.

Pero he debido darme cuenta, y darme cuenta con sentimiento, que probablemente por la deficiencia de mi expresión, han surgido aquí, en el debate, cargos que yo ni esperaba. Se me atribuye intenciones que no están en mi espíritu, y por poco no se me ha presentado como enemigo de la Universidad y de la cultura. Se ha dicho textualmente — lo ha dicho el ingeniero Marota, que me ha complacido volver a encontrarlo en este Congreso— que he traído al debate doctrinas deletéreas. Voy a explicarle al ingeniero Marota que se trata de un pequeño malentendido. Le voy a explicar los motivos de este malentendido. Se trata de una cuestión sencillísima, y es que cuando el ingeniero Marota, con el verbo místico de su entusiasmo, dice «Universidad» piensa en otra cosa que yo cuando, con mi sentido realista digo «Universidad». Empleamos la misma palabra, pero entendemos cosas completamente distintas, que no tienen nada ver una con otra. Cuando el ingeniero Marota dice «Universidad», se levanta de su imaginación una visión, la visión majestuosa de Minerva tocada con su casco y alzando en la diestra la antorcha de la sabiduría. Cuando yo digo «Universidad», la imagen que se presenta a mi mente es muy distinta; la imagen que se me ocurre es la de una sala de recibo, presuntuosa y mediocre, y de unas cuantas covachuelas oficiniscas, en las cuales, sin duda, no se alberga Minerva, cuanto más digamos la lechuza de Minerva.

Bien: el hecho ése de hablar de dos cosas tan distintas es la causa de que se produzca este malentendido. Comprendo que el ingeniero Marota proteste porque se vaya a tocar la deidad de la ciencia, pero comprenda el ingeniero Marota que es justo desalojar ese conglomerado de distintas oficinas administrativas y quitarles el nombre que quizás usurpan. Le ruego encarecidamente al distinguido universitario que me crea incapaz de conspirar en modo alguno, contra lo que es respetable como la ciencia y la sabiduría, y le ruego también que me devuelva un concepto mejor y que tranquilice a la asamblea, de que de ninguna manera vengo aquí trayendo en el bolsillo bombas de gases deletéreos. (Risas.)

Es sabido que también se ha hecho una alusión más o menos des-

pectiva a mi manera de encarar el problema universitario y la han hecho representantes distinguidísimos de la Universidad de Córdoba.

Aquí el caso cambia .Efectivamente; yo me pongo en el sitio de un universitario cordobés: comprendo perfectamente el sentimiento de protesta que debe animarlo cuando se le dice: vamos a suprimir la Universidad de Córdoba. No se necesita ser cordobés para comprender todo el atentado que estas palabras significan. ¿Qué sería Córdoba sin su Universidad? Hago plena justicia a este sentimiento y lo comparto. No sé si están presentes aquí, pero si lo estuvieran, les rogaría que consideren que yo no pretendo demoler gran cosa.

Lo que pretendo demoler son unas cuantas oficinas administrativas; en cambio propongo reemplazarlas con algo que vale más que eso.

Bien comprendo, sin embargo, la situación. Veo que nuevamente la disidencia gira en torno de una palabra: en torno de la palabra «Universidad». Yo he propuesto se independicen las escuelas técnicas, que se les dé una autonomía completa; no he propuesto ni por un instante, se las someta a la jurisdicción administrativa del Poder Ejecutivo, ni que se les quite la capacidad de administrarse por sus propios medios.

Yo he propuesto la emancipación de las escuelas técnicas, y he propuesto que en lugar de esta repartición burocrática se instalen institutos de altos estudios, y al decir «suprimir», al emplear la palabra cruda de «suprimir la Universidad», lo he hecho para reemplazarla, para poner en su lugar algo que considero mejor. El doctor Gutiérrez, con la autoridad que reviste, ha defendido de una manera épica, a mi juicio, la conveniencia de la autonomía de las escuelas técnicas. Mi interés están al otro lado de la cuestión: en la creación de los institutos de altos estudios. Vea el señor Marota que no es tan deletéreo lo que propongo.

Y bien, ante la posición sentimental en que veo a muchos que se asustan ante esta supresión, trataremos de salvarla; estoy dispuesto a transigir: a los institutos de altos estudios llamémosle Universidad y salvamos todos los inconvenientes, porque en esa forma salvamos la autonomía de las escuelas técnicas, y a la denominación de «Universidad» le damos un contenido real y efectivo que dignifica la denominación. Entonces podrían quedar satisfechos todos: los que pedimos la autonomía de las escuelas técnicas, los que pedimos la creación de institutos, de establecimientos de altos estudios y conservamos para estos últimos el nombre en el cual se concentran tantos sentimientos, tantos afectos. De este modo seguirá la Universidad, conservará su denominación, podrá mantener la tradición secular que lleva, pero por fin significará algo su nombre, algo más que un simple conglomerado de oficinas. Propongo, pues, esta solución, que puede conciliar las exigencias de una mejor organización de la enseñanza superior, y respeto estos escrúpulos emotivos que afectan a tantos espíritus.

Se ha hablado aquí de que el fin que perseguimos al despojar a la Universidad de su carácter puramente técnico es dar lugar al libre estudio de disciplinas que no tienen un carácter profesional. Se ha dicho que eso se podría reemplazar con la coordinación. Bien, señores: sería conveniente que no sigamos persiguiendo las cosas hermosas que nos sugiere la imaginación, y que miremos la realidad tal cual se presenta. Hace cincuenta años que oigo hablar de la coordinación, es decir, de la coordinación que debe establecerse entre las distintas Facultades, de la obligación que debe imponerse a los alumnos que estudian las profesiones liberales de informarse también de las disciplinas liberales.

No conozco sino un solo ensayo de llevar a la práctica esta hermosa aspiración, que teóricamente es hermosa porque impondría a la totalidad de los alumnos un mínimo de información cultural. Conozco una sola tentativa realizada por el doctor González en la Universidad de La Plata, por una ordenanza que obligaba a todos los alumnos dejándose a los mismos que eligieran la materia filosófica. Pero protestaron porque a todos les parecía un recargo. Lo intentaron de mala voluntad. Ocurrió entonces que yo dictaba allí un curso de Historia de la Filosofía y que tenía de quince a veinte alumnos; repentinamente tuve ciento veinte y tantos alumnos. Estos estudiantes venían de todas las Facultades a iniciarse en la Historia de la Filosofía, sin la más mínima preparación y sin tener una idea de qué se trataba y lo que había que estudiar, sin amor a ese estudio que se les había impuesto violentamente a juicio de ellos. Debo hacer público que en mi misión de enseñar a ese conglomerado de alumnos fracasé de manera lamentable; tomo la responsabilidad de tal fracaso sobre mí, en lugar de imputársela a los estudiantes.

Dada la naturaleza de nuestros estudios no es posible obligar a los alumnos que además de los estudios propios de la materia que deban aprender, concurren obligatoriamente a otros cursos que no les interesan. Habrá en el alumnado una pequeña minoría que comprenderá que tienen que superar el conocimiento exclusivamente técnico, e informarse de otros asuntos igualmente interesantes. A esa minoría que tiene esa vocación debe ofrecérsele los medios necesarios, mientras estudian o después que terminen el curso profesional, y para eso principalmente, y para difusión general de la cultura, es que imagino la creación de estos institutos de altos estudios que podrían conservar el nombre de Universidad y cumplir la misión que ella actualmente no cumple.

Quiero alejar con estas palabras los reproches a mi juicio injustificados que se han hecho a mi proposición, de mostrar que no me mueve ningún odio hacia la enseñanza superior, que no quiero ni siquiera democratizarla, pues también considero que eso es igualmente una ilusión; quiero tan sólo conservarle su carácter serio, y no veo

otra manera de realizarlo. Agradezco al doctor Arce la manera gentil con que se ha referido a mí, y debo aclarar que de un hombre con hábitos incisivos he esperado una operación un poco más dolorosa, pero la aplicación de los anestésicos del caso ha suprimido felizmente el trance en *substratum*. (Risas.)

Bien: no me es realmente posible calificar con exactitud divergencias que probablemente existan entre el pensamiento del doctor Arce y el mío. Me parece que no nos encontramos en muchos puntos, sino más bien hay una acción paralela. Algunas objeciones que ha hecho el doctor Arce no me alcanzan, que no puede ser un recurso polémico ni lícito atribuir al adversario determinado absurdo, y luego demostrar que está equivocado. Puedo responder de aquello que ha estado en mi intención o en mis palabras, y si acaso han sido ellas excesivas, porque no es mi propósito deprimente ni depresivo para la Universidad.

Yo no he pedido la separación de las escuelas técnicas, ni creo que la haya hecho el doctor Gutiérrez para entregársela a la burocracia política que actúa en nuestra administración. No hemos perseguido el propósito de suprimir los estudios técnicos sino a contribuir a elevarlo. En lo demás al doctor Arce le interesa con justicia, con la visión de todo hombre habituado al manejo de la cosa pública, le interesa, repito, el problema económico. No voy a creer que el doctor Arce imagine que con resolver el problema económico se han resuelto los problemas universitarios; no creo que sea cosa de votar su proposición pero si así lo fuera, con la conciencia plena de realizar un acto bueno, yo votaría el proyecto de formación del fondo propio de las Universidades, porque me parece una aspiración perfectamente justa la de reunir para la enseñanza superior los medios de realizarla y ampliarla.

Pero yo tengo otro interés que es el de la difusión de la cultura argentina. Para fundarla trato de demostrar cómo una cierta crisis espiritual se ha apoderado del ambiente, una desorientación de los espíritus. En este sentido yo también expresé aquí un deseo en los mismos términos cuando dije: «No debemos irnos ni a la derecha ni a la izquierda, para salvar este momento difícil en que se halla la intelectualidad argentina; necesitamos un sitio en que se diluciden y se investiguen los grandes problemas filosóficos.»

1934.

DESPEDIDA DE LA CATEDRA

La solemnidad de este acto me cohibe y me perturba el tema obligado. Hablar de mí mismo, es para mí un duro trance. Mucho me satisface no irme de esta casa sin una cordial despedida. Pero este homenaje excede sus justos límites. Lo digo con sinceridad y sin fingida modestia.

Podría, cuando más, aceptarlo si se refiriera a la voluntad que he puesto en el desempeño de mis funciones; de ninguna manera si se refiere a la obra realizada. Jamás me ha abandonado la conciencia de los altos fines que debía servir y de la insuficiencia de los medios.

Soy argentino del siglo pasado, es decir, un hombre que ha debido emplear su actividad en los menesteres más diversos antes de recoger su vocación definitiva. Y he debido ser un autodidacta, porque en nuestro país no había otro medio de dedicarse a los estudios de mi predilección. La deficiente preparación y la discutible aptitud ha sido necesaria suplirlas con filosofía, es decir, con el amor al saber y a la enseñanza. Únicamente nuestra voluntad se ha sobrepuesto a estos reparos.

Un acto como el presente obliga a evocar, no sin un dejo de melancolía, las peripecias de una accidentada vida. Conforta el ánimo hallar en la última etapa tan honrosa y tan afectuosa distinción, suaviza las asperezas y remueve los sentimientos más íntimos. Pero el señor Decano me ha de conceder su venia y habréis de disculpar si me resisto a diluir mi gratitud emocionada en una frase trivial, en una frase de protocolo.

(El señor Decano ha tenido para mí palabras tan generosas que no sabría cómo retribuirles; el señor Decano electo, por poco no despierta en mí un sentimiento de nostalgia por no servir a sus órdenes; el profesor Figueroa casi me convence de que soy un filósofo y al vocero del Centro de Estudiantes, no tengo que recordarle cuán cerca me hallo del alumnado).

Tiene este acto un significado simbólico que se me permitirá recordar. Soy el último de la generación del 80 que se retira del magisterio; el último de aquel grupo de jóvenes que en los años del 82 y del 83 abandonaron las aulas universitarias y luego ejercieron una acción tan intensa. Conmigo se clausura un episodio de la vida intelectual del país.

Faltaría a la verdad si dijera que aquélla fué la primera generación con verdadera inquietud filosófica. El positivismo argentino tiene un abolengo más remoto, representantes más ilustres y un arraigo secular que no data de la introducción tardía de Spencer.

Pero el positivismo casero, vulgarizado y pedestre había revestido antes del 90 formas tan absurdas, que se imponía la tentativa de regenerarlo por un conocimiento más acabado de la cultura filosófica europea. En ello se empeñó la generación del 80. A su iniciativa se debió la creación de la Facultad de Filosofía y Letras, primer esbozo de un instituto de altos y desinteresados estudios.

No nació la Facultad en un medio indiferente; nació en un ambiente hostil y refractario. Se prodigaron los comentarios más sarcásticos. La nueva creación se motejaba como una institución lírica, inútil, engendrada por un concepto arcaico sugerido por prejuicios y atavismos medioevales. ¿Para qué quería Buenos Aires una Facultad de Filosofía; acaso había de formar filósofos? No les refiero ninguna historia antigua; esto ocurrió ayer, y todavía vivimos algunos testigos de aquel desborde de chabacana incompreensión.

Tocó a los hombres de la generación del 80 una tarea bien penosa. Hagámosles justicia, la realizaron con constancia, con honestidad y, lo que es más, con criterio amplio. Ellos hicieron un sitio para quien ya se había emancipado del positivismo ortodoxo, que se desviaba hacia otros rumbos y debía asumir una actitud agresiva contra la doctrina reinante. Lentamente había madurado en mi espíritu la convicción de que no bastaba una depuración intelectual del positivismo, que se imponía un cambio radical de la posición filosófica.

La parte negativa de esta campaña está realizada, no por nosotros, sino por haber seguido el ritmo contemporáneo de la cultura occidental. El positivismo ha fenecido con el siglo que le vió nacer; la polémica carece ya de objeto.

Acallado el apasionamiento de la lucha, al contemplarlo en la proyección histórica, al encuadrarlo dentro de la evolución de nuestra cultura nacional, debemos de llegar a una apreciación ecuánime que, al propio tiempo, reconozca la eficacia de su obra y la necesidad de superarla.

Desde luego, se nos impone una obra constructiva. Nuestro medio ofrece modalidades propias que se oponen a doctrinas exóticas. Sería una tentativa vana querer interrumpir la continuidad histórica del proceso ideológico.

Me inclino a creer que, en cuanto concierne a nuestro pueblo, toda concepción filosófica futura ha de contener, como un factor subordinado pero como un integrante ineludible, su dosis positiva.

Una filosofía desvinculada de la realidad, una nueva filosofía de la cátedra, juego de palabras y de divagaciones abstractas, repugna a nuestra índole nacional.

Una reminiscencia histórica nunca viene mal a esta casa. Dejemos empero el pasado, si bien no se ha de desvanecer sin incorporar de continuo un remanente ineludible a los afanes del día. Pero el día nos pertenece.

Mientras irradie su luz mantengamos la acción incesante, la lucha por nuestros ideales, desde los primeros albores hasta que se extinga el crepúsculo de la tarde.

Yo dispongo de términos de comparación que escapan a los hombres jóvenes, yo conozco, mejor dicho, yo he vivido cincuenta años de vida universitaria y puedo repetiros una vez más: ningún tiempo pasado fué superior al presente.

A pesar de nuestro pesimismo verbal, de nuestros reparos y de nuestra impaciencia, no hemos de negar que hemos ascendido, tramo a tramo. Ante esta visión de conjunto surge la confianza en los destinos de nuestra cultura y pierden su importancia las incidencias minúsculas que la pasión magnífica y el interés explota: los desplantes de unos y el empaque de otros. Al fin, ninguna conquista es honrosa si no es el premio del propio esfuerzo.

A esta Facultad me he incorporado antes que ella naciera, cuando sólo era una pobre sección de la Facultad de Derecho. La he acompañado luego en su vida autónoma; la he visto superar su estrecha finalidad pedagógica y por fin, la contemplo en la plenitud de su desarrollo, cuajada de promesas y consciente de su misión. Y lo que a mí particularmente me complace, es la intensificación creciente de los estudios filosóficos. Bien sé, sabemos todos, cuánto en este sentido debemos a la acción prudente e infatigable que el Decano doctor Levene ha consagrado a cada uno y a todos los múltiples intereses espirituales que abriga esta casa.

Tenemos la seguridad de que también el próximo decanato ha de continuar esta acertada dirección.

En cuanto a la juventud, refirmo mi fe en ella; su impulso espontáneo ha de estar al servicio de una más alta cultura universitaria.

Por último, envío mis plácemes a los hombres nuevos que han venido a sustituirme. En buenas manos queda el decoro de la filosofía. Me dirijo a todos, pero muy especialmente a quien me reemplaza en esta casa.

Al cederle mi cátedra me valgo de las palabras hidalgas del viejo Cid al entregar la tizona: «Tomadla vos, don Diego, que mejora de señor.»

Gracias. Muchas gracias.

1930.

ESQUEMA PARA UN DISCURSO

(NOTAS INÉDITAS)

1. La enseñanza superior tiene por objeto:
 - a) La enseñanza de las profesiones liberales;
 - b) La expedición de los títulos que habilitan para ejercerlas;
 - c) La difusión de la cultura superior.
2. La primera y segunda función, ambas de carácter exclusivamente utilitarias, la desempeñan las distintas facultades.
3. De la cultura superior no se ocupa nadie. Las Facultades de Filosofía y Letras o de Humanidades se han convertido en escuelas normales. La obtención de un título habilitante para el profesor se ha vuelto su única finalidad. La investigación desinteresada en las ciencias apenas si tiene uno que otro muy modesto refugio.
4. La Universidad como tal no tiene función alguna. Es una oficina administrativa, ostentosa y pretenciosa, completamente superflua. Ni las facultades necesitan de esa tutela, ni ese conglomerado de escuelas heterogéneas es una entidad orgánica y unificada. Representa un verdadero despilfarro de los fondos destinados a la enseñanza.
5. Debe darse a las Facultades su autonomía completa, desvincularse entre sí y dejar que cada uno desempeñe en la mejor forma su cometido especial.
6. La Universidad actual debe suprimirse.
7. Debe sustituirse por institutos de Altos Estudios. Cultivarse la filosofía, la filología y la historia con sus disciplinas auxiliares, las matemáticas puras y la investigación pura en las ciencias físicas. Serán institutos abiertos, no tomarán exámenes ni expedirán diplomas.
8. Por respeto a la tradición histórica y de cierto sentimentalismo, estos institutos de Altos Estudios conservarán el nombre de Universidad, pero serán algo completamente distinto de la Universidad actual.
9. Los diversos proyectos, oficiales y no oficiales, sobre el régimen universitario no son sino reglamentaciones casuísticas que no observan ningún propósito fundamental.
10. Quieren más bien conservar la Ley Avellaneda, que por lo

menos es bastante amplia para admitir sin mayor violencia, las pequeñas reformas parciales.

11. Esta reforma por ahora no es viable. Se oponen los intereses creados, el verbalismo vacuo que exalta la misión de una Universidad simulada, la rutina misoneísta y sobre todo la incomprensión que califica esta iniciativa como una agresión a la cultura nacional.

12. Crucemos los brazos y esperemos. Entretanto que los muertos entierren a los muertos.

1936.



VII

EPISTOLAS Y DIVULGACIONES

Comprende esta última parte de las obras de Alejandro Korn algunas muestras de su docencia en las instituciones de cultura popular, de su estímulo hacia los estudiosos autodidactos y de su inclinación al humorismo. A un neófito, se publicó en el diario «El Argentino» de La Plata en 1926, pero fué escrita seis años antes como respuesta a una carta de un joven. Filosofía quichua fué escrito en 1922 para la revista «Vida Nuestra», cuyo director, don León Kibrik, encomendó al pintor Aarón BÍlis un retrato de Alejandro Korn para ilustrar este artículo. Epístola al Cocobacilo, apareció en 1924 en la revista médica humorística «El cocobacilo» que dirigía en Buenos Aires el doctor Jacobo Zimmermann. La versión de la conferencia Sobre la teoría de los valores, dictada en el Centro Alborada de La Plata se publicó en «Revista Socialista», número 79, diciembre de 1934, Buenos Aires.

A UN NEOFITO

Mi joven amigo: En mi poder, hace ya días, su estimada, le pido ante todo disculpa por la demora de la contestación. En el cuestionario adjunto incluye usted con aparente ingenuidad los problemas más arduos de la filosofía y de la metafísica. Nada menos. Y con aire de esperar respuestas breves y concluyentes. Yo no soy ningún oráculo, ni los problemas filosóficos se resuelven con tan simple elegancia.

¿Existe la evolución? Se verifica a nuestra vista una transformación continua de estados pasajeros, a la cual ni se substraen nada, ni nosotros mismos. Si este proceso no se verifica de una manera casual o arbitraria, si está sujeto a leyes, normas o reglas, tenemos el concepto de la evolución. ¿Con qué amplitud desea usted encarar este concepto?

Podemos distinguir una evolución cósmica, geológica y biológica. En estos casos se trata de una serie de fenómenos de carácter objetivo; distintas disciplinas científicas se encargan de observar, clasificar y coordinar los hechos y de inducir las leyes generales. Estas leyes cuando se llega a conocerlas, se expresan en ecuaciones matemáticas.

Se realiza una evolución en la cultura humana con todos los derivados axiológicos. No el objeto, sino el sujeto de esta evolución es el hombre. En este caso la historia y la psicología son las fuentes de nuestra apreciación siempre precaria, reacia a la formulación algebraica.

Pero posiblemente usted no quiere referirse a estos diversos planos de la evolución; usted desearía abarcarla en su totalidad. Si fuera así, también es necesario deslindar antes una cuestión previa. ¿Su concepto de la evolución se refiere al mundo empírico, condicionado por las nociones de espacio y tiempo? ¿O pretende aplicarse a algo incondicionado, ni siquiera subordinado al nexo temporal, es decir, a lo absoluto?

Si usted con modestia y prudencia plantea su problema en los límites del mundo tempo-espacial, podrá hallar una solución relativa y provisoria en el estado actual de las ciencias físicas e históricas, no sin tropezar con interpretaciones muy contradictorias. Conviene, sin embargo, conformarse, pues basta una breve reflexión para comprender cuán inseparables son las ideas de tiempo y de evolución. Una evolución atemporal, en realidad, es un contrasentido. Toda evolución ha de ser evolución de algo y la evolución en sí no existe en los dominios de la experiencia.

No obstante, un afán inextinguible nos impele a requerir la solución absoluta. Ha de ser por fuerza meta-empírica. Se la busca hace rato. Al principio metafísico de la evolución lo podemos imaginar es-

tático o dinámico, como inmutabilidad eterna o como eterno devenir. Sobre este punto iniciaron la polémica Parménides y Heráclito. Desde entonces han transcurrido dos mil quinientos años, la controversia sigue en pie. No es probable que tan luego en este instante, entre usted y yo, hayamos de liquidar el rancio problema.

Por otra parte podemos referir la evolución al concepto más adecuado a nuestro juicio —materia, energía, espíritu— podemos decorarlo con algún atributo —trascendente, inmanente, racional, inconsciente—; nunca pasaremos de verbalismos ociosos, de imágenes antropomorfas. Pregunta usted, v. gr., por la finalidad de la evolución. Descarto la hipótesis de que tenga por fin proporcionar una ocupación honesta y retribuida a los profesores de filosofía. Un comienzo y un fin puede observarse en todo proceso empírico. Aplicar estos términos a lo absoluto es hacer un juego de palabras. Cualquiera fuera la hipótesis que imaginemos, ningún esfuerzo lógico demostrará la realidad.

El concepto de la evolución ha sido en los últimos cien años el tema más saliente de la especulación filosófica. Si bien pensadores de la talla de Augusto Comte y de Schopenhauer la han negado, la concepción dinámica del universo prevalece. Tres grandes sistemas han intentado concretarla.

Según Hegel el devenir es la autoevolución de la idea sujeta al proceso dialéctico. La idea se pone, se opone y se compone en los tres tramos de la tesis, de la antítesis y de la síntesis para surgir y retornar a sí misma en un ciclo metafísico. Según Spencer la evolución es, en los límites de lo cognoscible, un proceso físico, con períodos progresivos y regresivos, determinado por una ley universal e ineludible. Importa la mecanización del universo. Por fin, según Bergson, al impulso libre de un aliento creador, en todo momento fenece y renace un mundo.

Usted elegirá. Acaso a su juicio los filósofos se permiten discrepar en demasía. No sólo los filósofos; nosotros, los simples mortales también, cuando en lugar de comprobar un hecho lo apreciamos para estimar su valor.

En presencia de estos problemas metafísicos, hay un medio de escapar por la tangente. Consiste en averiguar si nuestra capacidad cognoscitiva está habilitada para resolverlos. Si se llegara a una conclusión negativa se ahorra toda tentativa inútil. Si a pesar de este examen crítico se afirma la posibilidad del conocimiento metafísico, arrójese al océano.

La actitud filosófica no estriba en tener una respuesta para todas las preguntas, ni una parada para todas las dudas. Es más bien un dominio de las posiciones problemáticas, con conciencia de sus mutuos enlaces, de sus antinomias y de su racionalidad. Por esta vía lógica, o quizás por otra alógica, si no sobreviene el escepticismo, pueden forjarse convicciones íntimas, suficientemente arraigadas para calmar las inquietudes teóricas o para fijar la actitud pragmática. A esto le lla-

man los alemanes una «Weltanschauung». Siempre personal, integrada por múltiples factores, valdrá para quien la profesa. Pero no adquiere valor dogmático. Una cosmovisión universal no es un traje confeccionado para todos; es una propiedad particular de su dueño.

Este resultado final, sin duda, le parecerá a usted muy deficiente. Concédame el derecho de observar que la culpa no es mía. Yo sólo soy culpable de las posibles deficiencias de esta exposición. La claridad es una condición difícil de realizar en filosofía. Si algún pasaje usted lo juzga oscuro, me será grato aclararlo a su pedido en la medida de mis fuerzas. Entre tanto terminaré por ahora con una cita de Goethe, tan expresiva como oportuna:

*Wir wollen uns des Wort nicht schoenen,
wir tasten ewig an Problemen (1).*

1920.

(1) No queremos cuidarnos de las palabras, eternamente intentamos problemas.

FILOSOFIA QUICHUA

No soy quichuísta, ni aspiro a serlo. Me apresuro a adelantar esta ingenua confesión, temeroso de provocar la ira de los iniciados. El premio de los americanistas es, como el de los poetas, una grey irascible. Si escasas consideraciones se guardan mutuamente, ninguna alcanza al intruso, bastante audaz para penetrar en el vedado dominio. Hasta nuestro Vicente Fidel López dechado, como es sabido, de afable mansedumbre, la pierde cuando alterna con sus cofrades incásicos. Tschudi habla mal de Markham y Middendorf de ambos. El seráfico padre Mossi anatematiza a cuantos le tocan la quichua, según él, simple dialecto del hebreo.

La filología, sin duda, pervierte el carácter. Lo podemos observar aún en los humanistas clásicos, tan inhumanos entre sí, pero el estudio de los idiomas indígenas pone en la controversia impulsos primitivos.

En la gramática del quichua quiteño del P. Grimm descubro el siguiente paradigma: askca apucuna cashpaca quiquinpura macanacun: Cuando son muchos los jefes, entre ellos macanean. El abnegado misionero no entiende hacer una metáfora y merece demasiado respeto para atribuirle una intención mordaz. Emplearé sin embargo, la frase, si alguna vez se me ocurre hacer un libro, no sobre el quichua (D. n. g.), sino sobre los quichuístas.

Retorno de una breve excursión al quichua, y como si hubiera contemplado un paisaje desde la ventanilla del tren, refiero mis impresiones. Sin ocultar los riesgos, quisiera inducir a otros a explorarlo con más solaz.

Por de pronto, me he convencido de cuán urgente es introducir el estudio del quichua en nuestros programas oficiales. Quienes se oponen a la enseñanza del griego y del latín, por ser tan vetustas jergas, de todo punto inútiles, me acompañarán en esta reforma inspirada en el más puro utilitarismo.

Sébase que los argentinos empleamos con preferencia voces quichuas. Desde luego usamos y abusamos de la macana, como pudieran hacerlo las belicosas huestes del gran Huaina Capac. Trabajemos en una *chacra* o en un *tambo*, nos alimentamos con *zapallos*, *choclos* o *chinchulines*, tomemos mate en un *poro*, hablemos del tiempo de *ñaupa* — siempre somos quichuisantes. Lástima que quienes se distraen en tan proficuas ocupaciones, les importe de etimologías casi tan poco como a la Real Academia de la Lengua. También la docta corporación ignora el runa shimi. En cambio les suele acaecer a los eruditos, tomar por vocablo indígena a alguno de los más castizos, introducido directamente de Extremadura por el propio Pizarro.

Llevóme a estas investigaciones el deseo filosófico de comprobar la existencia y la expresión de conceptos abstractos, en un idioma de estructura gramatical tan distinta, vehículo de una civilización autóctona, carente aún de signos gráficos.

Es un problema interesante determinar si los moldes habituales del lenguaje cohiben la enunciación del pensamiento y cómo las conclusiones especulativas de una cultura filosófica superior salvan las trabas de una terminología preformada. Cuán difícil es, por ejemplo, representar una actividad sin agente, cuando por imperio del idioma cada verbo ha de referirse a un sustantivo, sobre todo cuando el hombre es, como en nuestros idiomas, el elemento dominante. Una concepción dinámica exigiría más bien el predominio del verbo para emanciparnos de las imágenes espaciales y estáticas.

Si consideramos a las preposiciones, los prefijos y subfijos como los elementos más abstractos del idioma, la riqueza de estas partículas en el quichua sorprende. Incorporados por el mecanismo aglutinante a las voces radicales, modifican de múltiple manera su significado en ocasiones con matices delicados y sutiles. La naturaleza misma de las radicales, fluctuante entre el nombre y el verbo, dota a la expresión de una plasticidad singular. Si bien los sustantivos abstractos no son numerosos, no carece la lengua de capacidad para crearlos. Recordemos que nuestros propios términos abstractos son voces griegas o latinas en una acepción figurada: Dios es día, espíritu es aliento, etcétera. Semejante evolución la hallamos iniciada en el quichua.

Shungu es corazón, pero asimismo valor, voluntad, conciencia. No debemos extrañarlo, pues en castellano pudo decir el autor de la *Epístola moral* «que el corazón entero y generoso, al caso adverso inclinará la frente, antes que la rodilla al poderoso», sin temor a un reparo pedante.

La especificación suele ser deficiente. Yuyava significa pensar, entender, recordar, sospechar, imaginar: es decir, una serie de operaciones psíquicas se halla aún englobada en una sola expresión como, v. gr., en el logos griego, tan expresivo y tan ambiguo. Nosotros mismos, en el trato familiar, empleamos palabras como idea, concepto, etcétera, en sentido muy diverso.

Un curioso caso de falta de diferenciación lo ofrece el vocablo Pacha; designa a la vez el tiempo, el espacio, el cielo y el mundo. Se colige que primitivamente designaba, sin precisión, todo cuanto es sin límites, lo infinito. Su significado, empero se concreta por un afijo, Jahuapacha: el Cielo, Caipacha; la tierra, Pachacamac; el creador del universo.

Posee el quichua, por otra parte, un procedimiento directo y de aplicación indefinida para la formación de conceptos abstractos. Es de especial interés, pues nos permite sorprender al pensamiento humano en su primitiva ingenuidad. Consiste en agregar el verbo ser —cai— a un vocablo. Sumac: bello, Sumaccai: belleza. Es decir, se abstrae

un atributo y se le dota de existencia, de ser. No ha hecho ni hace otra cosa la especulación metafísica al crear «entes de razón», pero aquí el mecanismo empleado está a la vista. Para las funciones de mera cópula gramatical, el quichua no emplea el verbo ser, pues dispone de otros medios. Es ésta una distinción envidiable.

De suerte que si un amauta filósofo hubiera querido expresar la resultante de sus meditaciones no le habría fallado el idioma y en efecto los misioneros la emplearon luego con éxito en la prédica y la enseñanza de la doctrina. También el pensamiento de la revolución de Mayo se transmitió a los pueblos del Alto Perú por bandos redactados en el idioma vernáculo.

Existe también, a más de la poesía popular, una no escasa producción con pretensiones literarias, pero a mi objeto sólo importan los pocos documentos auténticos, anteriores a la conquista.

La sistematización de la fe religiosa, fuera de duda, había salvado sus formas primitivas, y sobre la base de un antiguo culto solar tendía a refundir los mitos antropomorfos en un monoteísmo abstracto. Ya el disco del sol no era sino un símbolo visible de la divinidad trascendente. Concebida en hipostasis varias, como un principio cósmico, como el alma viviente de la naturaleza, iniciábase la evolución que debía constituir la luego en el supremo ideal ético. En el vulgo, es cierto, persistían las añejas supersticiones, resabios de tiempos más remotos, mientras en las clases superiores se depuraba el concepto religioso, y así se explican fácilmente los informes contradictorios.

El inca Garcilaso nos ha conservado un delicioso cantar dedicado a celebrar la lluvia fecundadora. Está imbuído de un sentimiento pan-teísta, de un misticismo erótico, no exento de malicia. Su analogía con muchos himnos védicos, en los cuales se personifican los agentes atmosféricos y se presta vida a los fenómenos naturales, es notable y no desdice al lado de ellos.

Pero el documento más interesante que conozco es el himno que por primera vez publicó Jiménez de la Espada. Lafone Quevedo lo reprodujo corregido y traducido al romance por el Padre Mossi. En esta composición se refleja una fervorosa emoción religiosa unida a una alta concepción de la divinidad. La anima el intenso anhelo de la comunión mística con el principio eterno, inaccesible a la razón humana, como un misterio cuya oculta esencia trasciende los límites del conocimiento, inexcrutable e inefable. Torturado por angustiosas dudas, en ansiosas interrogaciones, apostrofa el autor al Gran Desconocido.

Pido perdón a los manes del venerable fraile si me permito alterar levemente su traslado literal para darle una forma más literaria sin alterar su sentido:

«Oh, Viracocha, señor del universo, varón o hembra, — tú que engendras y concibes, — con ansias te conjuro. — ¿Dónde te ocultas? — ¿Acaso no soy tu hijo? — Desde las alturas, desde los abismos, —

desde el esplendor de tu trono. — Oyeme. — En la inmensidad excelsa donde moras, — en las profundidades del mar donde resides. — Hacedor del mundo, — Creador del hombre, — Señor supremo, — por verte a ti mis ojos desfallecen. — Si te conociera, te contemplara, te entendiera, — tú también me verías, me ampararías. — El sol, la luna, — el día, la noche, — el océano, el universo, — obedientes a la meta se encaminan. — Cualquiera que sea: al término llegan — que tu cetro les señala. — Oyeme, escúchame, — que desfallezco, que muero.»

Por su tono dubitativo, este desahogo de un alma atribulada por hondos problemas sólo puede compararse al himno de la creación del *Rig Veda* que en una versión mía, publicó ha poco «Vida Nuestra». El canto védico es más reflexivo, de consiguiente más filosófico, pero expresa el mismo estado de ánimo, la misma suspensión del juicio, el mismo temor de una afirmación concreta.

En los salmos de la Biblia no hay ninguno semejante en su conjunto al del viejo quichua. Con frecuencia, por cierto, en algún versículo estalla el grito de la angustia: Porque estás lejos de mí y te escondes en el tiempo de la tribulación, Mi alma tiene sed de Dios, el Dios vivo, cuándo vendré y pereceré ante Dios. Cansado estoy de llamar, mi garganta se ha enronquecido, han desfallecido mis ojos esperando a mi Dios. No escondas tu rostro de tu siervo, porque estoy angustiado, óyeme ¡oh Dios de mi alabanza! no calles.

Se trata, sin embargo, de un recurso poético. La duda no persiste ni es el tema fundamental de ningún salmo. De inmediato sigue la afirmación jubilosa de la fe incommovible, pues al fin: Dios es conocido en Judá, en Israel es grande su nombre. La actitud filosófica asoma en otras partes del canon bíblico, en el poema de Job y en el Kohelet.

En el himno quichua no se revela tanto un estado de ánimo personal, cuanto el colectivo de los amautas. No solamente existen otros fragmentos poéticos de contenido análogo; en varios pasajes de los *Comentarios reales*, cuando se menciona a Pachacamac, se le llama el Dios Desconocido.

Garcilaso polemiza con Pedro de Cieza porque éste a Pachacamac lo califica de demonio e interpreta su nombre como hacedor del universo, «pues por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy inca.» A su entender, el nombre significa «lo que el alma con el cuerpo, que es darle ser, vida, alimento y sustento.»

No se percata el Inca cómo aquí asoma una reminiscencia casi panteísta de la vieja deidad cósmica. Dejo la temprana controversia etimológica a más entendidos, pero me inclino a darle la razón al hijo de la Palla Doña Ysabel. Aun en nuestras provincias subsiste la superstición de la Pachamama, el principio femenino de la naturaleza, que supone la existencia de otro viril, cuyo nombre era Pachayoyanchi, literalmente «nuestro padre del universo». El dualismo primitivo — simbolizado por el sol y la luna— fué superado en la idea de una di-

vinidad suprema, varón o hembra como dice el himno. Pachacamac no sería pues tanto el hacedor del mundo, sino el que engendra el proceso cósmico. No olvidemos ni la tonalidad erótica del misticismo incásico ni que el concepto de Pacha involucra la noción del tiempo.

El buen Garcilaso lo identifica sin reparo alguno con el verdadero Dios, nuestro Señor, que los indios rastrearon por la lumbre natural. El siguiente pasaje transmite sin duda una tradición auténtica:

«Tuvieron al Pachacamac en mayor veneración interior que al sol que, como he dicho, no osaban tomar su nombre en la boca, y al Sol le nombran a cada paso. Preguntado quién era el Pachacamac, decían que era el que daba la vida al universo y le sustentaba, pero que no lo conocían, porque no le habían visto y que por esto no le hacían templos ni le ofrecían sacrificios, mas que le adoraban en su corazón (esto es, mentalmente) y le tenían por Dios no conocido.»

Aunque los araucanos nunca fueron sometidos, su culto solar denota la influencia incásica. Los nombres del sol y de la luna son quichuas. En *Los Gauchescos*, Ricardo Rojas transcribe una oración en lengua mapuche en la que el sentimiento religioso aún se manifiesta en toda su ingenuidad, no contaminado por la duda y la reflexión. Me he permitido hacer una paráfrasis que, sin afectar el fondo, modifica, quizá demasiado la versión tosca que agrega Rojas, obra de algún lenguaraz. Con estos afeites no creo haberla mejorado y aun me asaltan escrúpulos por haberla despojado de su sabor agreste. Deseo tan sólo llamar la atención sobre su belleza. El espíritu de los antiguos vedas anima también este himno sencillo y hermoso:

«Ante ti, oh padre, hoy nos arrodillamos. Pedímoste que nos perdones, que nuestros hijos vivan, que sean hombres. Lluvia te pedimos, que la siembra germine y el ganado abunde. Llueva has de decir, tú, varón excelso de cabellera de oro y tú, mujer excelsa; a ambos númenes imploramos. Ayudadnos en toda empresa, amparadnos del mal. Alzamos nuestros ojos, dos veces nos arrodillamos. Que no enfermen los hijos. Has de decir, oh disco fulgurante. En medio del cielo estás. Todo lo creaste. Por ti estamos de pie.»

He tratado tal vez con excesiva ligereza un tema atrayente que reclama mayor detenimiento. Conviene, empero, recordar de vez en cuando el interés de estos antecedentes que son, al fin, un integrante atávico de la evolución nacional. Fué Vicente Fidel López quien entre nosotros con mayor empeño, quizá con exageración, apreció la influencia de la cultura incásica. En su historia de la literatura argentina Rojas ha vuelto a señalar la tradición americana, como una fuerza viva y creadora en el desarrollo del sentimiento argentino y de su expresión estética. Estudios de esta índole realizan una obra nacionalista y contribuyen a despertar en nuestro pueblo la conciencia de su personalidad propia.

El Eneide.

Niqueste N. 129.

Del ser y del no-ser no habia costros
faltaba sitio al firmamento mismo.

Donde pues el enfambre de los oistros,
Se pueren en oifilos abismos

La vita no alteraba en la muerte,

no tenaban la noche con el dia,

La profusa letargo, casi inerte

Indiviso aquel unico yacio.

E incesante flotaba aun el mundo

En la decaer crepusculo del caos

Acanto al impulso de fierro fuerza

Surgio por fin en nebuloso vobos.

El arno en el cosmo anhelante

Armura de la luz del pensamiento

~~Perseida~~. Y descubri en el ser palpante

Del propio ser la clave del por tanto

Cuanto existe conetido a su mérito
 Luego: el poder con cautela man
 fuerzan lolla y gimenas de vista,
 Y columbra en las cosas el arcano
 Jamás empes la atrevida menti
 El límite trasfues de lo ignoto.
 Ni lo dioses conocen ni la plebe
 El enigma del finis remoto
 Aquel * cuyo nojio cuerpo,
 Brotó radiante la primer aurora
 Fue el todo rige omni vident y fuer,
 El si lo sabe — * volver * ignora

Páginas manuscritas de Alejandro Korn, con su traducción en verso de un
 fragmento del Rig-Veda, que utilizaba en las clases de Historia de la Filosofía.
 (Reproducción de igual tamaño que el original).

EPISTOLA AL COCOBACILO

Mi estimado amigo: No puede usted con su genio bromista y cocobacilar. En efecto, como dijo el otro: *Anch'io so pittore*. Usted me recuerda que también yo hube de haber sido médico. Ni que fuera coetáneo mío. ¿Cómo diablos lo ha sabido?

Porque yo no lo recuerdo a usted entre los compañeros que en el matadero, al costado de San Telmo, nos agrupábamos en torno de una mesa de mármol, presidida por la grave personalidad del doctor González Catán y ocupada por una víctima de la ciencia que nos proponíamos estudiar.

Los días de lluvia, el techo del *soi disant* anfiteatro, se convertía en una criba y sin duda allí nació la higiénica invención de los baños de regadera, destinados a reemplazar los de tinaja, únicos conocidos y eso en las mejores casas de la capital.

Por suerte entre los alumnos los había muy distinguidos. Nunca faltaba alguno que todavía no había empuñado el paraguas y ahora lo desplegaba orondo y protector sobre la calva del maestro. Así aprendimos anatomía por un método algo distinto del que pretende implantar el espíritu innovador y un tanto demagogo del doctor Avelino Gutiérrez. Es de sentir, no haya usted concurrido a aquellas clases, pues la «Lección de Anatomía» que habría escrito, hubiera sido muy superior a la que pintó un tal Rembrandt.

Usted ha evocado en mí el recuerdo de gentes y de cosas ya lejanas. Pero precisamente estas reminiscencias remotas, mi memoria las retiene vivas, cosa que no suele ocurrir con impresiones más recientes. La bondad de usted le ha de impedir atribuir este extraño fenómeno psicológico a algún achaque del tiempo. En realidad la explicación es otra. La ciencia que nos transmitieron, no molestaba por su volumen y ha sido fácil conservarla, con la imagen de sus dignos maestros. Y digo dignos, sin ironía y con arcaica añoranza; el alacraneo lo reservo para los colegas.

¿Cómo olvidar aquella alma ingenua y afable, que nos enseñó a explorar los «Países bajos» y con unas grandes tijeras de sastre, realizaba hazañas dignas de un rabino? Enseñaba no sé qué materia, por no sé qué texto, pero página por página nos la hacía repetir.

¿Y qué me dice usted de don Cleto? Era la misma mansedumbre en dos pies, salvo en su casa y fuera de ella. Era un ariete civilizado. Enseñaba ojos, y al enfermo, fuera de Pontevedra o de Cosenza, lo sentaba en un banquillo y empezaba por informarle de lo que había de entender por arriba o abajo, derecha o izquierda. Luego le decía: «¡Mire hacia arriba!» El reo, quiero decir, el paciente, revolvía en blanco los ojos a todos los rumbos, sin acertar con el gesto.

He aquí para don Cleto, la oportunidad de atinadas insinuaciones y reflexiones, sobre la limitación de las entendederas humanas. Alguna vez el caso le proporcionaba motivo para enunciar avanzados conceptos biológicos, sobre el parentesco del hombre con antepasados irracionales. Por un acaso misterioso en esos momentos siempre aparecía la silueta circumspecta de Pedro Lagleyze y su intervención con suavidad enderezaba el episodio a un desenlace feliz.

En fin, aquello era muy atrayente. Pero para poder dedicarle toda nuestra abnegada consagración convenía no descuidar exigencias también apremiantes. Al efecto ingresé a la Administración de Vacuna humana, dirigida por el más celoso de los funcionarios públicos. Allí inicié mi carrera burocrática con un sueldo de veinte pesos mensuales. No suponga que he sido portero: fuí practicante vacunador.

Inolvidable doctor Meza. Su cabello, con brillo metálico, reflejaba todos los matices del arco iris y su alma irisaba en todos los fulgores del sentimiento poético. Cuando me trasmitía una orden escrita, solía terminar: «Lo saluda con firmeza, su amigo Justo Meza.» Había olvidado la prosa. Todos los años elevaba a la superioridad una extensa memoria, toda ella versificada. Quizá ahí esté el verdadero origen de los premios municipales. Por mi parte, ante este ejemplo, aunque en edad temprana, renuncié por siempre a escribir versos.

Vacunábamos de brazo a brazo, llevábamos tubos capilares con la linfa y disertábamos sobre puericultura con las nodrizas de la «Cuna».

A poco andar vine a parar por tres años a la Penitenciaría; se sobreentiende que también de practicante.

Allí me hice de relaciones si no muy selectas, por lo menos interesantes y pronto me di cuenta de los secretos del oficio. Apenas entraba al consultorio un presunto enfermo, ya sabía la dosis de bicarbonato de sodio que había de propinarle, en una porción con jarabe de genciana para no dulcificar la existencia de estos criminales mañeros. No podía, empero, prescindir del interrogatorio de ritual, y al fin incurría en alguna pregunta impertinente. En el siguiente diálogo hay que poner por una parte la petulancia juvenil del caso, y por otra, la sorna criolla del compadre.

—¿Y por qué estás preso?

—Por sospechas.

—¿Sospechas de qué?

—De tentativa.

—Pero demonio, ¿tentativa de qué?

—De ebriedad.

Bien, la lección fué merecida y todavía la agradezco. Aquel lunfardo me enseñó a tratar con respeto a los humildes.

Los años transcurrieron; faltaba el examen general en tres términos y, con las peripecias necesarias para amenizar la vida, había

llegado hasta el último. Fué un examen sensacional; hice una admirable aplicación de forceps, sobre un feto de trapo y con pelvis de cartón. Desgraciadamente se me ocurrió balbucear algo sobre antisépsia. Aquí fué Troya. «¿Cómo —me dijo con solemne serenidad uno de los miembros de la mesa—, usted se atrevería a interrumpir el proceso que la naturaleza ha establecido con sabia previsión y que debe merecerle el más religioso respeto?»

Se decía de este profesor, que invitado por Pirovano a asomarse a un microscopio, a fin de que viera «culebrear» los microbios, retrocedió espantado. «Vaya que fuera cierto», exclamó. Como no creía en semejantes patrañas, habría tenido que rectificar toda su *Weltanschauung*, y ya no estaba el horno para bollos.

Me imaginé haber salvado todos los tropiezos. Todavía me espantaba, sin embargo lo inesperado, nada menos que en el examen de tesis, tan inofensivo como espectacular. La única dificultad que ofrecía este examen era la necesidad de proveerse de un frac, si bien no era preciso probar su adquisición legítima; la mera posesión bastaba.

Pero conmigo se ensañaron. Mi tesis debió ser rechazada, so pretexto de atentar contra los más sagrados principios del orden social. Para desaprobalo abundaban razones más serias, que no se tomaban en cuenta porque eran vicios generalizados. Se podía escribir en la forma más ramplona las cosas más triviales, solamente los principios eran intangibles.

Gracias a la intervención de mi bondadoso padrino, el doctor Blancas, tuve mejor suerte que un amigo, a quien en la Facultad de Derecho descalificaron efectivamente la tesis por estos escrúpulos académicos. El joven Sánchez Viamonte se dejó decir que el matrimonio era un contrato; imagínese, ¡había confundido contrato con sacramento! Cosas peores se han dicho después y el orden social, que digamos, no se ha alterado mucho y continúa casi tan perfecto como en aquel entonces. Pero en aquella época añeja, no se toleraba ningún desliz y se ahogaba en germen toda idea subversiva. ¡Felices tiempos!

Por otra parte, el repudio de la tesis era injusto, pues yo había escrito ya otras dos, que pasaron sin observación alguna. Esta formalidad final siempre fué molesta para los estudiantes de Medicina, que carecían en general del hábito de la exposición escrita y a menudo, para la confección de las historias clínicas, de la suficiente imaginación creadora. Hoy por la alta cultura literaria y estética de los estudiantes actuales y sobre todo por la supresión del examen de tesis, estos inconvenientes han desaparecido.

Nosotros nos ayudábamos mutuamente con un intenso espíritu de solidaridad y mi concurso solía reclamarse con estas palabras, no por llanas menos expresivas: «Ché, Inglés, prestá pues una manito, vos que sabés macanear.» Recuerdo este antecedente, para hacerle notar con cuánto acierto ha solicitado usted mi colaboración.

De mi paso por el pintoresco pueblo de Chinchigasta, donde el destino me llevó a ejercer la medicina rural, con una competencia enciclopédica, le hablaré en otra ocasión. Puedo asegurarle que, si bien distraído con frecuencia por preocupaciones de otra índole, alcancé realmente a observar algunos enfermos, a puro ojo clínico. Temeroso de hacer algún daño, persistí siempre en el empleo de mi panacea, el bicarbonato de sodio, pero ya entonces con jarabe de violetas silvestres, como nos lo había enseñado el doctor Porcel de Peralta.

Llegó entretanto a ser gobernador de la provincia un condiscípulo mío. El poder se presta al abuso, según dijo Talleyrand. El gobernador me mandó a un manicomio y apenas disfrazó su insidia, dándome el título de director.

El estercolero de Job, debió ser una delicia comparado con la tapera donde se me confinaba. Era una segunda edición de la famosa pocilga secular que se llamó Hospital General de Hombres. Esta otra se llamaba Hospital General de la Provincia, y mi primera medida fué cambiarle el nombre. Bauticé aquel adefesio de Bastilla y con fervor de jacobina tramé la venganza.

Hasta el primer 14 de Julio me contuve. Ese día a un músico que por casualidad había caído allí, le mandé tocar la Marsellesa sobre una cacerola, y al frente de los locos llevé un asalto a la Bastilla y logramos derrumbarla. De paso, y sin sospecharlo, inventé el manicomio abierto. Después supe que eso se llamaba Open-door.

Mi ministro no supo apreciar la belleza del gesto. Sin embargo, y con ser ministro, se abstuvo de mandar reedificar la tapera. En cuanto a mí no se atrevían a sacarme del manicomio. ¿Qué se había de atrever?

De ahí datan mis tratos con los locos, como usted ha tenido ocasión de informarse. Recluído en ese ambiente no es de extrañar que me obsesionara una ocurrencia paradójica. Con motivo de un informe, me pareció conveniente leer también algún libro sobre enfermedades mentales, para darle realce con algunas citas o una pequeña transcripción. En una de las grandes librerías de la calle Libertad, hice un acopio de mamotretos y entre ellos cayó uno titulado *Crítica de la razón pura*, por un autor casi desconocido. Supuse que fuera un tratado sobre la manía razonadora. Así era, en efecto, sólo que, en lugar de un tratamiento para su curación, enseñaba la manera de adquirirla. Aquello ya no fué tropiezo, sino tropezón.

No abrigo, amigo mío, un concepto exagerado de su discreción, pero asimismo usted ha de convenir que semejante odisea médica, no puede publicarse en un periódico serio como el suyo. No tengo tampoco mayor interés en trabar una relación íntima con su coco u otro bacilo. Discúlpeme, pues, por esta vez.

SOBRE LA TEORIA DE LOS VALORES

El Centro Alborada me ha invitado a dar una conferencia en su local y esta invitación para mí es una alta distinción que agradezco profundamente.

No soy, precisamente, un hombre de conferencias, y habríame excusado en cualquier otra circunstancia, menos en ésta, porque considero una obligación moral contribuir con mi modesto aporte, a la obra eficaz que está realizando esta institución.

No soy, tampoco, un hombre de oratoria, no esperen por eso de mí un discurso; vengo sí a conversar con ustedes, y en el transcurso de esta conversación, si alguien me quiere interrumpir, estoy muy dispuesto a escucharlo.

Hubiera podido elegir otro tema, quizás más interesante que el que voy a desarrollar. Hace veinte años que desempeño una cátedra de Filosofía y tengo que ocuparme de cosas abstractas, y cuando debo venir a la realidad me es un poco difícil.

Me hubiera sido también difícil elegir un tema de más actualidad que hubiera podido rozar intereses políticos, porque, siendo la primera vez que estoy entre ustedes, no conozco el ambiente y podría exponerme a chocar contra opiniones que prevalezcan en este Centro. Podríamos diverger en nuestras opiniones, porque sabemos que cuantas más personas se reúnan, más en desacuerdo estarán porque cada uno de nosotros cree poseer la verdad.

La razón de estas divergencias entre los hombres es lo que va a constituir el tema de esta conversación. En el pizarrón dice: «Teoría de los valores» y ustedes posiblemente han creído que voy a hablar de cuestiones económicas, de los valores económicos. No; la gente de mi oficio, de mi gremio, empleamos la palabra valor en otro sentido y, para aclararles a ustedes voy a valerme inmediatamente de un ejemplo, que es la manera más clara de poder transmitir una idea.

Estamos varias personas en presencia de un cuadro. El cuadro es un hecho material, es una tela, tiene un marco, tiene dimensiones; todos estamos de acuerdo en ello, pero uno dice «esto es una obra maestra»; el otro «esto es un escracho». De la manera cómo estimamos el hecho, este resulta distinto según los presentes. A eso le llamamos *valor*. Tratándose de una obra de arte, es el valor estético el que discutimos. Sobre el hecho no podemos pelear, porque podemos medir los centímetros, enumerar los colores, ver la tela, todo eso está fuera de discusión, pero si vamos a apreciarlo, a poner valor, a eso es lo que le llamamos *valor estético*.

Así como hay un valor estético hay una serie de otros valores, y es a esos valores a lo que me voy a referir porque sobre los hechos —

que aquí hay una mesa, por ejemplo— sobre eso no podemos discutir, lo vemos todos: la medimos si nos interesa y estamos de acuerdo, pero, conforme entremos a apreciarla, sobrevendrá la divergencia.

El mundo en que vivimos, en que nos desenvolvemos, no nos es indiferente. Nos afecta el medio por uno u otro motivo. El hombre se ha encontrado en el seno de la naturaleza; no se ha encontrado como un ser pasivo, sino que frente a la naturaleza ha debido tomar una actitud, es decir, que frente a todas las cosas tomamos una actitud, y según nos resulte, aprobamos o desaprobamos, estamos conformes o no, y de ahí que, según como seamos afectados, apreciemos de distinta manera las cosas, porque en cada individuo hay una autonomía propia a pesar de vivir en un nexo social y, por ello, los hechos lo afectan de distinta manera.

Imaginémonos al hombre en su estado primitivo. Estaría al nivel de los otros animales, de los que se distingue porque el hombre no se somete pasivamente a lo que resuelve la naturaleza.

El animal se adapta, el hombre se resiste. Si está expuesto a las contingencias de la intemperie y tiene frío, busca un medio de resguardarse; se ingenia, con un pedazo de sílice, por ejemplo, y se construye un reparo. Esa será una base para que más tarde se haga la casa y realice el más grande invento. Ese hombre primitivo ha dado un paso comparado con el cual todos los inventos modernos son insignificantes. Inventa el fuego. Inventa la hoguera, se reúne en torno de ella para defenderse contra las inclemencias del tiempo. Prepara, con el auxilio del calor, sus instrumentos, y realiza muchas otras cosas interesantes, que son el punto de partida de toda la cultura humana.

Se ha realizado esto porque el hombre, frente a los hechos de la naturaleza, los ha distinguido y ha dicho: este es útil, este es inútil. Ese es el primer valor que ha establecido el hombre, obligado naturalmente por las exigencias biológicas de la vida, que es lo primero que ha debido satisfacer; pero en vez de conformarse con lo que la naturaleza le había dado ha tratado de apoderarse de elementos propios y ha recurrido a lo que la naturaleza le ha ofrecido.

Este valor primitivo, el primero que surgió como reacción del hombre frente a la naturaleza, continúa actuando durante todo el desarrollo de su historia, de su cultura, de su civilización, y es uno de los valores más importantes hoy en día. Es una valoración utilitaria.

¿Qué persigue el hombre con esto? Persigue en primer lugar reparar algo que le molesta, reaccionar contra aquello que lo oprime y cuando reflexiona sobre el caso —porque primeramente esto ha sido instintivo, espontáneo— saca en conclusión que busca el bienestar. Entre los primeros hombres, se habrá entrometido, indudablemente, un filósofo que habrá dicho: ¿por qué hacemos esto, por qué nos revestimos con piel, por qué tejemos la lana?, y como había que dar entonces una respuesta, habrá dicho ese mismo filósofo primitivo: es que esperamos es-

tar bien, estar holgados, que no nos falte el alimento, que lo podamos tomar en la forma que nos agrade, deseamos tener un hogar... y la hoguera se ha convertido en hogar, donde se han refugiado, es decir, han buscado el bienestar, que aún hoy seguimos persiguiendo.

Ese es el primer motivo del trabajo humano: la idea de bienestar, que se va modificando cada vez más, pues aún no estamos satisfechos; por suerte no estamos satisfechos, porque si así fuera, se estancaría todo el movimiento de la civilización.

El hombre, entonces, en vez de someterse a la naturaleza, intenta someter a la naturaleza a sus propósitos. Y aquí toca una cuestión importante: si el hombre fuera simplemente un producto de la naturaleza, si obedeciera exclusivamente a los resortes que manejan todo este proceso, en el cual no intervenimos jamás, no se le podría haber ocurrido semejante idea, idea titánica: la de querer someter a la naturaleza, oponerle a la naturaleza su voluntad, y en esta voluntad radicar su autonomía personal. Mientras el animal se inclina ante los factores inconsciente de la naturaleza, el hombre, al contrario, se apodera de esos factores para ponerlos a su servicio. Y bien, todo eso ha resultado, simplemente, del hecho de que el hombre reacciona, tiene valores, y distingue lo útil de lo inútil.

Del hombre primitivo hasta aquí algo hemos hecho; hemos construido todo ese edificio extraordinario de la ciencia física que han explorado la naturaleza, se han tratado de descubrir las leyes a que obedecen los fenómenos naturales. Hay en el fondo un propósito de emancipación; si pudiéramos realizar este sueño de dominio sobre la naturaleza, seríamos unos seres completamente libertados de las formas naturales y ellas serían dominadas por nosotros.

No hay por qué recordar hasta dónde el hombre ha llegado en estos esfuerzos, porque tendríamos que recordar toda la historia de su civilización hasta los tiempos actuales y los progresos realizados de un siglo a esta parte, porque mi intención no es precisamente hablarles de este valor material, sino de otros valores, que surgen a medida que la cultura humana se desarrolla.

Existe una teoría que supone todavía hoy que no hay otro valor que el valor utilitario, que el valor material. Esa teoría se llama el materialismo histórico, y si se interpreta mal, si se toma en un sentido que no lo tenía ni en la mente de sus autores, significaría que el hombre no tiene otros intereses que los intereses económicos. Lo que han querido decir los autores de esta teoría es que el interés económico es el primitivo, el fundamental, el que en primer lugar debe satisfacerse porque es inútil satisfacer otros intereses si se está obligado al de las necesidades materiales. Es necesario en primer lugar, por consiguiente, la liberación del hombre de estos vínculos materiales. Esto, históricamente, podemos decirlo, ha representado el primer esfuerzo de la humanidad, pero los mismos autores del materialismo histórico han de-

mostrado que sobre esa base se levantan otros intereses: jurídicos, idealistas, religiosos, etcétera. El concepto a que responde el esfuerzo económico es el bienestar, como hemos dicho, y la valoración frente a los hechos de la naturaleza, responde a ese ideal. Realizarlo en su forma absoluta es algo que vemos en lontananza, en tiempo remoto, pero continuamos aún la tarea que iniciaron nuestros antepasados. Pero, ya lo dije, el hombre no vive aislado, vive también en relación con sus semejantes, y entonces no siempre habrá realizado aspiraciones agradables, no siempre le habrán sido los hechos favorables, ha aprendido a juzgar esos hechos, los ha valorizado, ha dicho: lo que hace Fulano es justo, lo que hace Zutano es injusto, es decir, ha creado valores.

Podemos imaginarnos lo que habrá ocurrido en la tribu primitiva, si un hombre allí no se encontraba a gusto entre los demás constituyentes de la tribu. Dada la manera de desenvolverse la vida económica, podía separarse de su tribu, irse a buscar un sitio donde poder vivir aislado y, puesto que tenía medios de satisfacer sus pocas necesidades, podía vivir aislado de su tribu. Pero nosotros no podemos hacer esto: a medida que el nexo social se ha estrechado, a medida que la cultura se ha desarrollado, si nos toca vivir en una sociedad que nos desagrada, con la que no estamos conformes, no tenemos el derecho de mandarnos mudar; tenemos que vivir forzosamente en ella y tratar de convencer a los compañeros de sociedad de que proceden mal, enseñarles lo que, a nuestro juicio es proceder bien, intentar organizar esa tribu, y esa sociedad, de una manera distinta.

Es difícil realizar este propósito, porque en la sociedad chocan dos intereses que con frecuencia se oponen a intereses individuales y colectivos. A veces a mí me convendría hacer esto o aquello, pero la sociedad se opone a título de que lesiona el orden social o perjudica los intereses colectivos. Bien: ese conflicto entre el individuo y la colectividad, es la fuente de la mayor parte de la desarmonía existente en las agrupaciones humanas.

Yo, que soy víctima, o me creo víctima, de esta desarmonía, aprecio las cosas de otra manera, y digo: esto es injusto. —¿Qué quiere, entonces? — me preguntan. Y digo: —Quiero que se haga justicia. He creado otro valor social. Y así como antes había tratado de realizarse el bienestar, la vida económica, ahora forjo el ideal de la justicia.

Bueno, ¿y qué entiendo por justicia? Entiendo por justicia una armonía perfecta de todos los intereses colectivos e individuales; una sociedad en la cual el individuo no tenga intereses distintos de los colectivos.

Ustedes saben que ese ideal no lo hemos realizado y que muchos creemos que la sociedad presente adolece de ciertas deficiencias que convendría corregir. En el fondo creemos que la justicia social no se ha realizado. Y ustedes saben qué diferentes son los juicios que formamos sobre esta justicia social. Ustedes saben las profundas divergencias que

nos separan en clases y grupos dentro de la sociedad ¿Por qué? Porque valoramos de otra manera la justicia social, porque tenemos un distinto concepto de ella.

Bueno, ustedes me dirán: pero los filósofos deben saber cuál es la mejor manera de organizar la sociedad, los filósofos son dueños de la verdad, ¿cómo pueden ignorar cuál es la manera exacta como se ha de organizar la sociedad? Efectivamente, aunque no les puedo afirmar que lo sepamos, han tenido los filósofos la pretensión de saberlo, y entonces han construido una especie de programa de cómo debe organizarse la sociedad. Uno de los primeros que se ocupó de esto fué Platón, un filósofo griego, de la mayor importancia, que en su obra *La República*, teóricamente logró establecer la justicia social. Después han venido algunos otros como Tomás Moore.

Esos ensayos han recibido el nombre de *utopías*. Utópico quiere decir que es hermoso pero que es pura teoría, y que no hay posibilidad de realizarlo. Pero no siempre tenemos el cuidado de distinguir lo utópico de lo posible; muchas veces, sin darnos cuenta de ello, nos embarcamos en acciones perfectamente utópicas, porque no estamos de acuerdo todos y falta saber quién va a hacer prevalecer su opinión. Sin embargo, el hecho se realiza, y volvemos nuevamente una minoría o mayoría, a estar disconformes con la solución obtenida.

La situación política en Francia antes de la Revolución se había hecho intolerable para la gran mayoría; había una pequeña minoría que estaba satisfecha, pero una gran mayoría consideraba que eso no era tolerable. Ustedes saben los hechos que se producen; sobreviene la Revolución Francesa, hay un vuelco completo, siguen algunas otras peripecias y, después que llega el momento de descansar un poco de esa lucha y de volver a reflexionar, resulta que otra vez una gran parte no está conforme con lo que se ha hecho. La esperanza utópica de los hombres de la revolución no se había realizado.

Esto proviene de la capacidad del hombre de reaccionar de distinta manera, cada uno según su autonomía personal, frente a los hechos. Así como reacciona frente a la naturaleza reacciona frente a los hechos sociales; porque no basta haber formulado un concepto hermoso como el de justicia, para saber en qué consiste la justicia.

Si le preguntamos al burgués más rancio si él quiere la justicia social, inmediatamente dirá que sí, que quiere la justicia social; pero la visión de la justicia para él será probablemente un poco distinta de la que tenemos la mayoría de los presentes. Un patrioter nos va a forjar una idea de la justicia también completamente distinta. Con decir justicia hemos expresado un anhelo profundo del hombre dentro de la sociedad, pero no sabemos nada en qué consiste. Llegamos a imaginarnos que es algo real, efectivo. Otra cosa es cuando en presencia de un acto concreto y determinado decimos que es justo, o es injusto; ahí sí sabemos lo que queremos.

Se abusa de una manera extraordinaria cuando en la polémica se emplean estos términos completamente abstractos y se pretende darles otro valor que el que tienen, el de un anhelo universal del cual participamos todos.

Lo que nos impulsa a querer realizar este anhelo de justicia es la injusticia. Es en presencia de algo que nosotros valoramos como injusticia que nos sublevamos pero, al mismo tiempo, lo que yo califico de injusto algún otro lo ha de encontrar justo. Podemos imaginar que ha habido esclavos que han estado conformes con su suerte, que no han sentido que eso sea injusto, y hay muchas instituciones que han pasado por justas durante mucho tiempo. Sólo porque se ha dictado una ley acordándole a la mujer derechos de que estaba privada se ha regularizado hoy una situación secular; sin embargo, han pasado siglos y la mujer no ha sentido que eso sea una injusticia, sino que aceptaba esa situación y le ha parecido que ése era un hecho normal. Es que no protestamos contra la injusticia sino cuando tenemos la conciencia que se trata de una injusticia; aquello que no nos afecta, que no provoca nuestra resistencia, eso no lo calificamos de injusto o lo consideramos justo o nos es indiferente. Es solamente ante el hecho que en nuestra conciencia despierta una resistencia que nos sublevamos; por consiguiente, si queremos reformar, si queremos que se cambien ciertas condiciones sociales, es necesario demostrar que son injustas, es necesario despertar en la conciencia de los demás la convicción de que son injustas, de que algo no es tolerable. Entonces, cuando esa convicción se generaliza, cuando ya somos muchos los que tenemos la misma apreciación, que valoramos del mismo modo, entonces, lentamente o bruscamente, según las circunstancias, se modifica el concepto, se modifica esa institución, se modifica ese hecho que nos pareció injusto.

Si queremos por consiguiente, darle algún contenido a ese concepto vago de justicia, lo que tenemos que hacer es oponernos contra todo aquello que en nuestra conciencia es injusto; es decir, no debemos de tratar de realizar estrictamente esa justicia sino concretamente en cada hecho que se presenta, y la ocasión es cuando estamos frente a algo que nuestro sentir íntimo califica de injusto. Es así cómo se ha realizado paulatinamente un progreso no muy notable ni muy satisfactorio que aún no está terminado, pero está sentado en cierta parte de la sociedad el hecho de que ciertos intereses económicos constituyen una injusticia, entonces ahí está la ocasión o se presenta el motivo para dar nuevamente un paso adelante en la organización social.

No sé si me habrán entendido, tengo que decir mi pensamiento en una paradoja: la injusticia es lo que engendra la justicia, porque la injusticia es el hecho real, verdadero, que pasa por justo mientras lo toleramos; solamente ante el hecho concreto nos sublevamos y pedimos entonces que se modifique.

En la historia moderna y en la historia contemporánea podemos

fácilmente encontrar ejemplos de lo que yo les digo. Hace un momento aludía a la Revolución Francesa. ¿Cuál es el motivo que determinó el gran movimiento? Es el hecho de que dos clases privilegiadas, la nobleza y la Iglesia, gobiernan el Estado de acuerdo con sus intereses y durante siglos la gente ha creído que efectivamente la nobleza y la Iglesia debían de gobernarnos. Pero se forma lentamente una clase, la clase burguesa, la clase intermedia, que es la que trabaja, la que crea las riquezas, la que crea la industria y que se considera más ilustrada que la gente que gobierna; entonces encuentra que es una injusticia que gobierne la Iglesia y la nobleza y se subleva y aprovecha para deshacerse de todas aquellas disposiciones sociales que la molestan. Aspira a libertarse, por eso se proclama liberal, y nace así la teoría del liberalismo, que quiere que al hombre no se le ponga traba alguna. Saben ustedes que *liberté* era la palabra simbólica. Pero resulta que cada uno creía que podía desenvolverse libremente, que lo único que tenía que hacer el Estado era hacer la policía, y que después cada uno se arreglara como pudiera. Luego se vió que la situación no era tan halagüeña, porque bajo el símbolo de la libertad también se explotaba al hombre de la manera más infame, teniendo en la libertad los elementos para hacer esa explotación, y que la gran masa desheredada no tenía sino una libertad completamente ficticia. Se forman entonces nuevos conceptos porque se siente la injusticia del hecho; así como la burguesía se levantó contra lo que consideraba una injusticia de parte de la nobleza y del clero, así el proletariado se levantó contra la injusticia de la burguesía.

Pero yo no quiero esbozar teorías sociales sino demostrar cómo este anhelo de justicia sólo se verifica en presencia del hecho concreto. Mientras nos sentimos bien, mientras no tenemos ninguna aspiración, mientras podemos medianamente desenvolvernó en la vida, de acuerdo con nuestros intereses y sentimientos, no protestamos. Es cuando chocamos con el obstáculo que se produce la reacción, pero para admitir esto es necesario cambiar un poco las ideas viejas que se han difundido mucho y que también han llegado a nosotros.

Mientras supongamos que el hombre es un ente pasivo —que no hace más que reaccionar como lo hace un vegetal, por ejemplo—, que estamos sometidos a una ley fatal, toda reacción me parece inútil, y no se justifica o solamente puede llevarnos a la satisfacción de los intereses materiales. Así deberíamos de suponer del hombre que se levanta para protestar contra lo que considera una injusticia y que, a veces, por protestar contra esa injusticia, arriesga su propio bienestar y quizás su existencia. Pero podemos ver que a veces se levanta a protestar y corre los mismos riesgos un hombre que es el menos afectado por la injusticia, sólo porque ve que con sus semejantes se comete una injusticia. Cuando vemos eso debemos de suponer que hay algo más que una reacción mecánica; debemos suponer que en el hombre existe el sentimiento de la dignidad de su personalidad y que, cuando esa personalidad es afectada

por algo, se subleva y afirma su voluntad de cambiar el estado de cosas.

Es condición para que esta lucha contra la injusticia, que es lo que nos aproxima al lejano ideal de la justicia, se realice, despertar en el hombre esa conciencia de su personalidad, hacerle ver que no es un ente pasivo sino un ente activo y que lo que él considera o aprecia como bueno o como malo, como útil o como inútil, como justo o injusto, se convierte en un impulso interno que lo obliga a afirmarlo. Esto, a mi juicio, es el resultado más alto de la cultura humana.

Nuestros antepasados se separaron de sus hermanos los animales, resolvieron no continuar como ellos esclavizados por la naturaleza y han continuado desarrollando en nosotros, en sus descendientes, este sentimiento de la independencia, esta aspiración a emanciparse y libertarse de todo lo que nos constriñe y a crear nuevos valores que se sobreponen al valor antiguo, que era simplemente el de la afirmación de la vida. De esa manera se ha distanciado al hombre cada vez más del animal, el instinto primitivo y la satisfacción simple, brutal, de las necesidades biológicas queda más subordinada a una norma interna; es decir, que sobre esos valores primitivos se levantan valores —como el de la justicia, por ejemplo—, valores morales, intelectuales y que ya no se trata solamente de satisfacer las necesidades materiales sino este anhelo de la justicia social, del bien, de la belleza, de la verdad. Crea nuevos valores y, a medida que estos valores se sobreponen a los valores primitivos, aumenta la libertad interna del hombre y, con ella, su independencia física.

Si hubiéramos realizado en una medida relativa y casi pasiva la justicia social, nos sentiríamos todos como librados de un peso, no nos levantaríamos por la mañana preguntando si tendremos qué comer para nosotros y para los nuestros, porque eso estaría resuelto; sabríamos que tenemos que realizar ciertas obligaciones dentro de la sociedad, pero con tal de cumplir nuestras obligaciones tendríamos asegurado lo demás. Nos hemos distanciado tanto de los animales que hemos adquirido la conciencia de la dignidad personal; el hombre es una personalidad autónoma con voluntad propia.

Para terminar tomaré en cuenta una objeción que pasivamente surge ante lo que acabo de decir. Se dirá: bien, pero debemos distinguir, tener un criterio para saber lo que es bueno o malo, lo que es útil o inútil. ¿Quién decide? Porque a cada momento se presenta una personalidad aislada o un grupo y proclama, protesta, contra algo que es injusto y reclama que se realice tal o cual medida. ¿Quién decide? Si ese hombre está en lo justo o injusto, si es sometido o no, si lo que pide ese grupo o la protesta que levanta ese grupo, es justa o es injusta. ¿Cómo se resuelve este problema? ¿Quién está en la verdad o en el error? Se trata aquí de un nuevo valor; la valoración lógica, la valoración intelectual de las cosas para distinguir lo que es cierto de lo que es incierto, el error de la verdad.

Hemos tocado un problema realmente grave. Yo acabo de decir que

el hombre es una personalidad autónoma, que las valoraciones que establece frente a los hechos que lo afectan, están en su conciencia y no hay ninguna autoridad superior a nuestra conciencia. Esa es una consecuencia forzosa de la afirmación de la personalidad humana.

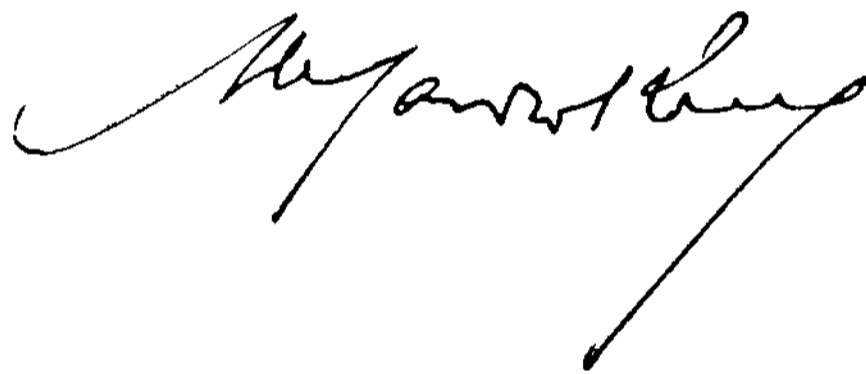
Si formáramos parte de un rebaño sería el rebaño, pero si somos personalidades autónomas, somos nosotros, cada uno dentro de la soberanía de su personalidad el que resuelve; así lo ha hecho la humanidad siempre, y no digo nada nuevo sino refiero lo que siempre ha ocurrido. Siempre, ante los hechos, se han levantado espíritus rebeldes, con razón o sin razón, dispuestos a ir a la guillotina o ir a la hoguera por sus convicciones. Desde el momento que estoy dispuesto a sacrificar mi existencia por lo que considero justo ¿quién decide? No puede haber otra autoridad ni otro juez más alto.

Pero esto de decidir cada uno, en la práctica, sería la anarquía. Ya lo he dicho, el hombre no puede ser un águila aislada; puede subir a la hoguera y al cadalso por sus convicciones, pero el hombre no puede irse a la pampa a vivir solo y aislado de la sociedad. Está dentro de la sociedad, y tiene que desenvolverse en ella, tiene que ejercer siempre su influencia en los semejantes si quiere realizar el ideal de justicia, si quiere evitar la injusticia.

De tal manera, por más personal que sea la convicción de un hombre que quiere reformar la sociedad, tiene que tomar en cuenta el vínculo social y no puede pedir una reforma que lo destruya y que termine con toda organización colectiva. Si lo hiciera sería la primera víctima y los demás no lo seguirían.

No hay que alarmarse entonces que se ponga en el hombre la última autoridad, el último criterio de lo que es justo o injusto, porque por eso la sociedad no se va a venir abajo. La sociedad es un hecho que no lo vamos a destruir, y que nadie tiene interés en destruir. No hay por consiguiente, razón para fingir esa alarma extraordinaria y solamente es un recurso de mala fe decir que esta afirmación de la dignidad personal nos va a llevar a la disolución del nexos social. A lo que nos lleva es a cambiar la forma del nexos social, es a destruir ciertas variaciones dentro de la sociedad; y con eso no se perderá nada. Los hombres se estrecharán cada vez más cuánto más justas sean las formas que lo rigen. Y la historia nos dice de la gran cantidad de muertos por sus convicciones que, después de muertos, se han transformado en mártires, pues sus ideas más tarde han progresado.

Les he hecho esta exposición general para mostrarles las graves cuestiones que se vinculan a la teoría de los valores. Los filósofos se substraen de todas estas cuestiones, se dedican a tomar este asunto como especulativo y determinar cuáles son las valoraciones distintas y cuál la jerarquía de los valores, cosas abstractas de las cuales podemos prescindir porque lo que he querido es tocar los asuntos que nos interesan.

A handwritten signature in black ink, written in a cursive style. The signature is slanted downwards from left to right. It appears to read 'Alejandro Korn'.

Firma autógrafa de Alejandro Korn

INDICE ALFABETICO DE PERSONAS, LUGARES, OBRAS, SIGLOS Y TEMAS PRINCIPALES

(El asterisco (*) inserto antes de una cifra señala la página en que el asunto de referencia ha sido tratado con mayor detenimiento por el autor)

A			
Abat, Illana	109	<i>Anuario bibliográfico</i> (Navarro Viola)	171
Acción	(*) 340	<i>Apologética historia de las Indias</i> (de las Casas)	58
Acosta, Uriel	398	Aquaviva	62
Achega	119	Arana	131
Adán	256	Aranda	93
Africa, 285	463	Arce, J., 697, 700	707
Agrelo, 112, 130, 131	132	Ardigó	351
Aguirre, Francisco	52	<i>Arengas y Discursos</i> (Mariano Moreno)	112
<i>A la dicha</i> (Schiller)	274	Areopagita	458
Alberdi, 30, 31, 32, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 172, 182, 186, (*) 197, 198, 199, 200, 203, 204, 361, 436, 471, 472, 499, 506, 512, 524, 525, 526, 572, 573, 574, 575, 648, 655	703	Argentina, 40, 49, 144, 171, 174, 184, 200, 204, 361	628
Alberini, Coriolano	270	Argentina, evolución de las ciencias en la	(*) 603
Alcalá de Henares, 45	106	Argentina, filosofía	(*) 29
Alcorta, Diego, 115, 132, 133, 134, 153, 165, 169, 571	573	Argentina, historiografía	(*) 616
Alejandro, 457	458	Argentina, la Reforma Universitaria y la autenticidad	(*) 662
Alemania, 37, 38, 45, 46, 155, 351, 453, 454, 495, 496, 531, 540, 543, 560	560	Argentina, una posición	(*) 494
Alfaro, oidor	63	Argerich	121
Alfonso el Sabio	226	<i>Argirópolis</i> (Sarmiento)	160
Alsina, Valentín	187	Aristóteles, 52, 53, 54, 55, 65, 69, 70, 71, 75, 94, 100, 223, 296, 366, 367, 370, 372, 458, 463, 468, 493, 556	655
Alta Gracia, 677	679	Arnaud	376
Altieri	184	Arnauld	84
Alto Paraná	59	Arregui, Padre	52
Alto Perú, 56, 111, 114	720	Asia	480
Alto Uruguay	65	Asunción, 62, 63	110
Alvarez, Juan	56	Atenas, 119, 457	523
América, 45, 115, 116, 131, 157, 186, 195, 500, 512, 529	570	<i>Atenea</i> , 207	588
América del Norte, 493	571	Avellaneda, 139, 152, 347	700
América del Sur, 192, 493, 498 ..	674	Aulón, 130, 131	132
América Latina	633	A un neófito	715
<i>Anales de la Facultad de Derecho</i> ..	28	Avilés, 102	111
<i>Analítica trascendental</i> (Kant) ..	380	Axiología	(*) 267
Anchorena	130	Azara, 63, 93	100
Andes	163	<i>Azul...</i> (Darío)	348
Andrade	152		
Aneiros, 181	187	B	
Angelis, Pedro de, 125, 154	572	Babel	199
Antequera	196	Babeuf, 561	564
Antequera, Justicia mayor	67	Bacon, 72, 83, 88, 94, 112, 323, 371, 390, 529, 530, 539	556
<i>Anterosofía</i> (Núñez Regueiro) ...	264		
Antimarx, sobre el	581		

443, 446, 450, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 467, 478, 486, 493, 530, 532, 536, 537, 540, 543, 544, 552, 554, 584, 606, 637, 719, 721, 722	
Discurso del decanato	(*) 653
<i>Discurso sobre el método</i> (Descartes)	81
<i>Divina Comedia</i> (Dante)	269
<i>Doctrina de la humanidad</i> (Leroux)	154
<i>Dogma socialista</i> (Echeverría), 136, 153, 154, 156	572
Domínguez, Juan Aníbal	607
Donders	578
Donoso Cortés, 136, 139, 184, 188, 189	452
<i>Don Segundo Sombra</i> (Güiraldes)	(*) 626
D'Orbigny	607
D'Ors, 33, 34	665
Dostoievsky	287
Drago	173
Draper	172
Dumas	155
Duns Scott	72
Duruy	172

E

Ecuador	185
Echeverría, 134, 136, 142, 153, 154, 155, 157, 525, 571, 572	662
Eckardo	458
Edison	683
Efeso	429
Einstein, 257, (*) 364, 365	369
<i>El Americano</i>	121
<i>El antimarx</i> (Calzetti)	582
<i>El Argentino</i> , 502, 652	714
<i>El capital</i> (Marx)	559
<i>El catolicismo y la democracia</i> (Estrada), 193	195
<i>El Cocobacilo</i>	714
<i>El Comercio del Plata</i> (Varela) ..	165
<i>El contrato social</i> (Rousseau) ...	571
<i>El criptopedagogismo y las memorias del intelectómetro</i>	681
<i>El Cristo invisible</i> (Rojas)	643
<i>El Edén</i> (Alberdi-Gutiérrez)	158
<i>El evangelio americano</i> (Bilbao) .	192
<i>El Federalista</i>	160
<i>El fin en el derecho</i> (Ihering) ..	69
<i>El genio del cristianismo</i> (Chateaubriand), 482, 541	543
<i>El gobierno representativo federal en la República Argentina</i> (Martínez)	176
<i>El idealismo en la historia</i> (Jaurés) ..	569
<i>El Nacional</i> , 181	187
<i>El Orden</i> , 181	188
<i>El Paraná</i>	181
El problema religioso	(*) 635
<i>El Telégrafo Mercantil</i>	114
<i>Elvira</i> (Echeverría)	671
Emerson, 37	351
<i>Emilio</i> (Rousseau), 85	532

<i>Enciclopedia</i> , 87, 88, 93, 94, 112, 113, 117, 118, 127, 134, 138, 142, 210, 388, 440, 450	512
Encinas, Jaime	45
Ende, Van	398
Enfantin	154
Engels, 453, 491, 560, 561, 562, 563	566
<i>Enigmas del universo</i> (Haeckel) ..	453
Enrique VIII	186
Enriques	350
<i>Ensayo histórico</i> (Deán Funes) ..	107
<i>Ensayo sobre el entendimiento humano</i> (Locke)	379
<i>Ensayo sobre la teoría del conocimiento</i> (Franceschi)	613
Epicuro, 80	469
Epístola al Cocobacilo	725
Epístola antipedagógica	(*) 645
<i>Epístola moral</i> (Fray Luis de León) ..	66
Erasmus	45
<i>Eroici furori</i> (Bruno)	442
Eros	275
Escalada, 98, 131, 132, 187	193
Escepticismo y criticismo	533
Escocia	543
Escoto, Juan	458
<i>Escritura</i>	75
Espacio	(*) 309
España, 33, 45, 46, 47, 48, 50, 54, 55, 56, 63, 92, 93, 94, 97, 98, 106, 109, 112, 127, 131, 139, 140, 165, 192, 213, 525, 531, 570	685
Espinosa, 225, 229, 235, 239, 261, 282, 284, 295, 372, 379, 387, (*) 397, 398, 399, 400, 422, 427, 431, 433, 442, 462, 530, 533 ...	539
<i>Espíritu y técnica de la Universidad</i> (Palacios)	671
Espronceda	153
Esquema para un discurso	711
Esquilo	600
Esquiú, 139, 183, 184, 185	187
Estados Unidos, 37, 164	171
<i>Estética</i> (Croce)	410
<i>Estética trascendental</i> (Kant) ...	380
Estrada, José Manuel, 63, 64, 115, 162, (*) 190, 193, 194	196
<i>Estrella del Sur</i>	114
Estuardos	531
<i>Estudios indostánicos</i> (Vasconcelos)	635
<i>Ethica ordine geométrico demonstrata</i>	595
<i>Ética</i> (Espinosa)	295
Euclides	329
Eucken	351
Europa, 32, 45, 72, 85, 103, 108, 115, 117, 118, 137, 140, 144, 163, 164, 404, 440, 498, 531, 557, 571, 703	
<i>Evangelio</i> , 55, 66, 110, 182, 187, 229	637
<i>Evangelio</i> (Ramos Mexía)	124
Evolución, concepto de	554
<i>Evolución creadora</i> (Bergson), 424,	

430, 432	433
<i>Evolución de las ciencias en la República Argentina</i> (Sociedad Científica Argentina)	603
<i>Evolución de la utopía a la ciencia</i> (Engels)	560
Exámenes, (*) 684	687
Experiencia	(*) 308

F

Fabre, 354	423
Falkner	77
Famatina	77
Fausto, 261, 335	642
Fechner	148
Federico el Grande	142
Feijóo, 85, 93, 94, 95, 102	213
Felipe II, 45	60
Fenelón	169
Feuerbach, 453	561
Fernández de Agüero, 115, 125 ..	571
Fernández, Pedro	103
Fernández, Tomás	98
Fernando VI	99
Fernando VII	142
Ferré, 181	182
Ferreyra, A.	178
Fichte, 441, 443, 544, 546, 549 ..	560
Figari, Pedro	627
Filangieri	112
Filipinas	68
Filón de Judea	458
Filosofía	(*) 300
Filosofía contemporánea, corrientes de la	(*) 345
<i>Filosofía contemporánea</i> (Ruggiero)	422
Filosofía contemporánea, problemas de la	(*) 482
Filosofía del derecho	(*) 465
<i>Filosofía del espíritu</i> (Hegel) ...	450
<i>Filosofía della prattica</i> (Croce) .	411
Filosofía, el porvenir de la ..	(*) 592
Filosofía empírica	72
Filosofía escolástica	73
Filosofía, mi	(*) 263
Filosofía moderna	530
Filosofía occidental después del Renacimiento	528
Filosofía postkantiana	539
Filosofía quichua	(*) 718
<i>Filosofía</i> (Rickert), 264	290
Flammarión	172
Flores, 523	529
Floridablanca	93
Fouillée, 154	350
Fourier, 154, 163	560
<i>Fragmento preliminar al estudio del derecho</i> (Alberdi)	156
France	348
Franceschi, A, 613	615
Francia, 84, 85, 97, 112, 117, 134, 138, 144, 148, 153, 154, 155, 164, 188, 190, 193, 194, 371, 374, 440,	

453, 473, 482, 495, 497, 499, 526, 531, 532, 539, 540, 541, 543, 554, 571, 572	733
Francisco de Nápoles	142
Franklin	164
Freron	86
Freud	34
Frías	115
Frías, F., 181	188
Frossard	568
<i>Fundamenta Botánica</i> (Linneo) ..	78
Funes, Gregorio, 61, 75, 106, 108, 109, 114	620

G

<i>Gaceta de Buenos Aires</i>	115
<i>Gaceta del Gobierno</i> (Cisneros) ..	114
Galia	463
Galileo, 75, 213, 327, 371, 390, 448, 530, 539, 552, 556	558
Gall	683
Gans	604
García, doctor	131
García, Juan Agustín, 55, 61, 173, 176, 200	653
Garcilaso, Inca, 65, 720, 721	722
Gassendi, 80	100
Gautama	274
<i>Génesis</i> , 195, 293	723
Génova	54
Gentile, 36, 413, 476, 495	613
<i>Geórgicas</i> (Virgilio)	632
Germain, Sophie	625
Ginebra	91
Gioberti	136
Gnoseología	(*) 244
Goblot	285
Goethe, 38, 265, 540	717
Gómez, Juan Carlos	181
Gómez, Juan Vicente	629
Gómez Ortega	78
González Catán	725
González, Fray Celestino	70
González, Joaquín V., 173, 177, 669	706
González Pavón	106
Gorostiaga	181
Gran Bretaña	182
Grimm	718
Groussac, 62, 133, (*) 168, 169, 170, (*) 589, 590, 591	619
Guadalupe, Virgen de	636
Guaira	64
Guerrero, L. J.	646
Guesde	527
Guevara, Padre, 62, 63, 77	590
Güiraldes, Ricardo, 626	627
Guizot, 146, 156	188
Gutiérrez, Avelino, 705	725
Gutiérrez, Juan María, 112, 122, 158, 165, 181	499

H

Haeckel, 237	453
Haenke, Tadeo	114
Haldane, Lord	37
Haldane, Lord, 37	367
Hamilton	385
Hécuba	439
Hecho	(*) 303
Hegel, 137, 138, 139, 143, 148, 213, 228, 294, 302, 324, 333, 346, 351, 353, 388, 402, 403, 406, 408, 410, 412, 413, 424, 429, 430, (*) 435, 436, 440, 443, 444, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 475, 476, 484, 488, 489, 490, 521, 532, 538, 544, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 556, 557, 559, 560, 561, 563, 566, 567, 576	716
Hegel y Marx	(*) 528
Heidegger, 496	645
Heidelberg	452
Heine, 397, 543	544
Helvecio	155
Henríquez Ureña, P.	692
Heráclito, 234, 402, 429, 437, 446, ..	716
Hércules, 76	394
Herder	403
Hernandarias, 56, 62	64
Hernández, José	627
Herrera, Abraham de	399
Herrera, L.	178
Herrero Ducloux, E.	605
Hesiodo	610
Hicken, C. M., 606	607
Hieronimus	607
<i>Himno al Sol</i> (San Francisco) ..	598
Hipócrates	600
Hipóstasis	(*) 313
Hipótesis	(*) 312
Historia	(*) 330
<i>Historia de Belgrano</i> (Mitre)	99
<i>Historia de la historiografía argen-</i> <i>tina</i> (Carbia), 618	620
<i>Historia filosófica de los estableci-</i> <i>mientos ultramarinos de las na-</i> <i>ciones europeas</i> (Raynal)	112
Historiografía argentina	(*) 616
Hobbes, 104, 469, 530, 531	539
Holbach, 126	155
Holmberg, 173	607
Horacio	600
Huaina Capac	718
Hugo	155
<i>Humanidades</i>	207
Hume, 82, 137, 379, 388, 391, 438, 440, 533, 534, 536, 543	613
Husserl, 37, 38, 290	645
Huxley	170

I

Iberia	463
Ibsen	633
Idealismo y realismo	544
Ideas, del mundo de las	(*) 508

<i>Ideas para presidir la confección de</i> <i>un curso de filosofía contemporá-</i> <i>nea</i> (Alberdi)	573
Iglesia, 162, 166, 180, 181, 185, 187, 188, 193, 194, 196, 202, 320, 321, 323, 376, 456, 460, 482, 504, 529, 538, 540, 541, 556	735
Ihering	69
Iluminismo	533
<i>Imitación de Cristo</i>	644
<i>Index</i>	213
Indias, 48, 49, 50, 52, 101, 109 ..	110
Indostán	635
<i>Informe sobre la ley agraria</i> (Jove- llanos)	95
Ingenieros, José, 31, 32, 201, (*) 592, 593, 598, 601	602
Inglaterra, 85, 97, 137, 155, 351, 453, 532, 540	543
Inglaterra, Nueva	48
<i>Instrucciones sobre las obligaciones</i> <i>más principales que un vasallo</i> <i>debe a su rey y señor</i> (San Al- berto)	110
Intelectómetro	(*) 681
<i>Introducción al estudio de las cien-</i> <i>cias sociales argentinas</i> (Juan Agustín García)	176
<i>Introducción de la ideología argen-</i> <i>tina</i> (Lafinur)	121
<i>Investigaciones lógicas</i> (Husserl), 37	290
<i>Investigaciones pedagógicas</i> (Ta- borda)	645
Isabel la Católica	59
Isabel, Palla Doña	721
Israel	721
Italia, 36, 351, 404, 408, 413, 440, 475, 495, 529	556

J

Jacob, Ch.	599
Jacobi	452
Jacquard	517
James, 37	349
Janet	172
Jansenio	464
Japón	320
Jaurés, Jean, 361, (*) 519, 520- 527, 564	570
Jerusalén, 184	390
Jesús, 46, 52, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 74, 79, 109, 124, 126, 128, 179, 185, 186, 196, 377, 487, 531, 565, 582	644
Jiménez de la Espada	720
Job, 721	728
José II	142
Jouffroy, 138	155
Jovellanos, 93, 95-98	112
Juárez Celman	152

Júpiter	556
Justo, J. B., 201, 334, 362, (*) 506, 507, (*) 513, 514, 523, 526, (*) 576, 577	579
Juventud, movimiento de la	(*) 672

K

Kabir, 376	598
Kant, 37, 82, 137, 213, 220, 222, 224, 225, 247, 257, 264, 267, 282, 285, 286, 307, 324, 347, 351, 353, 358, 373, (*) 379, 380, 385, (*) 387, 388 - 393, 402, 407, 417, 418, 422, 423, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 474, 485, 490, 523, 530, 537, 539, 543, 544, 545, 546, 548, 549, 554, 555, 560, 613,	614
<i>Kant - Studien</i>	496
Kaquelhuincul	124
Kautsky, 520	569
Kepler, 539	556
Keyserling, 34, (*) 394, 395	396
Kibrick, León	714
Koenigsberg	622
<i>Kohelet</i>	721
Krause	452
Kurtz	607

L

<i>La abeja argentina</i>	125
<i>La América en Peligro</i> (Bilbao), 192	193
Labardén	114
Labriola, 504, 563	564
<i>La cautiva</i> (Echeverría)	134
<i>La ciudad indiana</i> (García)	55
Lacordaire	188
<i>La Crónica</i>	160
Lacunza	124
Lachellier	351
<i>La Democracia</i>	193
<i>La democracia en América</i> (Tocqueville)	160
<i>La Divina Comedia</i> (Dante)	529
Lafinur, 115, 119, 120, 122, 123, 133, 153	571
Lafone Quevedo	720
<i>La Gaceta Universitaria</i>	652
Lagleyze, Pedro	726
La Haya, 112	397
<i>La lev de la historia</i> (Bilbao)	192
<i>La libertad creadora</i> (Korn), 264,	646
<i>La logique des jugements des va-</i> <i>leurs</i> (Goblot)	285
<i>La logística</i> (Peradotto)	622
Lamartine, 153, 155	671
Lamennais, 136, 139, 154, 188, 191, 193, 194	572
Lamarck, 138, 195	402
<i>La Nación</i>	344
<i>La novia del Plata</i> (Echeverría)	671
<i>La nueva Eloísa</i> (Rousseau)	540
Laplace, 138, 385, 402	449

<i>La Plata</i> , 177, 604, 658, 663, 665, 668, 669, 673, 675, 676, 679, 690,	702
<i>La Prensa</i>	681
Larcoisse, Daxon	120
<i>La Reforma Pacífica</i>	181
<i>La Religión</i> , 181	187
<i>La República Argentina treinta y siete años después de su Revolución de Mayo</i> (Alberdi)	158
<i>La República</i> (Platón)	733
<i>La revolución religiosa</i> (Bilbao)	192
Larra	153
Larrouy	616
<i>La sociabilidad chilena</i> (Bilbao), 190	193
<i>Las restauraciones religiosas</i> (Gutiérrez)	165
Lastarria	162
<i>La Tribuna</i> , 181	187
<i>La Unión</i>	652
<i>La Vanguardia</i> , 502	652
Lavaisse	182
<i>La venida del Mesías</i> (Lacunza)	124
<i>La vida emotiva</i> (Palcos), 608	609
Le Bon	176
<i>Lección de anatomía</i> (Rembrandt)	725
Le Dantec, 200	598
Le Franc	86
Leguía	629
Leibniz, 82, 107, 139, 293, 372, 380, 387, 427, 431, 530, 533, 539, 557, 623	656
Leiva	181
<i>L'énérge spirituel</i> (Bergson)	432
<i>Le pensee et le mouvant</i> (Bergson)	428
León Pinelo, Antonio	57
León XIII, 74, 194, 201, 275	504
Leopardi	354
Le Play, 201	504
Leonardo de Vinci	226
Lerminier, 143, 155	156
Leroux, 154, 155, 157, 163, 165	572
Letellier	632
Levene, R.	710
Leverrier, 257	365
<i>Leviatán</i> (Hobbes)	531
Leviller, R.	589
<i>Leyes sociológicas</i>	175
<i>Liber sententiarum</i> (Lombardo)	69
Libertad creadora	(*) 213
Liebknicht	522
Lillo	607
Lima, 51, 110, 114, 191	679
Liniers	105
Linneo	78
<i>Lira Argentina</i>	134
Litoral, 56, 62, 673	696
Litré, 146, 167	556
Locke, 82, 83, 85, 87, 88, 94, 97, 104, 107, 155, 355, 379, 380, 388, 469, 530, 531, 532, 539, 545	571
<i>Lógica</i> (Condillac)	113
<i>Lógica</i> (Croce)	407
Logística	(*) 622
Lombardo, Pedro	69

Londres	200
López Bravo	54
López, Solano	110
López, Vicente Fidel, 97, 103, 165, 191, 499, 718	722
<i>Lo que vive y lo que ha muerto en la filosofía de Hegel</i> (Croce)	476
Lorentz	607
Lorenzana, 63	65
<i>Los datos inmediatos de la conciencia</i> (Bergson)	416
<i>Los Debates</i>	181
<i>Los gauchescos</i> (Rojas)	722
<i>Los grandes filósofos del siglo XIX</i> (Taine)	556
<i>Los mártires</i> (Chateaubriand)	543
<i>Los modos reales de pensar</i> (Ingenieros)	597
Lotze	351
Loyarte, R. G., 604	605
Lozano, 67, 77	606
Lucrecio Caro, 195, 469	655
Luis XIV, 91	371
Luis Felipe	161
Lulio, Raimundo	623
Lutero	186
Luzbel	261
Lyell	195
Lyon	517

M

Mably	121
Maciel, Baltasar, 100, 102	112
Mach, 350	365
Machiavelo	355
Machioni	77
Madrid, 95, 97, 193	200
Maeterlinck, 35	212
Mahoma	320
Maimónides	398
Maine de Birán	138
Maistre, De	543
Malapert	609
Malebranche, 81, 105, 107	427
Malvinas	607
<i>Manifiesto comunista</i> , 454, 514, 559	563
Marburgo	351
Marcó, 673, 674	675
Marchena	93
María Guadalupe	113
Mármol	181
Markham	718
Marota	704
<i>Martín Fierro</i> (Hernández)	152
Marx, 147, 158, 197, 201, 210, 212, 251, 331, 333, 361, 453, 454, 469, 489, 490, 491, 494, 503 - 504, 513, 520, 521, 522, 532, 538, 553, 559 - 570, 576, (*) 583	584
Marx, fundamentos filosóficos de su sistema	558
Marx, Hegel y (*)	528
Maryland	48

Materialismo histórico	558
<i>Materia y fuerza</i> (Büchner)	453
<i>Materia y memoria</i> (Bergson)	421, 433
Matienzo, José Nicolás, 173, 177	616
Matienzo, licenciado	56
Mazzini	136
Médecis, Cosme de	80
Medicis	285
Medina	112
Mediterráneo	518
Medrano, 129, 130	131
Meinong	38
Melo, Pedro	114
Melo, C. F., 668	669
<i>Memorias</i> (José María Paz)	141
Mendoza	181
Mendoza, Pedro de	62
Menéndez y Pelayo, 45, 76	161
Mercante, V., 178	681
Mercurio	257
Metafísica (*)	323
Metafísica, la regresión (*)	473
Método dialéctico	548
Método (Bacon y Descartes)	528
Metternich, 142	451
México, 56, 182, 192, 570, 628, 632, 635	636
Meyerson	35
Meza, Justo	726
Mickiewicz	136
Michelet	191
Michelson	364
Middendorf	718
Miguel de Portugal	142
Milán, 92	457
Mill, Stuart, 30, 72	386
Minerva, 388	704
Minkowski	365
Mitre, Bartolomé, 57, 98, 152, 153, 159, 160, 164, 181, 190	575
Mitre, Adolfo	173
Mitre, Emilio	173
Mito (*)	314
Mitología (*)	316
Moisés, 128	458
Moleschott	560
Molière, 76, 86	377
Mompox	196
Monroe	331
Montaigne, 81, 93 374, 438	531
Montalembert, 139, 188	194
Monteagudo, 110, 112, 113	116
Monteira, León	398
Montenegro, 77	606
Montesquieu, 55, 85, 112, 525, 532,	538
Montevideo, 114, 142, 157, 499, 512,	572
Montoya, Ruiz de	77
Montt	162
Mora	125
Moreno, Manuel, 103, 108, 111	125
Moreno, Mariano, 90, 91, 108, 112, 113, 115, 128, 196, 525, 566, 570,	571
Morley	364
Moro, Tomás, 53, 65	733
Moscoso	109

Moscú	200
Mossi, 718	720
Mossoti, 125	604
Movimiento de la juventud . . . (*)	672
Moyano	106
Musset	354
Muzzi	129

N

<i>Nacionalidad, democracia y clase obrera</i> (Jaurés)	526
Nápoles, 351, 404	409
Navarro Viola, A.	173
Nazar Anchorena, B., 669, 670	676
Nazaret	126
Nebrija	632
Necesidad de la Reforma Universitaria . . . (*)	696
Neptuno	257
Nernst	604
Newton, 75, 85, 94, 100, 105, 107, 327, 364, 366, 367, 369, 370, 388, 390, 403, 448, 530, 539, 552, 556,	604
Nicea, 126	458
Nicolás de Rusia	142
Nietzsche, 38, 90, 200, 210, 231, 261, 348, 350, 355	633
Nivelli	195
Nivole	376
Nordau, Max	633
Normas universales	73
Norteamérica, 37, 155, 351	703
Nosotros, 28, 588, 589	638
<i>Noticias sobre el origen y desarrollo de la enseñanza superior</i> (Gutiérrez)	165
Novalis	440
<i>Novena sinfonía</i> (Beethoven, 274,	598
<i>Novum Organum</i> (Bacon)	82
Nueva Granada, 68	182
<i>Nueva Eloísa</i>	118
<i>Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano</i> (Leibniz)	379
Nuevo Mundo	57
Núñez Regueiro	264

O

Obligado, Pastor	187
Obligado, Rafael	152
<i>Obras completas</i> (Alberdi)	499
<i>Obras póstumas</i> (Alberdi), 499	512
Occan, Guillermo de	72
Occidente, 300, 323, 394, 482, 494, 518	637
<i>Oda al Paraná</i> (Labardén)	114
Odent	160
Olavide	93
Olimpo, 209, 249, 317	326
Orellana	110
Oriente, 34, 35, 323, 395, 458, 636,	637
<i>Origen de las especies</i> (Darwin)	195
Oro, De	163
Ortega, Padre	52

Ortega y Gasset, 264, 496	497
Ortiz, Fray Tomás	58
Ossián, 118, 440	540
Ostwald	349
<i>Otelo</i> (Shakespeare)	242
Owen	560

P

Pacífico	182
Países Bajos, 45, 398	531
<i>Palabras de un creyente</i> (Lamenais), 136, 191	572
Palacios, A. L., 671	685
Palcos, A., 608, 609, 610	612
Pampa	666
<i>Pandectas</i>	632
Papin	417
Paradojas (desocupación en los países de cultura más avanzada) (*)	516
Paraguay, 52, 62, 67, 68	196
Paraná, 31, 59, 65, 151, 178, 183, 184, 190, 191, 425, 575	648
Parchappe	683
París, 163, 200, 377, 539	561
Parménides, 429	716
Pascal, 34, 264, 280, (*) 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 390, 428, 438, 464, 531, 540	623
Pasteur, 508	599
Pastor	77
Patagonia	77
Patiño	92
Paulo III	58
Paz, José María, 141	142
Peano, 623	624
Pearson	578
Pedagogía (Epístola antipedagógica) . . . (*)	645
Penn	83
Pensamiento en los siglos XVII y XVIII, evolución del	530
<i>Pensamientos</i> (Pascal)	378
Peñaflorida	95
Peradotto, Lidia, 622	625
Pérez, Fray Manuel, 181	183
Pericles	286
Perú, 56, 62	185
Piñero, 39, 173	174
Pío IX	129
Pirandello	40
Pirineos, 45	92
Pirovano, 557	727
Pirrón	104
Pisa	390
Pitágoras, 249	623
Pizarro	718
Platón, 34, 40, 65, 94, 139, 237, 275, 458, 468, 493, 503, 638, 655, 656	733
Plinio, 78	606
Plotino, 239, 376, 458, 598	639
Poe	354
Poincaré, 35, 256, 350	365

Polignac	142
Política cultural (*)	628
<i>Política cultural en los países hispanoamericanos</i> (Colmo)	628
Pombal	142
Pompignac	86
Porcel de Peralta	728
Porta Pía	662
Portobelo	57
Port Royal, 84, 376, 377	464
Portugal, 51, 59, 63	100
Positivismo (*)	146
Positivismo argentino	570
Positivismo, sus aspectos étnicos y desarrollo histórico	554
Potosí	583
<i>Principios de ideología elemental abstractiva y oratoria</i> (Fernández Agüero)	125
<i>Principios políticos</i> (Monteagudo)	116
Proclo	437
Procusto	648
<i>Profesión de fe del vicario saboyano</i> (Rousseau)	532
Prometeo, 261	335
Protágoras	104
<i>Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía</i> (Ingenieros), 592, 593, 596	601
Provincias Unidas	109
Prusia	648
Psicología (*)	608
<i>Psicología biológica</i> (Ingenieros)	597
<i>Psicología de los celos</i> (Ingenieros)	601
Pueyrredón, 119	571
Puritanos	48

Q

Quesnay	92
Quesada	173
Quijote	597
Quinet	191
Quiroga	143
Quiroga Rosas, 163	196
Quiroga Sarmiento	132

R

Racionalismo y empirismo	530
Rada, Andrés	68
Ramos Mejía, Francisco, 124, 173,	177
Rancé	642
Ravignani, E., 616, 620	621
Raynal, 111, 112	119
Reacción romántica	539
<i>Recopilación de Indias</i>	49
Reforma Universitaria, 651, 658 (*), 662 (*)	667
Reforma Universitaria, contenido de la (*)	665
Reforma Universitaria (décimo ani-	

versario)	690
Reforma Universitaria, necesidad de la (*)	696
Reforma Universitaria y nuestra crisis histórica (*)	669
Religión (El problema religioso). (ver, además, mito y mitología) (*)	635
Rembrandt	725
Renán, 30, 164, 167	556
Renaudel, 524	568
Renouvier, 32, 350	474
<i>Representación de los hacendados</i> (Moreno)	570
<i>Restauración nacionalista</i> (Rojas)	644
<i>Revista Argentina</i>	196
<i>Revista de Filosofía</i>	601
<i>Revista de la Universidad de Buenos Aires</i> , 28	562
<i>Revista del Río de la Plata</i>	166
<i>Revista Socialista</i> , 502, 652	714
Revolución Francesa, Hume, Kant y la	533
Ribot	148
Ricci	124
Rickert, 37, 264, 287, 290	291
<i>Rig - Veda</i> , 610, 721, 723	724
Río de la Plata, 48, 52, 55, 56, 59, 62, 63, 67, 68, 80, 98, 99	142
Ripa Alberdi, Héctor	692
Rivadavia, 97, 103, 125, 127, 128, 129, 142, 163, 165, 181, 499, 571, 633	654
Rivadeneira, Miguel de	56
Rivarola, R., 173, 174, 667, 669, 697	698
Robespierre, 76	539
Roca	159
Rochefoucauld, La	375
Rodas	93
Rodríguez, Fray Cayetano, 111	127
Rojas, Ricardo, 201, 643, 644	722
Rolland, Romain	35
Roma, 119, 186, 188, 319, 457, 559,	645
Romero, Francisco, 37	266
Rosario	696
Rosas, 130, 132, 142, 143, 145, 153, 158, 165, 182, 187, 499	572
Rossi	160
Rostand	217
Rougés, Alberto (*)	263
Rousseau,, 85, 86, 88, 90, 91, 123, 128, 155, 228, 532	540
Royce, 37	351
Royer-Collard, 138	156
Ruano	157
Ruggiero, Guido, 413, 422	431
Rui Díaz	77
Ruiz de Montoya	64
Rumi, Dscheledin	410
Rusia, 491	518
Ruskin, 212	351
Russell, 36, 623	624

S

Saavedra, Cornelio, 129	566	<i>Sermón de la montaña</i> , 637	645
Saboya	440	Servet, Miguel	45
Sáenz	125	Sevilla, 56	57
<i>Saggio sullo Hegel</i> (Croce), 403, 410		Shakespeare, 242	601
Sainte-Beuve	377	Shaw, Bernard	35
Saint-Simon, 74, 154, 157, 520, 525, 555, 560, 564, 570, 571	572	Siglo IV	458
Salamanca	662	Siglo V	458
Saldías	124	Siglo XII	463
San Agustín, 38, 58, 84, 101, 185, 195, 279, 374, 376, (*) 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 534		Siglo XIII, 70, 463	623
San Alberto, 110, 111	113	Siglo XIV	76
San Ambrosio	58	Siglo XVI, 45, 46, 65, 75, 76, 81, 464	
San Bernardo de Clairvaux	463	Siglo XVII, 64, 74, 80, 81, 85, 147, 196, 301, 327, 371, 427, 431, 437, 438, 479, 508, 530, 531, 532, 533, 536, 556, 582	623
Sánchez, Francisco	81	Siglo XVIII, 76, 78, 80, 84, 85, 86, 90, 92, 93, 97, 112, 115, 117, 119, 134, 137, 138, 144, 163, 164, 165, 179, 274, 346, 366, 402, 429, 438, 439, 460, 471, 481, 503, 520, 533, 536, 539, 540, 542, 555, 570, 571, 607	607
Sánchez Viamonte, J.	727	Siglo XIX, 41, 93, 117, 118, 144, 146, 148, 154, 156, 171, 172, (*) 209, 263, 325, 347, 383, 385, 390, 394, 402, 422, 429, 431, 437, 449, 474, 476, 482, 483, 484, 485, 487, 488, 489, 490, 494, 508, 511, 520, 540, 553, 557, 558, 564, 570, 575, 583, 592, 607, 614	702
Sancho	54	Siglo XX, 326, 395, 430, 434, 450, 453, 471, 494, 510, 511, 520, 522, 566, 570, 615, 636	691
San Francisco de Asís, 105, 226, 598	639	Siglo XXI	597
San Francisco Solano	62	Siglo XXII	600
San Ignacio de Loyola, 68 179	196	Sinaí	467
San Ignacio Guazú	65	Singlin	376
San Juan	163	Sísifo	391
San Martín, José de	633	Smith, Adam, 92, 99	499
San Pablo, 185	275	Sobre la teoría de los valores	729
San Paulo, 59, 63	64	Socialismo	558
San Ramón	581	Socialismo ético	(*) 593
Santa Bárbara	581	Socialismo, nuevas orientaciones (Jaurés)	555
Santa Elena, isla de	332	Sócrates, 126, 280, 447, 458, 530, 537	656
Santa Fe, 151, 181	466	Solórzano, 53, 54	61
Santa Sede, 111, 129, 130, 131, 132, 182	188	Soto, Domingo	46
Santiago de Chile, 62, 162, 191 ..	193	Spaventa, 351	494
Santiago del Estero	63	Spegazzini	607
Santo Domingo	192	Spencer, 30, 43, 72, 146, 147, 150, 164, 170, 173, 174, 175, 177, 198, 200, 210, 255, 261, 275, 328, 347, 348, 355, 361, 386, 402, 404, 424, 429, 430, 449, 469, 472, 484, 488, 495, 513, 556, 565, 575, 703, 708, 716	716
Santo Tomás de Aquino, 38, 47, 49, 53, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 100, 101, 107, 139, 279	463	Spengler, 34, 200, 260	333
Sarmiento, 37, 150, 152, 153, 155, 159, 160, 161, 163, 164, 178, 181, 190, 193, 394, 472, 499, 572, 575, 632, 633	648	Spinoza	557
Savigny, 138, 143	176	Staël, Mme. de	117
Scalabrini	178	Stalin	531
Scheler, Max, 37, 38 264, 282, 290, 495, 496, 644	645	Stirner, 90, 192	412
Schelling, 353, 354, 442, 443, 447, 448, 450, 544, 549, 550	560	Story	160
Schiller	274	Strauss	453
Schlegel	440	Suárez, Francisco, 46	47
Schleiermacher, 544, 452	641	<i>Sudamérica</i>	160
Schmiedel	77	Sujeto	(*) 310
Schmoller, 201	504		
Schopenhauer, 43, 230, 261, 286, 293, 308, 354, 402, 429, 452, 464, 544	716		
Seguí, 181	182		
<i>Semanario de agricultura, indus- tria y comercio</i> (Vieytes)	99		
Senet	178		
Senillosa	125		
Sergi	174		

T

Taborda, Saúl A.	645
Tácito	115
Tagle	128
Tagore, Rabindranath	376
Taine, 30, 87, 156, 164, 167	556
Talmud, 393	398
Talleyrand	728
Tarija	185
Tartuffe (Molière)	377
Teatro crítico (Feijóo)	93
Techo	77
Tejedor, 155	181
Tendencias religiosas y metafísicas, resurgimiento de	539
Tennessee	258
Teoría de la ciencia (Fichte) ...	547
Teoría y práctica de la historia (Justo)	334
Términos	(*) 301
Terrabas	112
Thales	264
Tibet	320
Ticiano	646
Tiempo	(*) 309
Tocqueville	525
Tolstoy, 200, 212	637
Torres	178
Torres Bollo, Diego de, 62, 63	68
Tratado del gobierno civil (Locke)	531
Trejo y Sanabria, obispo, 62, 64 ..	68
Trelles	113
Trento, 46	67
Troya	660
Tschudi	718
Tucumán, 51, 52, 56, 62, 67, 68, 115, 118, 181	182
Tupac-Amarú, 61	110
Turgot, 92	142
Turró	610
Tutankhamon	681

U

Ulloa	99
Unamuno	35
Universidad	(*) 693
Unquillo, 645	646
Upanishads, 613	637
Urbano VIII	68
Urquiza, 150, 183	190
Uruguay, 59	628
Utopía (Moro)	53

V

Valdés, Juan de	45
Valera, Cipriano de	45

Valery, Paul	35
Valoración	(*) 336
Valoraciones, 28, 207, 263, 344, 549, 588, 652, 671	681
Valores, cuadro de los	271
Valparaíso	162
Varela Domínguez, Delfina	415
Varela, Florencio, 152, 153, 164, 165, 181, 499	572
Varela, Juan Cruz, 123, 127	152
Vasconcelos	632
Vasconcelos, José, 635, 636	637
Vaux, Clotilde de, 146	556
Vedanta	637
Vélez Sársfield, 131, 152, 181, 467, 677	677
Venecia, 529	646
Vera, 351	404
Verbum, 207	344
Verlaine	348
Versailles	93
Vértiz, virrey, 52, 100, 109	113
Veillot	194
Viamonte, 130	131
Vico, 403	475
Victoria	76
Vida de Jesús (Renán)	192
Vida de Mariano Moreno (Manuel Moreno)	112
Vida Nuestra, 714	721
Viena	118
Vieytes, 99	114
Villareal, J. M.	465
Villegas	120
Villemain	155
Virgen del Valle	185
Virgilio	632
Vives, 45	80
Voltaire, 85, 86, 93, 112, 119, 139, 279, 293, 388, 438, 532, 538 ...	539

W

Wagner	633
Werther (Goethe), 118, 440	540
Wilde, E.	184
Wolf	105
Wolff	387
Wund, 148	349

Z

Zapata	181
Zaratustra, 262	276
Zavaleta, 128, 129	130
Zenteno	181
Zimmermann, Jacobo	714
Zinny	181
Zola, 212, 348	601
Zuviría	171

El 14 de junio de 1949
se terminó de imprimir
este libro en los talleres de la
EDITORIAL CLARIDAD, S. A.,
San José 1627-45, Bs. Aires,
bajo la Dirección General de
A N T O N I O Z A M O R A





