

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

PROBLEMAS DEL PENSAMIENTO ARGENTINO

Eugenio Pucciarelli

CINCO SONETOS RELIGIOSOS DE ALEJANDRO KORN

Vicente Fatone

TEORÍA FILOSÓFICA, SOCIEDAD Y CULTURA EN LA OBRA DE ALEJANDRO KORN

N. Rodríguez Bustamante

ALBERTO ROUGÈS Y EL PROBLEMA DEL TIEMPO

Arturo García Astrada

EL PENSAMIENTO DE SAÚL TABORDA

Alberto Caturelli

CORIOLANO ALBERINTI

Diego F. Pro

UN TEXTO INÉDITO DE FRANCISCO ROMERO

Juan Carlos Torchia Estrada

LA DECADENCIA DEL ESPÍRITU TEÓRICO EN LA FILOSOFÍA

Francisco Romero

LUIS JUAN GUERRERO Y SU ESTÉTICA OPERATORIA

Adolfo Ruiz Díaz

LUIS JUAN GUERRERO INTÉRPRETE DEL PENSAMIENTO ARGENTINO

Rodolfo M. Agolia

TRES FRAGMENTOS SOBRE CARLOS ASTRADA

Aldo Prior

EL NEO-PLATONISMO APORÉTICO DE MIGUEL ANGEL VIRASORO

Arturo Andrés Roig

SUBJETIVIDAD Y TRASCENDENCIA EN LA FILOSOFÍA DE ANGEL VASSALLO

Rafael Virasoro

CARLOS COSSIO Y LA TEORÍA EGOLÓGICA

José Vilanova

VICENTE FATONE: EL PENSADOR Y EL ORIENTALISTA A TRAVÉS DE LAS OBRAS

DE SU MADUREZ

Francisco García Bazán

VICENTE FATONE

Francisco José Olivieri

DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCIÓN

JULIO C. COLACILLI DE MUÑO

Dirección postal:

Instituto de Filosofía

25 de Mayo 217 (2º piso)

Buenos Aires-Argentina

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

AÑO XV • NUMERO 22-23 • ENERO-DICIEMBRE 1975

Q **U** **E** **D** **A** **H** **E** **C** **H** **O** **E** **L** **D** **E** **P** **O** **S** **I** **T** **O** **Q** **U** **E** **P** **R** **E** **V** **I** **E** **N** **E** **L** **L** **E** **Y** **1** **1** **7** **2** **3**
C **O** **P** **Y** **R** **I** **G** **H** **T** **B** **Y** **U** **N** **I** **V** **E** **R** **S** **I** **D** **A** **D** **E** **B** **U** **E** **N** **O** **S** **A** **I** **R** **E** **S**

I **M** **P** **R** **E** **S** **O** **E** **N** **L** **A** **R** **E** **P** **U** **B** **L** **I** **C** **A** **A** **R** **G** **E** **N** **T** **I** **N** **A**
P **R** **I** **N** **T** **E** **D** **I** **N** **A** **R** **G** **E** **N** **T** **I** **N** **A**

SUMARIO

FILOSOFIA ARGENTINA DEL SIGLO XX

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| EUGENIO PUCCIARELLI, <i>Problemas del pensamiento argentino</i> | 7 |
| VICENTE FATONE, <i>Cinco sonetos religiosos de Alejandro Korn</i> | 29 |
| NORBERTO RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, <i>Teoría filosófica, sociedad y cultura en la obra de Alejandro Korn</i> | 35 |
| ARTURO GARCÍA ASTRADA, <i>Alberto Rougès y el problema del tiempo</i> | 59 |
| ALBERTO CATURELLI, <i>El pensamiento de Saúl Taborda</i> .. | 69 |
| DIEGO F. PRÓ, <i>Coriolano Alberini</i> | 89 |
| JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA, <i>Un texto inédito de Francisco Romero</i> | 137 |
| FRANCISCO ROMERO, <i>La decadencia del espíritu teórico en la filosofía</i> | 145 |
| EUGENIO PUCCIARELLI, <i>Francisco Romero en la cátedra universitaria</i> | 157 |
| ADOLFO RUÍZ DÍAZ, <i>Luis Juan Guerrero y su estética operatoria</i> | 171 |
| RODOLFO M. AGOLIA, <i>Luis Juan Guerrero intérprete del pensamiento argentino</i> | 183 |
| ALDO PRIOR, <i>Tres fragmentos sobre Carlos Astrada</i> | 201 |
| ARTURO ANDRÉS ROIG, <i>El neo-platonismo aporético de Miguel Angel Virasoro</i> | 215 |
| RAFAEL VIRASORO, <i>Subjetividad y trascendencia en la filosofía de Angel Vassallo</i> | 235 |
| EUGENIO PUCCIARELLI, <i>Saber y ser en el pensamiento de Angel Vassallo</i> | 247 |
| JOSÉ VILANOVA, <i>Carlos Cossio y la teoría egológica</i> | 255 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Vicente Fatone: el pensador y el orientalista a través de las obras de su madurez</i> | 271 |
| FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI, <i>Vicente Fatone</i> | 293 |

NOTAS Y RESEÑAS

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| por Carlos M. Herrán, Fernando Tola, María Mercedes Bergadá, Ricardo Pochtar, Luis Aznar, Carlos Alemian, Carlos Francisco Bertelloni, Coriolano Fernández, José Severino Croatto, Ricardo A. Guibourg, Martín Laclau, Ernesto La Croce, María Rosa Michel, Hugo E. Biagini, Dina Picotti, María Luisa Pfeiffer, Jorge Alfredo Roetti, Hipólito Rodríguez Piñeiro, Jorge E. Saltor, Malvina E. Salerno, Norma Stigol de Hagelin, Mario Carlos Casalla, Santiago Kovadloff, Armando R. Poratti y Roberto J. Walton. | 307 |
| TESIS UNIVERSITARIAS. | 399 |
| INFORMACIONES. | 405 |

PROBLEMAS DEL PENSAMIENTO ARGENTINO

Por *Eugenio Pucciarelli*

1

AUNQUE abierto el contorno más próximo y aun en franca y nunca interrumpida comunicación con los elementos que lo integran, el hombre, en su ser más recóndito, asume siempre figura de individuo y es una unidad centrada en sí misma —el saber se adquiere con esfuerzo propio, los afectos se prodigan o escatiman en medidas que cada uno está en condiciones de otorgar, las decisiones y responsabilidades son personales, la muerte es un episodio íntimo e intransferible—. Pero aun el hombre más propenso al aislamiento no deja de pertenecer a una comunidad, aquella en que ha nacido o se ha educado o ha pasado la parte más importante de su vida. La soledad ayuda a adquirir conciencia de sí mismo, pero no agota el saber cuyo límite sólo puede superarse apelando a la información que procede de la comunidad en que el individuo participa vitalmente —por intereses y afectos, lengua, costumbres, educación, ideales de cultura, creencias, proyectos de vida en común, acción—. La cultura, que la especie humana ha construido sobre el suelo neutro de la naturaleza, esconde una dimensión intelectual, que ha de explorarse atentamente si se aspira a rescatar el movimiento de las ideas, tal como ha sido desencadenado por la acción de aquellos que las pensaron en actitud desinteresada, por el placer de asistir al despliegue de su riqueza interna o sus conexiones, o en la actitud pragmática de los que se valieron de ellas para trazar programas de acción colectiva destinados a estabilizar las instituciones o cambiar su faz. Un saber de esta índole, estimulado por requerimientos intelectuales que sólo algunos hombres experimentan con vivacidad, obliga a bucear en el subsuelo ideológico de la comunidad. El esfuerzo tiene su recompensa: ayuda al individuo a ponerse en claro consigo mismo a la vez que contribuye a otorgar a un pueblo la conciencia cabal de su ser, ya que pone al desnudo las raíces que alimentan todos los modos de su comportamiento. El diálogo con el contorno y la exploración de las ideas que

inspiraron los sucesos que desde el pasado desembocan en el presente, son los medios que permiten a los hombres y a los pueblos alcanzar el conocimiento de sí mismos. Esto explica que en todas partes, al menos en Occidente, se haya vuelto irrenunciable la tarea de ponerse en claro sobre el fondo de las ideas que iluminan los senderos de la acción colectiva.

No podía faltar entre nosotros una preocupación similar, y esto explica que desde hace varias décadas el argentino se esfuerce por conocer las ideas que se han difundido en su medio cultural, y que haya puesto especial énfasis en los movimientos filosóficos que han coexistido o se han sucedido en el país¹. Tal vez le anime la sospecha de que las ideas no son inocentes, que su juego, monótono o espectacular, no es un deporte frívolo ni se agota dentro del cerco aséptico de la inteligencia, que sus proyecciones en la vida nacional son más hondas de lo que podría presumirse habitualmente. El vulgo se imagina al filósofo encerrado en su celda, ajeno al mundo, desentendido de sus dolores e ilusiones. Y aunque esta imagen no sea siempre falsa, no hay duda que las ideas que brotaron en soledad tienen una ulterior vida pública: se traducen en instituciones y trazan los cauces en que se desenvuelve la actividad entera de un pueblo. No hay derecho, administración, educación o economía que no se apoyen sobre sistemas de ideas, de los que reciben sustento y congruencia. Los frutos de la meditación individual acaban

¹ Me ha correspondido aportar un módico tributo a la inquietud encaminada a explorar aspectos del pensamiento argentino, y en forma intermitente he contribuido con algunas publicaciones breves. Cf. EUGENIO PUCCIARELLI, "Presente y futuro de la filosofía en la Argentina", *Éidos*, Revista de Filosofía (Córdoba, 1972), n° 3, pp. 7-27; "Influencias filosóficas y vocación de originalidad en el pensamiento argentino", *Dover* (Buenos Aires, 1962), n° 95, pp. 54-63; "Alejandro Korn y el pensamiento europeo", *Rev. de la Univ.* (La Plata, 1959), n° 12, pp. 29-55; "Perfil espiritual de Alberto Rougés", *Humanitas* (Tucumán, 1963), n° 15, pp. 19-27; "Pedro Henriquez Ureña y la filosofía", *Rev. de la Univ.* (La Plata, 1966-67), n° 20-21, pp. 422-433; "Pedro Henriquez Ureña, humanista", *Cuaderno de La Plata* (La Plata, 1969), n° 2, pp. 3-22; "El signo filosófico de la Revolución de Mayo", *Dasar* (Buenos Aires, 1965), n° 105, pp. 55-62; "Francisco Romero y su actitud filosófica", *Rev. de la Univ.* (La Plata, 1972), n° 24, pp. 373-376; "Experiencia e idea de la libertad en Alejandro Korn", *Estudios sobre A. Korn* (La Plata, *Univ. Nac.*, 1963), pp. 141-169; Nota a "Los problemas de la cultura" de Francisco Romero, *Rev. de Pedagogía* (Tucumán, 1939), n° 2, pp. 119-121; "La lección de Alejandro Korn", *Rev. de la Univ.* (Buenos Aires, 1959), 5ª época, año IV, n° 4, pp. 643-646; "Alejandro Korn, maestro de saber y de virtud", *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires, 1936), vol. X, n° 5, pp. 1067-1086; "La filosofía de Alejandro Korn", *Asais* (Sao Paulo, Brasil, Congr. internac. de filosofía, 1956), vol. III, pp. 1137-1146; "Francisco Romero en la cátedra universitaria", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1975), n° 22-23, pp. 157-169; "Saber y ser en el pensamiento de Angel Vasallo", *Ibid.*, pp. 247-254.

por integrar la sinfonía de la vida colectiva, aunque el propio autor no hubiera podido prever su repercusión pública.

Lo que ocurre en las comunidades altamente civilizadas también se ha dado en las que estuvieron situadas en niveles más elementales. Toda vida pública parece animada por creencias, no siempre congruentes, y por hábitos que, a su vez, presuponen convicciones relativas a los quehaceres y relaciones humanas. A medida que la organización se consolida y se diversifican las funciones en el seno del ente colectivo, se multiplican las ideas en cuanto representaciones claras de las cosas que reflejan sus cualidades, sus relaciones y la acción recíproca entre ellas, lo mismo que sus vínculos con el hombre. No es imposible que todo ello tienda a organizarse en conjuntos que exhiben diversos grados de coherencia, y no es extraño que la reflexión de algunos miembros de la comunidad se proyecte sobre tales conjuntos en demanda de claridad, movida por el deseo de entender.

A fin de que la investigación de las ideas tenga sentido es preciso que se haga desde una altura histórica que acredite madurez, lo cual habrá de permitir su correcta apreciación, tanto en lo que se refiere a los aspectos sistemáticos como a los históricos y, especialmente, a la evaluación de su incidencia en la vida de la colectividad. Hay corrientes energéticas, que impregnan todas las actividades de un pueblo y sellan el destino de épocas enteras, y hay corrientes débiles, que se deslizan soterradas y afloran esporádicamente, sin dejar de tener por eso influencia en la vida colectiva. Las hay que no trascienden los círculos académicos, aunque provoquen polémicas dentro de ellos, y no faltan las que, aun ignoradas en esos círculos, alcanzan una acción difusa considerable capaz de conmover las instituciones cuando se conjugan con la pasión de hombres de acción.

2

El examen del repertorio de problemas que constituyen la filosofía, tal como ha sido cultivada entre nosotros, invita a empezar con la pregunta fundamental que se refiere a la conexión de las ideas con la realidad.

¡Es cierto que las ideas conducen la historia, en el sentido de que anticipan posibilidades destinadas a cristalizar en realidad gracias al esfuerzo de hombres de acción encargados de traducirlas en hechos! Antes de advenir a la existencia, las instituciones que hoy rigen la vida

colectiva habían sido proyectadas por quienes tenían no sólo ideas acerca de los valores que confieren sentido a la acción humana, sino también representaciones más o menos claras del hombre mismo, su puesto en la sociedad y su destino y, con arreglo a ellas, arbitraron los medios legales adecuados para facilitar el juego de la vida personal dentro de la organización del Estado, para lo cual forjaron los aparatos administrativos correspondientes. No era necesario que las ideas fueran nuevas y originales, entre otras razones porque la vida política de los jóvenes pueblos asentados en el continente americano aparecía como una expansión de sociedades de ultramar, y aunque a la larga se rompieran los vínculos políticos que establecían la subordinación de las colonias a la metrópoli no se quebraba la continuidad cultural —asentada en la lengua, la religión, la moral, las costumbres, la economía, las tradiciones jurídicas, los ideales de vida, etc.—. La urgencia de la organización y los conflictos internos que, en más de una ocasión y por mucho tiempo, desgarraron a la nueva sociedad, invitaban a adoptar prácticas establecidas en otros países, que tenían a su favor el hecho de haber sido experimentadas, en lugar de lanzarse temerariamente a inventar soluciones inéditas cuya aplicación al medio hubiera generado dificultades imprevistas y acaso sin superación inmediata. El trasplante no aparecía como fruto de pereza mental, sino como obra de prudencia política. Lo cierto es que un conjunto de ideas, asumidas por hombres que tenían conciencia de sus proyecciones prácticas, inspiró la creación de instituciones que habían de contribuir a organizar la vida colectiva de los nuevos pueblos. Afirmar, pues, que las ideas conducen la historia no parece un contrasentido si se atiende al posterior surgimiento de los hechos que vienen a corroborar la eficacia de las ideas que los han precedido.

Esta aparente confirmación de la tesis que asigna el primado de las ideas en la acción política no permite, sin embargo, descartar la interpretación opuesta. ¿No hay quienes creen, acaso, que los hechos (económicos, sociales, políticos) poseen una dinámica propia que arrastra tras de sí la voluntad de los hombres y que, al manifestarse luego en el orden ideal del pensamiento, muestran la estructura interna de la realidad y, de paso, el carácter derivado y subalterno de las ideas? El curso de los hechos empíricos impondría, por así decirlo, su propia promoción; las ideas surgirían más tarde, una vez que los hechos se hubieran asentado, y permitirían entender un proceso que, en sí mismo, no

ha requerido su concurso ni su estímulo. Y en el caso de que se admitiese la colaboración de las ideas éstas obrarían sólo como causa ocasional y no como factor eficiente y propulsor de los cambios sociales. Pero esta tesis, incorporada tardíamente al acervo intelectual de los argentinos, no ha tenido mayores adeptos y sólo empieza a conquistarlos en medios saturados por influencias tan extrañas como aquellas que se propuso combatir. ¿No será, al menos en parte, expresión del deseo de prestar atención a los hechos mismos y descubrir, para los desequilibrios y conflictos de los nuevos tiempos, la solución adecuada que, al resolverlos, prevenga sobre la posibilidad de recaídas o repeticiones? O ¿no será, también en parte, resultado de la presión de nuevos imperialismos que aspiran a recoger herencias a punto de quedar vacantes?

Como puede advertirse, se trata de dos soluciones que salen al encuentro del problema de la relación entre la historia y las ideas. Dos tipos opuestos de interpretación, que no pueden menos que excluirse —el que asigna prioridad a las ideas, concebidas como fuerzas instigadoras del proceso histórico, y el que las relega a segundo término, desplazándolas al plano inmaterial de una superestructura cuyas variaciones obedecen a fuerzas subyacentes más energías y, por ende, decisivas—. En nuestro país ha prevalecido la primera interpretación: las ideas como factores de transformación social (Ingenieros, Korn, Alberini), con lo cual se ha dado relieve al hombre que las piensa y se ha concebido la historia, a pesar del juego muy a menudo turbio de intereses y pasiones, como una actividad consciente enderezada a fines escogidos de antemano.

De esta manera se ha contribuido a dar una justificación práctica de la filosofía. Esta ya no aparece sólo como inextirpable inclinación que lleva a los hombres a ponerse en claro consigo mismos e indagar los fundamentos de su acción, sino como una dimensión de la cultura incorporada a la historia por obra de intelectuales que han elaborado la teoría que ellos mismos u otros habrán de traducir luego en hechos en la realidad. La filosofía se presenta, por lo tanto, como un quehacer que los hombres de esta tierra no pueden eludir.

Vinculado con este problema surge otro en conexión con la procedencia de las ideas. En virtud de su propia naturaleza, la filosofía, vista por el lado del sujeto, descansa en una actitud crítica permanente.

mente despierta, enderezada al descubrimiento de problemas, a su formulación en términos correctos y a la búsqueda de soluciones, y, por el lado de los resultados de este esfuerzo, aparece como un pensamiento autónomo, ajeno a tuteladas extrañas (de la tradición, de la religión, de los aparatos ideológicos del Estado, de la sociedad con su lastre de rutinas, etc.). No siempre las ideas vigentes en un medio son nuevas ni originales, y la mayoría arrastra un pasado cuyos orígenes remontan a los albores de la especulación filosófica. ¿De dónde proceden las ideas que han inspirado la organización institucional de nuestro pueblo? Más allá de la mera asimilación, expuesta a no ser siempre correcta y profunda, y que suele terminar en la repetición, a la larga tediosa, de pensamientos cuya frescura se ha perdido y cuyo alcance se ha embotado por el uso mecánico de fórmulas estereotipadas, las ideas recibidas de ultramar han estimulado en su oportunidad el nacimiento de la conciencia filosófica en nuestro medio. ¿Cómo habría podido surgir, al cabo de pocos decenios de vida política independiente, sin estímulos y ejemplos que la tradición brinda a manos llenas, una conciencia filosófica al tanto de su cometido y de sus responsabilidades? No es tarea fácil descubrir los problemas filosóficos, ocultos en la maraña de dificultades teóricas y prácticas en que está normalmente envuelta la vida intelectual de los hombres en épocas de transformación. Y junto con los problemas, que han de ser formulados en términos claros, se impone también la determinación de su jerarquía interna, separando los que se consideran fundamentales de los que son simplemente derivados. Ha de añadirse a ello el uso correcto de métodos de investigación y de prueba, que permiten salvar la distancia que separa la mera opinión del auténtico saber, y no habrá que olvidar el examen de las soluciones conocidas y, a través de las polémicas entre pensadores y escuelas, conocer las limitaciones mutuas y de ahí admitir la necesidad de renovar las tentativas, mil veces emprendidas bajo otros cielos, estimulado por el afán de superar errores y alcanzar el conocimiento ajustado a las exigencias del medio y del momento.

La originalidad es una tentación que asedia a artistas y a pensadores. No puede negarse la nobleza que inspira el afán de alcanzarla, tanto en la esfera individual como en la colectiva, ya que traduce el anhelo de llegar a ser uno mismo, sin concesiones al rebaño, o de destacar a un pueblo entero renuente a aceptar la imposición de tuteladas o rutinas. Pero la originalidad ha de evaluarse por la relación entre

las ideas que se profesan y lo que es una comunidad en un momento determinado, así como de los fines que se le proponen como metas a alcanzar en el futuro. Del pasado no hay una sola imagen, y no es exagerado afirmar que cada generación constituye la propia, acorde con sus intereses o sus aversiones. La originalidad impone, en primer término, el abandono de modelos exteriores que se adoptan sin mayor examen crítico, y, en segundo término, traduce el rechazo del conformismo, que es expresión de pereza mental. El afán de originalidad parece brotar de una exigencia que impone la renovación para hacer soportable la vida, que de otro modo languidecería bajo el peso de su propia rutina. De la voluntad de ser original nace la incitación a pensar por cuenta propia y desde la raíz, es decir, a partir de los últimos fundamentos aunque se trate de problemas corrientes. No importa que, al cabo de ingente esfuerzo, se reiteren soluciones ya conocidas: después de todo, el número de motivos filosóficos y de soluciones propuestas para los problemas no es muy abundante, y los mismos historiadores del pensamiento, siempre a la caza de cambios que alteran la continuidad de la marcha de las ideas, se sienten forzados a trazar líneas determinadas por la afinidad en el planteo de los problemas o en el contenido y la orientación de las soluciones, imponiéndose un mayor esfuerzo para el registro de los matices diferenciadores. La exigencia de originalidad, buena en sí misma por la renovación que engendra, no ha de degenerar en el culto de la novedad a ultranza alcanzada mediante acrobacias intelectuales que no cuentan con el respaldo de la experiencia.

4

Desde los albores de la nacionalidad, la cultura argentina no ha carecido de dimensión filosófica, aunque las ideas, que en otros medios suelen alcanzar un desarrollo independiente, entre nosotros aparezcan incorporadas a la historia del país en todos los órdenes de sus actividades —instituciones, legislación, periodismo, prédica política, docencia, etc.—. Su expresión, al comienzo tímida e intermitente, ha crecido y se ha consolidado con los años, a medida que se diversificaba la producción intelectual y el país adquiría conciencia más clara de sí mismo. No podría hablarse, sin embargo, de continuidad de desarrollo a lo largo de una línea —ni en materia de orientaciones doctrinarias ni de temas, aunque no haya faltado predilección por algunos: hom-

bre, valores, libertad, etc.—. Esta situación invita a distinguir etapas en función de la diversidad de las tendencias filosóficas imperantes en los sucesivos momentos. Quienes entre nosotros se han ocupado de explorar la serie temporal no siempre coinciden al trazar las líneas divisorias, aunque el criterio que las ha inspirado no sea otro que el determinado por la orientación filosófica que prevalece en cada etapa².

El carácter disperso de nuestra producción filosófica, la dificultad para tener acceso a las fuentes y la falta de estudios monográficos consagrados a la determinación del contenido de las doctrinas y a la apreciación crítica de las aportaciones de las figuras del pasado intelectual argentino, son factores que han retardado la elaboración de un cuadro histórico satisfactorio, a la vez que explican la razón de las desinteligencias en lo que concierne a la ubicación de algunos hombres así como a la importancia de sus ideas.

Si las primeras contribuciones, meritorias en sí mismas por haber abierto sendas en un campo inexplorado, se resienten por la escasez del aporte documental, en cambio compensan al lector por la interpretación que ofrecen, lo cual resulta fecundo hasta cuando suscita polémicas que favorecen una mejor comprensión de los hechos. El interés por el país, sobre todo en quienes estaban animados por la creencia de que una nación no puede desenvolverse sin ideas que confieran sentido a la acción colectiva y no se resignaban a permanecer en actitud de espectadores frente a las urgencias del presente, han inclinado la curiosidad hacia la exploración del pasado ideológico argentino. Por estas dos razones ha de considerarse iniciador a Alejandro Korn, cuya contribución a la materia comienza en 1912 y se amplía y completa años más tarde. Con la prudencia de quien no quiere exponerse a atribuir una originalidad que los hechos se resistirían a corroborar, Korn prefiere hablar de 'influencias', sin entender por tales presiones exteriores o seducción de modas extranjeras, sino en el sentido de que se trataba de la difusión de ideas que se había procurado incorporar a la realidad nacional como una exigencia impuesta por la necesidad de estar en esa

² Los criterios de periodización (decenal y generacional), utilizados en la historia de los argentinos, tanto política como literaria, y su idoneidad en el campo de la filosofía han sido examinados por Diego F. Pro, quien aprovecha ese análisis para indicar las preferencias intelectuales de cada época, sus compromisos con las urgencias prácticas así como la creciente toma de conciencia de una tradición cuyas constantes son la continuidad y la diferenciación. Cf. Diego F. Pro, *Historia del pensamiento filosófico argentino* (Mendoza, Fac. de Fil. y Letras, 1973), I, pp. 143-184.

materia a la altura de los tiempos. La periodización que propone es escueta y se limita a señalar cuatro etapas: la escolástica, la filosofía moderna, el romanticismo y el positivismo. En cada una agrupa, en una síntesis que no oculta la incidencia de sus preferencias y aversiones, el fondo histórico de la época, la acción de los actores del drama (políticos o intelectuales) en esta y la otra orilla del Atlántico (en correspondencia con el carácter occidental de nuestra cultura) y la difusión de las ideas, bien o mal asimiladas, con los perfiles que le asignaban sus contemporáneos o con aquellos que derivaban de su óptica de intérprete. En la exposición del positivismo, la etapa más próxima a nuestro tiempo y aquella contra la cual se elevaron las críticas que estimularían su superación, Korn no descuidó el examen de su significación histórica y, sobre todo, su contribución a la vida del país. Persuadido de que existía continuidad en las ideas que se traducían en acción desde los días de Rivadavia hasta la época positivista, a pesar de algunos eclipses transitorios que no eran más que reviviscencias de resabios de la mentalidad colonial, Korn aconsejaba distinguir dos formas de positivismo. En la primera, de raíz nativa, el positivismo se exteriorizaba como actitud y, en tal carácter, sostuvo las iniciativas de los organizadores del país que, en más de una ocasión, no ocultaron su indiferencia hacia las ideas puras en contraste con su decidida inclinación por la actividad política y social con la mira puesta en el ideal de una nación próspera y culta. En la segunda, el positivismo aparecía como doctrina, que se difundiera tardíamente, cuando en Europa comenzaba a declinar, y se inspiraba en lecturas de Comte y de Spencer. Representaba la adhesión a una filosofía que, por su indiferencia hacia la metafísica y su interés por los problemas políticos y sociales, congeniaba con la actitud espontánea de los forjadores de la nacionalidad³.

Distinta es la periodización que José Ingenieros proponía hacia

³ ALEJANDRO KORN, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, con introducción biobibliográfica por Luis Aznar (Buenos Aires, Claridad, 1937). El primer capítulo se había publicado en *Rev. de la Univ.* (Buenos Aires, 1912), tomo IX; los siguientes, segundo y tercero, en *Anales de la Fac. de Derecho* (Buenos Aires, 1913), 2ª serie, IV, pp. 305-373, y (*Id.*, 1914), 2ª serie, V, pp. 140-192; el último capítulo, hasta entonces inédito, se publicó por primera vez en 1937. *El pensamiento argentino*, con estudio preliminar de Gregorio Weinberg (Buenos Aires, Nova, 1961), contiene, además de la obra anterior, el fragmento "Bilbao y Estrada" y los artículos "Filosofía argentina", *Nosotros* (Buenos Aires, 1927), LVII, pp. 52-68, y "Nuevas Bases", *Valoraciones* (La Plata, 1925), III, n.º 7, pp. 3-11. Véase, además, JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA, "Bibliografía sobre la vida y obra de Alejandro Korn", en apéndice a ALEJANDRO KORN, *La libertad creadora* (Buenos Aires, 8ª ed., Claridad, 1963), pp. 203-221.

1914. Después de intentar una caracterización del sentido filosófico de la argentinidad —confiado en que nuestro país llegaría a realizar, a través de una personalidad sobresaliente capaz de expresar algo nuevo y autóctono, una genuina contribución al acervo del pensamiento occidental— se detenía en el análisis de la mentalidad hispanocolonial modelada por la segunda escolástica que, declinando en Europa bajo el empuje del Renacimiento, encontró su hogar en España y a través de una nueva formulación por Francisco Suárez vino a completar en las colonias de América la enseñanza de Tomás de Aquino. En rápida sucesión, Ingenieros trazaba las etapas posteriores: enciclopedismo y revolución argentina, política liberal e ideologismo filosófico, restauración conservadora y romanticismo social, organización nacional y educación positivista; terminaba señalando las primeras manifestaciones y el porvenir de una filosofía científica. Consideraba que esta última había de constituirse y consolidarse siguiendo dos inspiraciones: la biología, que había influido decisivamente sobre su propia formación, dada su condición de médico, y las ciencias sociales, tal vez por el interés con que se había entregado a los estudios de sociología argentina. El acento que ponía en la argentinidad no le impedía apreciar las influencias del pensamiento europeo, aunque no ignorara las protestas contra la europeización, que de tanto en tanto se repiten en nuestro medio, y que en su época estaban menos inspiradas en el deseo de promover un pensamiento propio que en lamentar la declinación creciente de los valores de la época colonial, pero su confianza en el futuro le inducía a preferir una filosofía científica aliada al espíritu liberal⁴.

Coriolano Alberini, más joven y con una formación filosófica más depurada, pudo avanzar con más firmeza en esta exploración. Lo hizo con una metodología más segura que la de sus predecesores, lo que le permitió rastrear las ideas filosóficas que impregnaron las creencias de los hombres representativos en la acción de nuestro país, a la vez que pudo mostrar el carácter instrumental de ideas, que si no eran originales, al menos operaban con esa condición sobre una realidad nacional siempre propensa a estancarse. Lo mismo que Korn, asignaba a las ideas el carácter de factores decisivos en la evolución institucional

⁴ JOSÉ INGENIEROS, *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* (1914, Buenos Aires, Eudeba, 1963); *La evolución de las ideas argentinas*, en la colección de Obras completas revisadas y anotadas por Aníbal Ponce (1918, Buenos Aires, Ediciones L. J. Rosso, 1937, 4 vols.).

y social del país, y ponía particular énfasis en los ideales, fundados en una tabla de valores, que inspiran la marcha histórica de una comunidad. No creía, sin embargo, que los valores que se incorporan a la acción procedieran de las disquisiciones de intelectuales ajenos al compromiso con las exigencias de la realidad, sino que admitía, lo mismo que Korn, que las actitudes axiológicas pueden desarrollarse de manera no consciente en el seno de una comunidad y aparecer, más tarde, clarificadas por obra de personalidades entregadas a la tarea de rastrearlas y darles correcta expresión teórica. Distinguía cinco etapas en el pensamiento filosófico: la escolástica colonial, en que se destaca la figura del doctor Chorroarín; el iluminismo que profesaron los hombres de la emancipación nacional como Belgrano, Moreno y Rivadavia, y que alcanzó expresión teórica en la 'ideología' de Diego Alcorta, Juan Fernández de Agüero y Juan Crisóstomo Lafinur. A estas etapas seguían el romanticismo representado por Echeverría, Alberdi, Juan María Gutiérrez, Mitre, Sarmiento y López, y que en la mayoría de los casos corresponde a la época de la organización nacional; el positivismo, que aparece hacia 1880 y, finalmente, la reacción contra esta última tendencia, paralela al esfuerzo por elaborar una cultura filosófica propia. Al reflexionar sobre la contribución de las generaciones anteriores, sin subestimar su valor, no olvidaba que la cultura filosófica está lejos de agotarse en el momento de la información, necesario pero no suficiente, y pugnaba por despertar en los más jóvenes el sentido de la crítica y el gusto por la creación original. Señalaba que, contra el diletantismo y el pragmatismo de las etapas anteriores, despuntaba en la actual la estimación por las ideas puras e interpretaba esta preferencia como un signo positivo. Siguiendo los precedentes de Groussac y de Ingenieros, Alejandro Korn había incluido a Alberdi en la etapa positivista, que la consideraba independiente, al menos en su primera manifestación, del movimiento que en Europa enarbolaba sus consignas. Alberini se inclinaba a atribuir a Alberdi afinidad con la metafísica espiritualista de su época y creía poder corroborar esta opinión con principios, quizá más vividos que examinados críticamente, por Alberdi entre los cuales se contaban la teoría providencial del progreso, el dualismo de cuerpo y alma y el fundamento ético del derecho histórico y positivo⁵.

⁵ CORIOLANO ALBERINI, *Problemas de la historia de las ideas filosóficas en la Argentina*, con prólogo de Rodolfo M. Agogliá e introducción de N. Rodríguez

No deja de ser singular el destino de estas aportaciones que debían proporcionar a las generaciones más jóvenes una información que les permitiera tomar conciencia de las vicisitudes del pensamiento nacional. Se confiaba en que, a partir de los niveles alcanzados, se estuviera en condiciones de superar, con medios más idoneos, los resultados de los predecesores. Por desgracia no se produjo el efecto esperado, al menos de un modo inmediato y por razones muy especiales. La obra de Korn, aparecida inicialmente entre los años 12 y 14 de este siglo en revistas académicas de escasa circulación, no se completó y publicó hasta después de su muerte, acaecida en 1936. La parte más esperada de la investigación de Ingenieros, el positivismo, no llegó a escribirse. Y es de lamentar que los trabajos de Alberini, en parte inéditos y en parte publicados en lugares inaccesibles a la mayoría, se reunieran seis años después de su muerte, ocurrida en 1960, y algunos con cuarenta años de atraso sobre la fecha en que fueron redactados. Faltó, pues a las generaciones jóvenes el estímulo adecuado para poder tomar en tiempo oportuno conciencia del curso histórico de la filosofía argentina, así como de sus vínculos con la realidad nacional. Cuando empezó a contarse con ese instrumento de trabajo, ampliado y rectificado por manos más jóvenes, ocurrió una declinación del interés, otrora vivo, por la filosofía, a la vez que se abrió camino una exigencia de reforma que la ponga a la altura de los nuevos tiempos. Contemporáneamente con esto surgió la aspiración, expuesta en términos imperativos, de un pensamiento propio —nacional o latinoamericano—, expresión de países que bregaban por alcanzar, después de la independencia política, una emancipación económica y cultural, y cuya primera actitud consiste en la indiferencia cuando no en el repudio de la tradición occidental, ya sólidamente afianzada entre nosotros por la labor tesonera de las generaciones precedentes. Una vez más, la ruptura parece prevalecer sobre la continuidad en la marcha de los asuntos históricos, todo lo cual conspira contra la fecundidad de los esfuerzos anteriores.

Pero no en todos ha cundido el desaliento, lo cual explica que, a la zaga de los intentos anteriores, aunque con actitud personal muy definida, se hayan trazado otros panoramas históricos que, por significativos detalles de su metodología y de la apreciación crítica de las

Bustamante (La Plata, Fac. de Humanidades, Instituto de Estudios sociales y del pensamiento argentino, 1966), colección de escritos correspondientes al período 1926-1953.

doctrinas, no podrían omitirse en esta ocasión. Al disponerse a reanudar esta tarea, Juan Carlos Torchia Estrada renunció a internarse en el dominio más amplio de la 'historia de las ideas' para atenerse al de la filosofía propiamente dicha, y todo ello como contribución al conocimiento de un aspecto bien delimitado de la cultura del país. Ha dispuesto los materiales por orden cronológico a través de las etapas constituidas por la escolástica, la ideología, el romanticismo, capítulo en que incluye a Alberdi y discute sus ideas filosóficas y su actitud ante las corrientes extranjeras, así como su programa de una filosofía americana y las conexiones entre filosofía, historia y derecho; el positivismo, con la distinción de matices frente al cientificismo y, finalmente, la filosofía contemporánea vuelta a superar la etapa anterior y orientada hacia una problemática de mayor amplitud y vuelo. Prudente en la elección de los criterios adecuados para la exégesis de las doctrinas y sagaz en la apreciación crítica de su valor, su libro constituye una aportación ponderable para el conocimiento de la materia. Su producción no se ha limitado a los términos de este panorama; también ha delicado estudios de gran interés a las figuras de Alejandro Korn y de Francisco Romero⁶.

No todos los interesados en el desarrollo de las ideas han pretendido abarcar el curso histórico entero. La misma falta de monografías limitadas a un período susceptible de ser analizado a fondo y en contacto directo con las fuentes, ha llamado a algunos a la prudencia. Merece especial mención, en este caso, la investigación que el P. Guillermo Furlong ha dedicado a la exploración de la filosofía en la época colonial, durante el lapso que se extiende desde 1536 hasta 1810. Constituye un rastreo paciente de la obra de quienes se ocuparon de filosofía desde los días de la conquista hasta la primera década del siglo XIX y, lo que es más interesante y confiere al libro un atractivo mayor, reside en el hecho de que no excluye los problemas teológicos y jurídicos, convencido de su íntima alianza con la filosofía, no sin lamentar que la disociación que se ha operado más tarde haya de interpretarse como signo de decadencia. Al rectificar no pocos errores, en que habían incurrido tratadistas que le precedieron, expone con vehemencia sus convicciones y no pierde oca-

⁶ JUAN CARLOS TORCHIA ESTRADA, *La filosofía en la Argentina* (Washington, Unión Panamericana, 1961). Véase el comentario crítico de ADOLFO P. CARPIO, "Un panorama de la filosofía en la Argentina", *Sur* (Buenos Aires, 1963), n° 282, pp. 59-78, recogido en *Páginas de filosofía* (Rosario, Fac. de Fil. y Letras, 1967), pp. 283-327.

sión para exaltar el valor de la filosofía escolástica, configuradora de la mentalidad nativa durante más de dos siglos. Puesto en la tarea de reseñar el pensamiento de discípulos americanos de maestros europeos alaba a los que mostraron excepcional talento para posesionarse de doctrinas, por lo que le preocupaba menos el acento original que la versión correcta de la orientación predominante en la época. Lo hace basado en resultados de pacientes búsquedas en archivos oficiales y privados, y no oculta su protesta contra los que subestimaron el valor de la escolástica por haberla considerado erróneamente como un pensamiento "fraguado en las sacristías y *ad usum clericorum*". Estaba convencido de su vigencia secular y de su actualidad. En su examen, siempre apasionado y polémico, traza las etapas del movimiento que, en su opinión, se reducen a tres por la influencia que en cada una prevalece o por el atractivo de algunas novedades incorporadas tímidamente en los sucesivos momentos: la escolástica, como la etapa predominante y cuyo eco se prolonga en las que habían de sucederle, el cartesianismo y el eclecticismo⁷.

Algunas monografías, emprendidas en forma independiente por distintos investigadores, han contribuido a arrojar luz sobre figuras del pasado filosófico argentino. Dignos de mención son los escritos de Raúl Orgas consagrados a presentar las ideas de Echeverría, Alberdi, Vicente F. López y Sarmiento, en los que ha intentado encuadrar el pensamiento central de cada autor dentro de una orientación filosófica—saint-simonismo, historicismo, filosofía de la historia y naturalismo—persuadido de que las anteriores referencias favorecen una comprensión más adecuada⁸.

A Francisco Romero hay que agradecer algunas contribuciones valiosas, tanto en lo que concierne al examen de personalidades aisladas como Alejandro Korn, como a la visión de conjunto sobre el itinerario seguido por el pensamiento filosófico en nuestro país. También ha puesto en circulación dos expresiones particularmente felices—"los fundadores" y "la normalidad filosófica"—que se prestan para caracterizar el punto de arranque del movimiento y el proceso

⁷ GUILLELMO FURLONG, J. S., *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de La Plata, 1536-1810* (Buenos Aires, Editorial Kraft, 1952).

⁸ RAÚL A. ORGAS, *Echeverría y el saint-simonismo* (Córdoba, Imprenta Bona Argentina, 1934); *Alberdi y el historicismo* (Ibid., 1937); *Vicente F. López y la filosofía de la historia* (Ibid., 1938); *Sarmiento y el naturalismo histórico* (Ibid., 1940).

que luego, al ser compartido en escala cada vez mayor por colaboradores de sucesivas generaciones, alcanzó a ser una actividad regular en la vida espiritual de los pueblos de América⁹.

Análisis penetrante de las ideas de Sarmiento se encuentran en los artículos consagrados al tema por Aníbal Sánchez Reulet¹⁰ y Luis Juan Guerrero¹¹. Coriolano Alberini y Alberto Rougès han merecido sendas monografías de Diego F. Pro, recomendables especialmente por el caudal de información recogido en sus fuentes¹². Dignos de mención son los trabajos que Alfredo Llanos ha dedicado al estudio de la filosofía de Carlos Astrada¹³. La Universidad de La Plata reunió trece estudios inéditos sobre Alejandro Korn en un volumen (1963) y la de Buenos Aires hizo lo propio con otros tantos trabajos publicados en homenaje a Francisco Romero (1964)¹⁴. Delfina Varela de Ghioldi ha estudiado el pensamiento de los ideólogos, deteniéndose en especial en la figura de Lafinur¹⁵, y Arturo A. Roig ha analizado con ejemplar cuidado las que él mismo califica de corrientes débiles: el krausismo y el espiritualismo¹⁶. La conexión entre las ideas y el desarrollo institucional del país invita a no omitir el estudio que José Luis Romero ha consagrado al pensamiento político, que muestra en el plano de la historia lo que es motor de decisiones y acciones. Importa señalar que

⁹ FRANCISCO ROMERO, *Sobre la filosofía en América* (Buenos Aires, Editorial Raigal, 1952), esp. "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano" (1942), pp. 11-18, e "Indicaciones sobre la marcha del pensamiento filosófico en la Argentina" (1948), pp. 19-59. De marcado interés son "Las ideas de Rivadavia" (1945), en *Ideas y figuras* (Buenos Aires, 1949), pp. 109-124. Los estudios sobre el pensamiento de Alejandro Korn están registrados en el trabajo de Torchia Estrada, esp. pp. 216-217, que se menciona en la nota 3.

¹⁰ ANÍBAL SÁNCHEZ REULET, "La generación de Sarmiento y el problema de nuestro destino", *Sur* (Buenos Aires, 1938), n° 47, pp. 35-46.

¹¹ LUIS JUAN GUERRERO, *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo* (La Plata, Univ. Nac., 1945).

¹² DIEGO F. PRO, *Coriolano Alberini* (Tucumán, Valle de los Huarpes, 1960); *Alberto Rougès* (Tucumán, Valles Calchaquies, 1957).

¹³ ALFREDO LLANOS, *Carlos Astrada* (Buenos Aires, Dirección general de Cultura, 1962); "La filosofía de Carlos Astrada", en *Actas II Congr. Nac. de filosofía* (Buenos Aires, Sudamericana, 1973), II, pp. 466-488.

¹⁴ *Estudios sobre Alejandro Korn*, Homenaje en el centenario de su nacimiento (La Plata, Univ. Nac., 1963). *Homenaje a Francisco Romero* (Buenos Aires, Univ. Fac. de Fil. y Letras, 1964).

¹⁵ DELFINA VARELA DE GHIOLDI, *Juan Crisóstomo Lafinur: una cátedra de filosofía*. Tesis (Buenos Aires, 1934); *Filosofía argentina. Los ideólogos* (Buenos Aires, 1938).

¹⁶ ARTURO A. ROIG, *Los krausistas argentinos* (México, Puebla, Editorial José M. Cajica, 1969); *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Ibid., 1972).

las ideas, en su pureza teórica o a título de remedos de originales comprendidos a medias, provengan o no de fuentes extranjeras, reciben un acento local al traducirse en hechos. La misma división propuesta por el autor en era colonial, criolla y aluvial, indica una periodización fundada en hechos políticos y sociales, sobre los cuales las ideas obran como impulsos o frenos¹⁷.

Por caminos distintos se ha intentado ofrecer, en los últimos años, visiones de conjunto sobre el pensamiento filosófico argentino de este siglo. Juan Adolfo Vázquez ha trazado un panorama sobre la base de una antología, que comprende textos de 17 autores, cada uno de los cuales está sobria y rigurosamente presentado, lo cual facilita la ubicación en el conjunto. La obra se inicia con una introducción en que se analizan la situación del país y el movimiento de las instituciones de enseñanza a las que estuvieron vinculados los autores reunidos en el volumen¹⁸. Más ambiciosos y con una mayor carga de subjetividad son los estudios de Luis Farre¹⁹ y de Alberto Caturelli²⁰. El primero expone el desenvolvimiento de las ideas a través de la obra de las figuras que han alcanzado mayor relieve durante los últimos cincuenta años de este siglo, mientras que el segundo, en un esfuerzo sin precedentes, ha intentado registrar todas las aportaciones de este siglo previa una introducción deliberadamente esquemática de los antecedentes que remontan hasta las raíces históricas de los movimientos actuales. Ambas obras, muy distintas por su espíritu, ofrecen una información detallada de la que no podrá prescindir el interesado en estos estudios.

Los estudios monográficos, dedicados a esclarecer las aportaciones de figuras o el desarrollo de tendencias, tantas veces reclamados como paso previo a la elaboración de grandes síntesis, han encontrado su hogar en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Cuyo, en Mendoza. La sección de historia del pensamiento argentino ha publicado, casi sin interrupción desde 1965, nueve volúmenes que recogen abundante documentación y que, con el andar del tiempo, habrán de con-

¹⁷ JOSÉ LUIS ROMERO, *Las ideas políticas en Argentina* (México, Fondo de Cultura Económica, 1946).

¹⁸ JUAN ADOLFO VÁZQUEZ, *Antología filosófica argentina del siglo XX* (Buenos Aires, Eudeba, 1965).

¹⁹ LUIS FARRÉ, *Cincuenta años de filosofía en Argentina* (Buenos Aires, Peuser, 1958).

²⁰ ALBERTO CATURELLI, *La filosofía en la Argentina actual* (Buenos Aires, Sudamericana, 1971).

vertirse en un precioso auxiliar para estas investigaciones. ¿Podrían interpretarse hechos como el señalado como un indicio de que no ha declinado el interés por el conocimiento del pasado ideológico, tal vez como medio para que el argentino de hoy adquiera plena conciencia de su ser y su destino?

5

No han faltado voces que desde hace medio siglo proclaman la necesidad de no olvidar el nexo existente entre la filosofía y la vida, entre el pensamiento desinteresado y las urgencias prácticas de una comunidad, y el contraste entre la asimilación indiscriminada de influencias cualesquiera y los genuinos requerimientos de un pueblo en los momentos críticos de su historia. Esto no equivalía a exigir una filosofía dispuesta a renunciar a su pretensión de validez universal en nombre del primado de las necesidades locales.

Alejandro Korn criticaba la inclinación a imitar, signo de pereza mental, en desmedro del esfuerzo por alcanzar frutos originales, a veces penoso y nunca adecuadamente reconocido y recompensado. Pero no se limitó a zaherir lo que podría interpretarse como vicio de un pueblo joven, sino que asumió dos actitudes: una, de orden práctico, que le indujo a participar en las lides políticas, sin ignorar los riesgos de la contienda en un medio donde las pasiones eran ásperas y los intereses de los grupos en pugna constituían barreras difícilmente franqueables para corregir las injusticias sociales; y otra, de orden teórico, que le indujo a reflexionar sobre la influencia de las ideas en la vida histórica del país, como configuradoras de prácticas sociales que no dejaban de incidir sobre la mentalidad de los hombres. Pronto hubo de advertir el agotamiento del viejo acervo ideológico ante las exigencias de los nuevos tiempos. De ahí que proclamara la necesidad de superar el programa trazado por Alberdi en la segunda mitad del siglo XIX, que había inspirado la conducta de tres generaciones sobre las que recayera el magno esfuerzo de la organización institucional del país. A sus principales consignas —rechazo de las modalidades del nativo consolidadas al amparo de la tradición colonial, poblamiento del desierto, asimilación de la cultura europea y desarrollo de la economía como base del programa entero— opuso otras, más ajustadas a las necesidades de la nueva época, —justicia social y cultura nacional—. No pretendía añadir dos expresiones más, que ni siquiera eran nuevas ni

originales, a las muchas palabras y promesas, siempre incumplidas, con que el argentino suele engañarse a sí mismo con respecto a la opulencia del país que promete un porvenir optimista; bregaba por hacerlas efectivas incorporándolas a la energía espiritual activa de un pueblo propenso a vivir según consignas envejecidas y condenado al estancamiento cuando no al caos. Tampoco ignoraba la importancia del desarrollo económico, premisa material de la existencia colectiva con mayores posibilidades de realización, pero insistía en dignificarlo con el concepto de justicia, de innegable raigambre ética, y con la actitud independiente que supone la construcción de una cultura —en las letras, las artes, las ciencias— que fuera manifestación cabal del espíritu colectivo. De esta manera, la filosofía anudaba sus más sólidos vínculos con la realidad social en cuyo seno había nacido y era, al mismo tiempo, su expresión, su crítica y su energía propulsora.

Dos voces concordantes en un aspecto —la confianza en la argentinidad de nuestro pensamiento— aunque opuestas en otro —la esperanza de alcanzarla siguiendo la inspiración de la ciencia en un avance hacia el futuro destinado a borrar resabios de antaño, o el esfuerzo por rescatar del pasado los elementos perennes ahogados por la invasión científicista— representan las figuras de José Ingenieros y de Alberto Rougès.

El primero, instalado en la puerta de acceso al país, en Buenos Aires, asistía como espectador del torrente inmigratorio que aflúa sin cesar y daba nueva fisonomía étnica, contribuyendo a forjar una 'raza naciente', cargada de promesas; el otro, aferrado a su provincia natal, en latitudes subtropicales, estaba atento a la voz de la tierra y a los ecos del pasado pero también era testigo de la declinación de modos tradicionales de vida que cedían al empuje del progreso económico. Alucinado por el rápido desarrollo del país, como consecuencia directa del aporte inmigratorio, Ingenieros confiaba en que la fusión de elementos étnicos heterogéneos acabaría por dar origen a una nueva raza, capaz de imprimir un sello original a la experiencia del hombre de estas tierras y de estimular el surgimiento de ideales para la acción colectiva. Confiaba en que la introducción y difusión, no sin detenciones y retrocesos explicables por la pugna entre los grupos conservadores y liberales, del pensamiento moderno, terminaría por extinguir las huellas de la mentalidad hispanocolonial. De ello resultaría una difusión del espíritu científico adverso al tradicionalismo. Lo nuevo

y autóctono —la argentinidad— brillaría en el firmamento de las ideas cuando surgieran figuras de relieve intelectual sobre ese fondo étnico original capaces de imprimir un sello propio, que no excluiría la integración de las aportaciones anteriores en una nueva síntesis. Semejante amalgama no podría dar sino resultados intelectuales diferentes de los modelos conocidos. Así pensaba Ingenieros hacia 1914, cuando todavía la guerra, que habría de estallar en Europa ese mismo año, no había interrumpido la expansión económica de nuestro país y todo parecía estimular el programa de crecimiento material asentado en la consigna "gobernar es poblar". Aparte de admitir una relación directa entre mentalidad y filosofía, condicionaba la orientación de la primera al sesgo que le proporcionaba la base biológica de una nueva raza, producto de la amalgama de individuos procedentes de diversas nacionalidades.

Treinta años más tarde, Alberto Rougès, en presencia de otro paisaje, a la vista del esplendor vegetal al pie del Aconquija, y testigo de experiencias económicas y políticas muy distintas, volvía más bien los ojos hacia el pasado y procuraba rescatar, estimulado, no por una adhesión a la ciencia, sino por su vocación de metafísico, los elementos permanentes de una vida en común, cuya fisonomía empezaba a palidecer frente a la agresiva invasión de la actividad económica y la difusión de las ideas que aun sobrevivían del positivismo. Reconquistar esa alma, que había mostrado una figura armónica en el pasado, era el medio para promover la eclosión de un pensamiento original que fuera su expresión correcta. De ahí su noción de 'totalidad sucesiva', para calificar la existencia histórica de un pueblo y su filosofía de marcado cuño espiritualista en cuyo centro colocaba la noción de eternidad y la intensa preocupación por determinar a su luz las jerarquías espirituales.

Sobre el fondo nunca ausente del paisaje nacional pero con la mira puesta en la transformación de la sociedad, Carlos Astrada tendió también la mirada al pasado con el fin de rescatar los elementos que le permitieran preparar un porvenir acorde con ideales de reforma social. El mito del gaucho le proporcionaba sugerencias valiosas también para un proyecto de filosofía nacional, expresión de una realidad —telúrica, étnica, histórica— que sólo había encontrado un cauce literario donde parecía haberse estancado. El existencialismo, con la importancia que acordaba a la situación en que transeurre la vida co-

tidiana del hombre, ofrecía sugerencias aprovechables para valorizar el relieve de todos los elementos de la realidad social que concurren en un lugar y momento histórico determinados. No había que olvidar tampoco la dimensión temporal de la situación y, con ella, la vigencia, débil o enérgica, del pasado en el presente, así como su apertura al futuro, que es también un integrante del presente. En el ambiente en que se ha moldeado el hombre argentino, con las actividades que desarrolla para sobrevivir en medio de un juego de tensiones, habrá que encontrar la clave para interpretar la dirección de su pensamiento. Esto no invita a permanecer en actitud quietista ante los resultados de un análisis de esta índole, sino más bien a intervenir activamente apresurando un proceso de transformación en el curso del cual todos los hombres podrán tener pleno acceso a la humanidad y al ejercicio de su libertad, sin coacciones exteriores. En la obra de Astrada, pensador y militante, la teoría se prolonga en práctica y ésta, a su vez, reclama una teoría que, al tornarla inteligible, despeje el camino de su realización.

La filosofía como aclaración de la situación del pensador en cuanto hombre inserto en un mundo social pródigo de intereses, aspiraciones y presiones agresivas, que imponían la participación activa en la lucha por adecuar la realidad a las ideas, ha tenido expresiones enérgicas en las figuras de Alejandro Korn y de Carlos Astrada, y en ambos en una dirección progresista. Una inclinación tradicionalista se revela, más bien, en Saúl Taborda y en Alberto Rougès.

No todos los pensadores argentinos han sentido impaciencia por transformar la realidad en que vivían, aunque esta actitud no implicara forzosamente una posición conformista. Antes bien, se manifestaban como críticos del presente y no desesperaban de la posibilidad de asistir a su transformación, pero sus energías estaban volcadas principalmente en la tarea del pensamiento. Así, en hombres como Coriolano Alberini y Francisco Romero, temperamentos por lo demás muy distintos —elegante, irónico, incisivo, despreocupado, el primero; el otro, apasionado por afianzar toda decisión intelectual sobre el primado de lo ético—, se asiste al cultivo de una filosofía que, sin desoir el llamado de la hora, prefería poner el acento en las exigencias de un auténtico pensamiento preocupado por encontrar las garantías de su verdad mediante la aplicación de métodos rigurosos que habrían de asegurarle validez universal. Ninguno de ellos era sordo al reclamo

de la libertad, pero concebían su conquista menos en el espacio abierto de la calle y de la plaza pública, donde se agitan las multitudes, que en el recinto aséptico del gabinete de estudio y, en todo caso, en el aula universitaria cuando los conflictos domésticos o la política exterior no perturbaran la tranquilidad del diálogo entre maestro y alumnos. Sus ideas acerca del hombre —pesimista en el primero y optimista en el segundo— expuestas siempre sin exageración ni énfasis retórico, subrayaban la importancia de la inteligencia. A la actividad intelectual, que debía mantener siempre despierto el sentido de la crítica, le encomendaban la misión de examinar, con acopio de información de primera mano recogida en los textos de los clásicos, los problemas de la filosofía. Contra la improvisación, tan frecuente en nuestro medio, la falta de información actualizada y de rigor metódico, llevaron, uno y otro por sendas diferentes —las filosofías del devenir dialéctico (Croce) y vital (Bergson), Alberini, y la fenomenología (Husserl, Scheler, Hartmann), Romero— una crítica implacable a los vicios de nuestro incipiente pensamiento filosófico, aunque no esterilizaron su prédica en la denuncia de los aspectos negativos y no omitieron esfuerzos para estimular a los más jóvenes a emprender tareas de aliento. La historia más reciente se complace en mostrar los frutos positivos de esas incitaciones generosas.

No ha faltado tampoco la idea de una filosofía entendida como sabiduría inherente a una vida que pugna por ponerse en claro a sí misma, en un afán que arrastra al hombre entero a realizar un esfuerzo de perfección que, sin confinarse en una posición indiferente para con los demás, procura resolver las urgencias espirituales del propio pensador, ya sea por el camino de una especulación adherida a la exigencia ética de la existencia personal, como ocurre con Angel Vassallo, o por el ejercicio de un pensamiento que no desdeña los atajos de la mística, como ha sucedido en el caso de Vicente Fatone.

La exploración de territorios circunscriptos, realizada en actitud de especialista y con amplio y seguro dominio de los temas, ha recibido aportaciones valiosas de Luis Juan Guerrero en el campo de la estética, y de Carlos Cossio en el de la filosofía del derecho, que por su calidad constituyen un índice del alto nivel alcanzado por la filosofía en nuestro medio.

Los ejemplos aducidos corroboran el carácter personal de la especulación filosófica, ya que las divergencias de orientación han de atri-

buirse menos a la incidencia de influencias exteriores que a reacciones individuales a tono con las diferencias de temperamentos. Y así, desde la estrechez de un positivismo superficial y monótono, con que se inicia a comienzos del siglo XX, la filosofía argentina se ha desplegado en un abanico de tendencias, en cierto modo complementarias, que acreditan la amplitud de horizonte intelectual de las nuevas generaciones. Direcciones tradicionales, como la escolástica, se han remozado a través de las contribuciones de estudiosos que han dado nueva vitalidad al pensamiento de Tomás de Aquino y, con él, al de figuras vinculadas a esa línea de pensamiento, que también se ha convertido en un ejemplo de rigor muy adecuado para atenuar, aunque sea por contraste, la influencia preponderante del pensamiento moderno del que derivan las investigaciones emprendidas en fechas más recientes. No hay que lamentar la existencia de lagunas ofensivas para la exigencia de información del investigador de nuestros días.

Nuevas orientaciones han sucedido en los últimos años a las señaladas más arriba. La inquietud por las cuestiones sociales ha sufrido el impacto del marxismo, y los estudios, cada vez más rigurosos, de sociología del conocimiento han estimulado la investigación de los condicionamientos sociales del ambiente en que se desarrolla la filosofía. La preocupación por el rigor —en la atmósfera del criticismo (Korn), del intelectualismo (Alberini) o de la fenomenología (Romero)— ha tenido más tarde expresiones exigentes en el neopositivismo (aliado con el instrumento de la lógica simbólica), en la filosofía analítica (y en intentos afines por apresar la naturaleza, las funciones y la influencia del lenguaje), el estructuralismo. La misma historia de la filosofía —antigua, medieval, moderna, en la esfera de Occidente o con ampliaciones en Oriente, ganado ahora definitivamente para el interés de los investigadores más jóvenes— se cultiva con amplitud de información y rigor de análisis que no practicaron los que, años atrás, abrieron esa ruta en medio de infinitas dificultades. El pesimismo de algunos precursores, fundado en parte en la indiferencia para las ideas y en la frivolidad de nuestras minorías cultas, parece haberse disipado. El saldo puede estimarse como positivo, en la medida en que las rutas permanecen abiertas y por ellas se ha lanzado una pléyade de investigadores jóvenes a quienes no parecen desalentar los inevitables obstáculos que siempre surgen, en un medio como el nuestro, en este género de aventuras intelectuales.

CINCO SONETOS RELIGIOSOS DE ALEJANDRO KORN

Por Vicente Fatone

ALEJANDRO KORN sostenía que las grandes obras metafísicas no son sino poemas ("poemas dialécticos") y que como tales deben ser leídas. Se complacía en recordar que Schelling había logrado la mejor síntesis de su pensamiento en unos pocos versos y que Hegel cerraba su *Enciclopedia* con un breve poema del místico Sufi Jalala Din Rumi. Decía (sin haber leído la obra de Angeloz) que todo Heidegger estaba en algunos versos de Rilke y muy especialmente en la estrofa final del soneto a aquel ángel de Chartres que sostiene en sus manos el cuadrante de nuestras horas.

No debe extrañar, pues, que Alejandro Korn haya buscado en el verso la forma última de su pensamiento. Cada uno de estos cinco sonetos tiene en las obras del viejo maestro un pasaje con el que se corresponde estrictamente. El único que podría extrañar y hasta escandalizar es el último: *Dolor*. Fue para evitar precisamente el escándalo que Alejandro Korn se abstuvo de dar a conocer estos sonetos, prefiriendo confiarlos, antes de morir, a manos que por casualidad estaban próximas. Es fácil descubrir en los sonetos una progresiva confesión religiosa que culmina en *Dolor* y que por parecer contradictoria con el pensamiento expuesto en la cátedra y en el libro necesita ser justificada.

Alejandro Korn habló *siempre* del problema religioso y de los místicos; pero lo hizo con una naturalidad que no permitía descubrir su predilección por el tema. En el ensayo sobre Pascal se lamenta que el indiferentismo de nuestro ambiente haga que se nos escape "el sentido profundo del problema religioso". Quince años más tarde, en su *Carta* a Carlos Cossio, insiste: "Pertenece a un pueblo que desconoce el problema religioso"; y, para que se advierta la gravedad de esa deficiencia, agrega: "Quien no se interese por el problema religioso no puede tomar en serio ningún otro: el desenvolvimiento de la vida se vuelve un perance grotesco o trágico si no lo dignifica la angustia me-

tafísica que halla su expresión humana en el sentimiento religioso". Y así como en el ensayo sobre Pascal se refiere a los místicos que en el arrobamiento de la unión con lo absoluto —“con la esencia misma de lo increado”— logran la gran experiencia íntima que es “sensación de la libertad”, en su carta a Carlos Cossio invoca “la unión mística de lo efímero y lo eterno, experimentada en el fuero de la conciencia con la eficacia de un hecho evidente”.

Pero esto no es todo. En sus *Apuntes Filosóficos* vuelve a hablar de la comunión mística: “A esta altura ya no se blasfema ni se implora. La inquietud del corazón humano descansa en la visión serena de lo inefable”. (Compárense estas palabras con las de San Agustín citadas por el mismo Alejandro Korn en su ensayo sobre el gran filósofo: “En inquietud, oh Dios, zozobra el corazón en tanto no descansa en tí”). De la comunión mística habla en la nota al libro de Alberto Palcos, cuando elogia a Sor Cecilia del Nacimiento, cuyo tratado descubrió en la edición toledana de San Juan de la Cruz; y en la nota al libro de Ricardo Rojas habla de “la comunión mística con la potencia creadora que en cada instante levanta un mundo de la nada”. En su nota al libro de José Ingenieros habla de lo mismo, de la unión mística que se realiza “en la plena libertad del espíritu”. Y, por fin, en su *Exposición crítica de la filosofía actual* confiesa: “El sentimiento religioso es, como la urgencia metafísica, una necesidad immanente a nuestro espíritu, y acaso personalmente experimentamos este sentimiento de una manera muy intensa”.

Alejandro Korn creía que en la unión mística se da la libertad absoluta; y que en ella se da también, por “paradoja inevitable, el aniquilamiento personal”. Esto exige, para ser explicado, una infidencia. Alejandro Korn tenía en su biblioteca un retrato de Schopenhauer. La razón de ello estaba aparentemente en esta frase que muchos le habrán oído: “Kant es el filósofo que más me ha enseñado; Schopenhauer, el filósofo a quien más quiero”. Pero sólo en conversaciones íntimas esa razón llegaba a cobrar todo su sentido. Alejandro Korn recordaba entonces que Schopenhauer tenía a su vez en el escritorio un retrato del abate de Rancé, fundador de la Trapa, y que ante ese retrato derramaba lágrimas, “comprendiendo que la Trapa hubiera podido ser la solución”.

Hagamos nuestra voluntad, que la eterna no dejará de hacerse, instaba Alejandro Korn; en su libertad creadora, el hombre no tiene más ley que la de su propia conciencia. Pero esa ley es, en uno de los so-

netos, el mismo aliento de la vida eterna. La paradoja inevitable ha sido resuelta siempre en esa forma.

En su *Carta a Alberto Rougès*, Alejandro Korn dijo esto otro: "Me permito el equívoco de confundir los verbos creer y crear". ¿No podríamos nosotros, ahora, permitirnos el equívoco de confundir *libertad creadora y libertad creyente*? Insistiendo en el equívoco, diríamos que el único tema del pensamiento de Alejandro Korn fue este: Creo, Señor; creo libremente.

V. F.

SONETOS

EL ESPACIO

Sea el espacio una ofrenda.

En la amplitud de su regazo el cielo
Al universo íntegro lo encierra,
A los soles, planetas y a la tierra;
Del pensamiento no detiene el vuelo.

Lanzado más allá, en su desvelo,
A la ansiedad del término se aferra,
Pero el vacío lívido le aterra
Como un reflejo de su propio anhelo.

Por siempre a todo cálculo reacio,
Pavoroso trasunto de lo eterno
Se dilata sin margen el espacio.

No me abate, por sobre él me cierno;
Yo mismo quise que se desplegara
Y que el Omnipotente le poblara.

NATURALEZA

Nature morte.

Teje naturaleza, indiferente,
Impasible, sin odio y sin amor,
Ajena de sus hijos al clamor,
Su burda trama, madre displicente.

Sólo el reflejo de la luz consciente
Anima, desdichada, tu labor
Y con ritmos, matices y color
Te ennoblece creadora nuestra mente.

VICENTE FATONE

Que dueño de tus ímpetus salvajes
Yo pondré en tus ruidos melodía
Y suprema belleza en tus paisajes.

Esclava de la ley; esclava mía,
Te impondré, sin temor a tus ultrajes,
La bondad, la justicia, la armonía.

VIDA

L'clan de la vie.

En el remoto fondo del abismo
El primer germen tímido se estrena,
Y el último eslabón de la cadena,
Estremece pensarlo: ¡Soy yo mismo!

¡Quién descifra el incógnito guarismo
Que rige la prolifera faena,
El multiforme devenir ordena,
Y lo redime con lustral bautismo?

El verbo del saber ignoto mora
Allá, —en la potencia creadora—,
Ignoramos sus leyes, su medida.

Mas por mi carne trepidante pasa,
Luego mi mente fulgurante abraza,
Señor, tu aliento con eterna vida.

VERDAD

Ego sum veritas.

Con pertinaz afán he perseguido,
Hasta los lindes del saber humano,
La sombra fugitiva del arcano
En perpetuos misterios escondido.

Y cuanto en su pensar más atrevido
Buscé rebelde la razón en vano,
Al sumergirse en tí, Dios soberano,
Colmó de luz al pecho conmovido.

¡La duda claudicante vil fenece
Cuando en la mente súbito amanece
La claridad de tu sereno día!

Del mundo la ficción ya se repliega
Y la verdad, sencilla se te entrega,
Al renunciar humilde a la porfía.

DOLOR

El mal es el dolor de Dios.

Vivir será sufrir. En santo juicio
Así lo quiso la razón sublime.
De la vida y su culpa nos redime
Tan sólo con dolor el sacrificio.

Sin vacilar, el trágico auspicio,
Señor, acepto. Si la escoria gime,
Hijo tuyo, la fe me reanime
En el heroico trance del suplicio.

¡En brazos de tu cruz he de ascender!
Aparta de mi carne macerada
El ansia miserable del placer.

¿Qué es mi dolor al tuyo comparado,
Que soportas tu gloria mancillada
Por el perverso oprobio del pecado?

A. K.

TEORIA FILOSOFICA, SOCIEDAD Y CULTURA,
EN LA OBRA DE ALEJANDRO KORN

Por Norberto Rodríguez Bustamante

1. *La personalidad de Korn.*

LA contribución filosófica de Alejandro Korn, con todo de ser significativa en el ámbito de nuestra cultura, tiene que evaluarse dentro de los límites inevitables de realización para un intelectual en nuestras latitudes. No obstante su entrega vocacional al ejercicio de la cátedra universitaria en el dictado de materias como Historia de la Filosofía y Gnoseología y Metafísica, entre 1906 y 1930, tal actividad empalmó con la de médico de pueblo, en sus comienzos profesionales, médico de policía en 1888 y, finalmente, director del Hospital Provincial de Alienados, de Melchor Romero, en 1897, cargo en el que se jubiló hacia 1916¹.

Asimismo, al margen de las funciones académicas y de su tarea profesional, se desempeñó en diversas posiciones públicas y actuó en las lides políticas desde su juventud; pero su militancia lo recorta siempre en la perspectiva opositora, hasta culminar afiliándose al Partido Socialista, en 1930, después de un alejamiento de los cuadros partidarios que duraba desde el año 1918.

Queda, pues, en claro, lo accidentado de su vida, si se la estima con las pautas de la enseñanza superior en los países de Europa o en los Estados Unidos. La continuidad en el esfuerzo intelectual, la dedicación exclusiva a la teoría pura, el amplio apoyo de la organización social del conocimiento, la disponibilidad de recursos de todo tipo para dar sostén a quienes se aplican a la investigación en las ciencias o en las humanidades, son difícilmente viables en nuestro medio donde, empezando por las estructuras universitarias oficiales, no siempre es factible que ellas proporcionen las condiciones satisfactorias para que los rendimientos óptimos se produzcan.

¹ Cf. LUIS AZNAR: *Alejandro Korn*, en Apéndice al Volumen Segundo de *A. Korn, Obras*, La Plata, Ed. Univ. Nac. de La Plata, 1939.

Suele ocurrir —y ese fue el caso de Korn— que muchas figuras relevantes deban lamentarse del carácter ocasional de sus producciones y de los obstáculos surgidos en la búsqueda de una obra orgánica, a la que —infructuosamente— tendieron sus energías pensantes.

Lo que antecede no se adelanta a modo de disculpa, sino de encuadre de los límites del intento y de los recursos disponibles para arribar a una posición filosófica, a pesar de no contar con las facilidades usuales en quienes hacen lo propio en otros contextos de cultura. Dicho en pocas palabras: la especie del filósofo puro es todavía rara entre nosotros. Tan forzados nos hallamos a velar por el vivir —en medio de muy peculiares circunstancias colectivas, para nada signadas con visos de relativa coherencia— que el filosofar requiere una heroicidad sobreañadida (o de segundo grado), a la que le es naturalmente propia. La contemplación desinteresada, distante, o al menos, con la mínima perspectiva de adecuarse a los requisitos ideales de la formulación de teorías, queda muchas veces en aspiración incumplida. Y hasta aquellos que se lo proponen, suelen justificarse por no responder a los intereses del día en el examen de los problemas especulativos que ocupan sus mentes.

La formulación de un pensamiento sistemático, en el que se contiene su teoría filosófica, es mérito indudable —y precursor— del esfuerzo intelectual de Alejandro Korn. A partir de él, principalmente, la filosofía se empieza a cultivar en la confluencia de los destinos de unos pocos hombres que asumen sus problemas y le entregan sus vidas en el afán persistente por dilucidarlos. La mera asimilación del pensamiento ajeno, la carga de la erudición universalista, dejan su sitio a la tensión de aquellos espíritus que, consagrados al logos, procuran enfrentar su circunstancia y emitir las respuestas reclamadas por ella.

El sello de la propia personalidad se impone, por modo necesario, y los ecos de la sociedad en que se vive se filtran imperceptiblemente en las construcciones conceptuales; sin embargo, ello no equivale a suponer que sus temas y los problemas abordados sean de la exclusiva incumbencia de ese grupo humano y no la búsqueda de solución a los interrogantes que aguijonean al hombre de todos los tiempos y lugares.

La actitud de Korn no ofrece dudas: quiso “ser hombre de su tiempo y de su medio”²; ello no le impidió ahondar en su soledad creadora los problemas universales de la filosofía. Aún sin pasar por alto

² Cf. LUIS AENAR: *ob. cit.*, p. 339.

su afinidad, al menos, con la línea antimetafísica del positivismo, es lo cierto que arranca de su crítica, para llegar a una postura propia. Rechaza las concomitancias que el positivismo exhibe con los supuestos deterministas de la ciencia natural del siglo XIX y el modelo mecanicista del universo. En opinión suya, allí residían sus insuficiencias, al no presentar bases para la fundamentación rigurosa de una ética, cuyo requisito máximo es el de la libertad. Sin negar los avances científicos y su utilidad en la tarea de dominar la naturaleza y hacerla aprovechable por el hombre, Korn piensa que se los ha de poner en relación subordinada con los fines éticos, dentro de los supuestos de un personalismo voluntarista, que aspira a devolverle su dignidad a "la personalidad consciente libre y dueña de su destino", pues, "no esclavos señores somos de la naturaleza"³ (I, p. 10).

2. *La negación del realismo.*

Las raíces cotidianas del saber vulgar, configuran a ese realismo ingenuo, fruto del sentido común y de sus propensiones fideísticas, que colora las actitudes de mucha humanidad. La filosofía, en opinión de Korn, tiene que empezar por conmoerlo, de acuerdo a estos postulados: 1) "el mundo externo no es una realidad conocida, sino un problema"; 2) "el universo visible y tangible, que se extiende en el espacio y se desarrolla en el tiempo, no lo conocemos sino como un fenómeno mental" (I, p. 12).

El enraizamiento en la conciencia de cualquier mención al ser del mundo, no equivale a sustentar un idealismo subjetivo, de la identidad entre ser y ser percibido. La realidad no es —"únicamente"— un fenómeno mental. Ni idealismo absoluto, ni realismo extremo: el espíritu o la idea como única realidad esencial, o bien la realidad sensible, concreta, en su objetividad independiente de toda conciencia, y ésta pensada como un epifenómeno.

3. *El ámbito de la filosofía.*

Los planteos de Korn llevan implícitos diversos criterios que delimitan los dominios de las disciplinas del intelecto. La búsqueda de

³ Las citas de los escritos de ALEJANDRO KORN se refieren a la edición de sus *Obras*, en tres volúmenes: I, año 1938, II, año 1939 y III, año 1940, realizados por la Universidad Nacional de La Plata. Todas las referencias se harán dentro del texto, indicando con un número romano el volumen que corresponda y a continuación la página pertinente.

tales deslindes informa su *Esquema gnoseológico*. Procura despojar al antiguo concepto de filosofía de concomitancias hoy inadmisibles. Así, es necesario diferenciarla de la ciencia, de las teorías y la metafísica, e impedir su contaminación con cuestiones de orden religioso.

La realidad objetiva, el proceso cósmico, le es asignado a la ciencia con sus métodos propios, sus leyes, sus afirmaciones empíricas y sus construcciones hipotéticas. Entre las ciencias, el paradigma lo ofrecen aquellas que son exactas, esto es que se centran en la medida, en lo mensurable o, como sostiene Korn en otro lugar, que nos proporcionan una "interpretación cuantitativa de la realidad" (I, p. 88).

El dominio de lo objetivo es, pues, adjudicado a la ciencia; en este punto, la filosofía nada tiene que hacer, fuera de evaluar los resultados y precisar sus límites, convalidando su significación teórica. A ese respecto, se ocupa del conocimiento cuanto de todas las reacciones de la personalidad en el proceso cósmico, que genera valores pragmáticos, lógicos, éticos y estéticos". La filosofía se postula, por tanto, como axiología o teoría de los valores.

Dado que "existir es estar en la conciencia" (I, p. 65), el "enigmático Ser está más allá y constituye el problema ontológico de la metafísica" (I, p. 65), ocupación legítima con pretensión ilegítima de ofrecer un conocimiento al amparo de toda duda, de toda perspectiva, de toda relación; absoluto. En la misma medida, hoy, herederos del historicismo, la metafísica quedaría, en opinión de Korn, fuera de la filosofía.

4. *El dualismo del yo y las cosas.*

Distribuido lo real en dos órdenes, el del Yo y el del No-yo, esto último incumbe a la ciencia y es concebido como "espacial, mensurable, sujeto a la categoría de cantidad"; sus relaciones se expresan en fórmulas aritméticas y sus nexos en la categoría de causalidad, con lo cual los objetos se vinculan entre sí con necesidad, su conjunto es concebible en un modelo mecánico y la actividad es explicable por energías físicas, al par de hallarse sometida a leyes inmutables.

El Yo designa el ámbito de lo subjetivo. Sus fenómenos son temporales, no extensos, sustraídos a la medida y quedan al margen de su expresión en ecuaciones matemáticas. Las manifestaciones activas del Yo, se encuadran en el concepto de fin, asentado en la libertad de la voluntad, la cual afirma valores mutables.

La sistematización de las reacciones de la personalidad ante el

proceso cósmico, constituye la Axiología y la aplicación de sus principios al desarrollo de la personalidad, se convierte en Pedagogía (I, p. 66).

Al hacer esas formulaciones, salta a la vista la dependencia de Korn respecto de la filosofía de Guillermo Dilthey, pues lo acata en sus principales lineamientos, reasumiendo, con acento propio, la herencia del pensador germánico: punto de partida en la filosofía de Kant; en concordancia con ésta, y con la actitud positivista, negación de la metafísica, discrepando con el naturalismo en sus lineamientos materialistas y su sistematización en el positivismo, en cuanto a la cerrada negación del espíritu y de la realidad histórica en su legalidad propia y su significación humana; aceptación de otro orden de conocimientos que los proporcionados por las ciencias naturales, llámense ciencias históricas, sociales, del espíritu o de la cultura, no identificables en el cuerpo tradicional de la especulación filosófica y con sus categorías y problemas peculiares; afirmación de los fueros de la personalidad, y en ella, del significado de la actividad voluntaria frente a la resistencia del mundo objetivo y en aras de reivindicar así la libertad del sujeto. Agréguese a lo dicho cierta vertiente irracionalista de raíz schopenhauariana (con sus implicancias místicas, aunque controlables) y el legado de Bergson, en la crítica a la cuantificación de lo psíquico, la primacía de los datos inmediatos de la conciencia, y el distingo entre tiempo especializado y duración, y se tendrá casi completo el cuadro de las influencias más visibles en Korn.

El corolario de sus enunciados presupone estas negaciones:

- 1º) la del monismo naturalista;
- 2º) la del monismo idealista;
- 3º) la del dualismo trascendente y/o la del paralelismo psicofísico.

Otra negación, menos fácil de identificar, parecería referirse a la filosofía de Bergson, en aquel respecto de la teoría del "élan" vital y de un universo de la "durée", que englobaría lo objetivo y lo subjetivo.

En suma: las posiciones indicadas son metafísicas, y le parecen menos viables, que su actitud de aferrarse a supuestos datos de la conciencia, evidentes por sí, base de sus disquisiciones.

Al parecer, un dualismo ontológico de lo objetivo y lo subjetivo, se correspondería con un dualismo lógico-gnoseológico: "Sin la polarización dual no comprendemos nada" (I, p. 71).

El dualismo ético nos señalaría la tensión perpetua entre necesidad objetiva y libertad subjetiva, en prometeica afirmación de la personalidad humana, frente a la naturaleza y, casi podría pensarse, frente a los dioses.

Históricamente los productos humanos, en cuanto expresión de valores, nos remiten al concepto de cultura, concepto contrapuesto al de naturaleza, y que halla su fundamento en la libertad creadora de la especie. La posición de Korn es la de un resignado dualista: la afirmación del Yo, nos enfrenta con el No-yo; el orden subjetivo y el orden objetivo, han de ser distinguidos y, en lo posible, conciliados.

El sujeto vivencia su mundo (siente, quiere, juzga) y el objeto es conformado, o se resiste. Pero toda manipulación de los objetos presupone la utilización de esquemas conceptuales o categorías, siempre unidas a la intuición en el conocimiento científico, en buena tradición kantiana. En el dualismo de la conciencia y las cosas, las realidades contrapuestas no tienen igual significado. Hay una entidad que, "a diferencia de todas las otras, no tratamos de expulsar". La postulamos, y a ella referimos "los momentos sucesivos del cambiante proceso psíquico"; la "recluimos en lo íntimo y propio": se trata, pues, del yo.

Si pasamos a las cosas y unificamos su interrelación en el concepto de mundo, advertimos que, no obstante ser el mundo aquello que "está fuera del yo, no está fuera de la conciencia" (I, p. 17). Su realidad independiente, dealigada de esa relación, sólo puede sustentarse recurriendo a una hipótesis y, en el rigor de los términos, "la afirmación de su realidad es tan sólo un acto de fe, residuo irracional del realismo ingenuo" (I, p. 17).

Por su parte, la otra posibilidad, la de considerar la realidad objetiva en cuanto "manifestación del yo", equivaldría a incurrir en el "error geocéntrico", caer en el "idealismo subjetivo" y, de ser consecuentes, rematar la actitud en un "solipsismo" (I, p. 18).

Korn se atiene al dualismo del yo y del no-yo, a un "hecho indiscutible de la conciencia". El mundo "no es el velo de Maya"; el yo, el sujeto, que no es "un espectador desinteresado", no se evapora, se afirma en el enfrentamiento a lo problemático del mundo, es el protagonista de "los conflictos y armonías", en sus relaciones con los objetos. Ordena, clarifica, categoriza, sea lo objetivo cuanto lo subjetivo, a partir de los datos que proveen las sensaciones y de la función sintética y relacionante de los conceptos van corriendo el riesgo de que éstos se emancipen y adquieran entidad, se reifiquen y constituyan,

en el dominio de la especulación metafísica, que ilustra la Historia de la Filosofía, "ídolos", ante los que la conciencia humana se prosterna, acordándole validez más allá del control posible por sus especificaciones en experiencias particulares; abstractos en el mayor grado alcanzable.

Las veneradas "categorías", no mantienen aceptación constante. Por fuerza, de muchas de ellas no se puede prescindir: espacio, causa, energía, tiempo; sin embargo, el concepto de sustancia, los de cuerpo y alma, "se hallan en plena decadencia", y aún las primeramente citadas, no se las ha de considerar irremplazables, al abrigo de toda duda; y existen ensayos de cuestionarlas. Pudiera tal vez quedar en pie sólo una de las categorías: la de relación, "que expresa la relatividad y dependencia recíproca de todos los elementos que constituyen un estado de conciencia" (I, p. 21).

La principal función de nuestros conceptos "es la de sistematizar los datos de la experiencia" (I, p. 22); pero los conceptos son vacíos sin el contenido entitativo a que se aplican" (I, p. 22). Intuición, en ese contexto, es un "hecho evidente", "el conocimiento espontáneo e inmediato constituido en unidad por la apercepción sintética", siempre mezclada a elementos discursivos: "la intuición pura no existe", (I, p. 22). Sin embargo, el término empírico podría inducir a engaño: convertir al conocimiento en un "hecho pasivo" (I, p. 22).

La sucesión de hechos, conceptos y palabras se corresponde con la de los actos de intuir, pensar y decir. Las palabras no han de conducir al verbalismo, ni el uso de conceptos a su objetivación o hipóstasis. Pero hasta el intuicionismo tiene que usar palabras y conceptos, si se afirma con alcance filosófico. No obstante, ambos elementos son de naturaleza simbólica. Por el contrario, la acción, "soportada, ejercida", ya no es un símbolo sino un hecho. El logos del apotegma griego, en cuanto principio fundante de lo real, es rechazado; Korn lo sustituye por otro, de significación fáustica: no es palabra o concepto; "es acción eficiente, voluntad y energía" (I, p. 24).

Por su parte, la oposición entre los conceptos es, en última instancia, una oposición de vida: sólo en ella se dan las síntesis de los contrarios a través de las afirmaciones y negaciones alternadas del sujeto, en las que se contienen sus valoraciones.

El sujeto y el objeto no son, de todos modos, entidades separadas, se hallan siempre en mutua relación y son inconcebibles fuera de ella. La prioridad de uno u otro, engarzan las disquisiciones del idealismo y del realismo. Si "nada es estable", no se puede postular una realidad

substante, antes bien, hay que enfatizar la acción, el devenir, "el fluir y confluir continuos" (I, p. 28). No una realidad, sino una actualidad, remarca Korn, aprovechando la enseñanza aristotélica. Como si ello no bastara, su expresión se hace contundente: "Realidad, en filosofía, es un concepto fósil, es decir, una superstición" (I, p. 28); y propone asignarle un valor convencional, para distinguir "el hecho cierto del hecho imaginado o deseado" (I, p. 28).

5. *La Libertad Creadora.*

Contraponer lo objetivo y lo subjetivo, podría conducir a pasar por alto "una diferencia mucho más fundamental". El sujeto no es una pálida función cognoscente, sino el yo autónomo, la personalidad total, estremecida "por dolores o dichas", que "afirma o niega, forma propósitos, forja ideales, estatuye valores y subordina su conducta a los fines que persigue" (I, p. 30). En suma: actualiza su libertad, que "es de querer, no de hacer" (I, p. 30), pues, no puede, tanto como quiere.

No hay libertad plena si, de una parte, el hombre no alcanza el dominio sobre el orden objetivo, a través de la ciencia y la técnica; de otra, si no se aplica al dominio de sí, en el control sobre "impulsos, afectos y yerros", y si la voluntad no se disciplina por reglas que ella misma fija, o libertad ética, afirmada por Korn, en concordancia con la preceptuación de Kant. Aquí, la ley moral y la ley natural se oponen: la primera es expresión de un dictado o postulado de la libre voluntad; la segunda, expresa un orden necesario, en el que la autodeterminación no tiene sitio. Y la autonomía del sujeto se manifiesta, sea en el acatamiento de la ley moral, cuanto en su "capacidad monstruosa de desobedecerla". De ser verdadera la concepción mecanicista de un determinismo físico universal, el sujeto quedaría englobado en él, su autonomía se reduciría a un automatismo, la libertad carecería de sentido y la ética no podría estatuirse.

En la afirmación de sus fueros, la humanidad, en el dominio sobre el mundo objetivo, obtenido por el intermedio de la ciencia y la técnica, afirma la libertad económica, y en el dominio sobre sí misma, la libertad ética; la conjunción de ambas, nos remite a una libertad plena, que se actualiza "en la medida de nuestro saber y poder" (I, p. 32). Antes que de lucha por la existencia, hay que hablar de lucha por la libertad; ésta, a veces, sacrifica a aquélla.

Respecto del mundo, al sujeto le caben dos posibilidades extremas: enfrentarlo con miras a su dominio y apropiación, en actitud práctica,

en aras de la acción creadora; renunciar a él, apartarse, en actitud ascética. Ambas posiciones de igual legitimidad. Sin embargo, las dos vías son susceptibles de coexistir y de hecho, a menudo, coexisten: los hechos objetivos pueden resultar útiles o nocivos, según fomenten u obstaculicen la libertad económica de la personalidad; los actos propios se encuadran en los conceptos de bueno o malo, en tanto favorezcan u obstaculicen la libertad ética. Ni hechos ni actos se hallan intrínsecamente dotados de un valor. Los hechos no son útiles o nocivos, sino necesarios; los actos tampoco, salvo la voluntad que los produce. Pero la permanente necesidad de valorar, acompaña al hombre desde el comienzo de los tiempos. En los actos de valoración, el hombre ha encuadrado su destino, discriminando dos órdenes de problemas, sin eliminar el nexo que mantienen entre sí. La reivindicación de su libertad lo impele a enfrentar su ambiente natural y adquirir alguna clase de dominio sobre él, como un medio para realizar las finalidades más altas de su vida. A su vez, la personalidad discrimina entre los hechos, introduce jerarquías, elige y anhela realizar su destino espiritual, asumiendo la responsabilidad por su libre decisión. Esa dualidad persiste, en una experiencia renovada a cada paso. Para Korn, la apelación a los factores trascendentes, de un enfoque religioso del problema moral, conduce a soluciones que hacen de los seres humanos, "testigos inútiles". Una "libertad metafísica" y "una sanción posterior", no le parecen válidas, ni sustitutos de una ética filosófica de base racional.

Por su parte, las soluciones secularizadas "de una ética puramente humana", pueden conducir, en algunos casos, al utilitarismo y al hedonismo de base determinista, que eliminan la libertad en cuanto fundamento de la moralidad y excluyen la responsabilidad y las sanciones (I, p. 37).

Sin suprimir el determinismo del mundo objetivo, ni el egoísmo utilitario, Korn sostiene la necesidad del conflicto psíquico, en la personalidad, a modo de acicate para un proceso de autoliberación, que no se limite a la conquista de la libertad material. A su vez, la sanción ética supondría: a) que el bien o el mal unido a las acciones, no son indiferentes; b) que el premio o el castigo del acto ético, no han de ser reducidos al nivel utilitario; c) que la sanción de los actos es interna: el acto bueno actualiza la libertad y ésa es su recompensa para quien lo ejecuta; el acto malo, la niega, degrada y a tenor de ello, es obstáculo para la libertad del espíritu, fundamento de "la entereza viril"; d) cada uno es hijo de sus obras.

La voluntad puede ser estimada casi como "sinónimo del yo"; en todo caso, es el vértice de la personalidad, que "afirma o niega". Se trata de preguntarnos si la voluntad se reduce a voluntad de vivir, si la vida quiere —en ímpetu romántico— sólo más vida.

Korn responde con una descripción y hasta con una confesión más que con una demostración: "a cada instante, la vida se sacrifica a un valor más alto" (y el suicidio es la prueba extrema de un desprecio de la vida en cuanto tal); "la vida ha dejado de ser un fin y se reduce a un medio para realizar propósitos sin los cuales carece de estimación" (I, p. 41); aún la voluntad de poder, lleva implícito actualizar "la voluntad de vivir libre" (I, p. 42).

Y bien, "navegar es necesario; vivir no es necesario"; el conocido apotegma latino, expresa en forma concisa esa insuficiencia de la mera vida, "el amor gatuno de la vida", al que se refería despectivamente Nietzsche y Korn denuncia, considerando la vida no como un fin, sino como un medio, en función de propósitos que la hacen estimable.

6. *Intermedio Crítico.*

6.1. *El mundo del sujeto y la posibilidad de la psicología como ciencia.*

La crítica de la mera vida, puede ser compartida; pero Korn, llevado por su rotundidad de expresión, incurre en una actitud extrema e inaceptable, fuente de muchas de sus reflexiones en la crítica del determinismo positivista: "El mundo objetivo obedece a normas necesarias, a leyes. El mundo subjetivo carece de leyes, es libre" (I, p. 29). Libre, en ese contexto, equivaldría a actividad teleológica, a la posibilidad de "sustraerse a la coerción para alcanzar sus propios fines" y escapar así a la necesidad del mundo físico. Pero, aparte del hecho de que la ley natural no tiene, a esta altura de los tiempos, un alcance determinístico, sino probabilista, la personalidad, como tema de estudio en psicología, no queda al margen de las uniformidades o regularidades del comportamiento; aún la actividad teleológica, puede ser examinada en su peculiar estructura, si bien ésta no se relaciona con el alcance causalista, retrospectivo, de los hechos del mundo físico y sí con el carácter prospectivo de la actividad consciente.

La orientación naturalista en psicología, dentro de su búsqueda de un enfoque científico, incurrió en los consabidos excesos reduccionistas: desconocer el condicionamiento social y cultural del psiquismo complejo del hombre adulto y de un nivel intelectual medio, para el

cual, obviamente, la postulación de metas, la realización de fines conscientemente elegidos, dentro de otros posibles, constituye un componente de su rutina existencial. No obstante los importantes hallazgos de la psicología experimental o psicología de laboratorio, es lo cierto que con sus leyes y correlaciones, no contribuía a la comprensión de los motivos y finalidades del comportamiento humano, ése que necesitaban el pedagogo, el juez, el artista, el político, el historiador, el moralista, el teólogo. Tales insuficiencias habían sido denunciadas en un famoso ensayo de Dilthey: *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* de 1894, y el desarrollo ulterior del psicoanálisis y de la psicología comprensiva y fenomenológica, o bien del funcionalismo, en la línea de Angell, Dewey y Mead, tanto como el inusitado crecimiento de la psicología social, de la personalidad y diferencial así como de la caracterología, dan pruebas elocuentes de la necesidad de abrir brechas en el cerrado naturalismo de la psicología de fines del siglo XIX. Justamente, es con respecto a sus insuficiencias, que Korn se pronuncia, aunque su crítica va más allá, e incluye aspectos no justificados, en su reivindicación de los fueros de la personalidad. En efecto, dado el caso que lo subjetivo no fuera susceptible de ser encuadrado en algún tipo de legalidad, careceríamos de base para emprender su conocimiento: no hay conocimiento de lo singular per se. Caeríamos así en una concepción arbitrarista: el obrar del sujeto respondería a su querer individual, carente de otras metas que las que él mismo se fijara y entre las que podría hallarse, la de no acatar las regularidades observables en los procesos volitivos. Pero la simple enunciación de esa tesis es contradictoria. La arbitrariedad, el antojo, la gana, también ofrecen regularidades y sin ellas carecen de realidad efectiva, resultan impensables desde el punto de vista del conocimiento: no hay conocimiento sino de las regularidades del acontecer, del nexo entre las relaciones que muestran los fenómenos o los objetos de cualquier tipo sometidos a la observación y el análisis. Lo singular en cuanto tal, no deducible, no predecible, y, por tanto no explicable, es una realidad en bruto; vivida, pero no pensada ni pensable. Que la legalidad del sujeto no sea mecánica, no equivaldría a sostener que carezca de leyes. En primer término, el sujeto se da encarnado, es una persona y, en la misma medida, los aspectos causales de su organismo y las estrechas relaciones de lo psíquico y lo físico, no puede ignorarse. La trama de las determinaciones inconscientes de la acción, tienen que ver con ello. El sujeto, asimismo, no se da aislado, sino en relación con otros. Las regulaciones convencio-

nales, las normas morales y jurídicas y, en general, la normatividad de lo social, son otras tantas leyes que imperan su conducta, aunque se establezcan con fundamentos que llenan un continuo desde el consenso (o la aceptación voluntaria y aprendida de las mismas), a la coacción (a través de las sanciones establecidas por la autoridad). Claro está, y de seguro que es esto lo que Korn tenía in mente, si nos apartamos de la fórmula verbal que suscita nuestra crítica: el sujeto puede sustraerse, no ya a la coerción natural o física, pues sus acciones entran en las series causales del mundo de los fenómenos, sino a lo prescripto por los imperativos legales o morales —por las convenciones humanas— a partir de su voluntad, de su querer. La capacidad de autodeterminación va unida a la aceptación cuanto al rechazo de las normas del comportamiento; en ningún caso, puede ello significar la colisión con la causalidad natural o el negar legalidad a las actividades del sujeto, aunque las mismas se relacionen con fines y con los medios aptos para alcanzarlos y miren al futuro sin desconocer el pasado del individuo y de la especie.

Al pretender sustraerse a la coerción para alcanzar sus propios fines, según lo expresa Korn, el sujeto no se excluye de la legalidad de los fenómenos naturales, aunque puede actuar con mayor eficacia a partir del conocimiento y de la capacidad de decisión que posea. Afir-mar con Korn la libertad subjetiva o capacidad de tener propósitos y hacer proyectos, de afirmar o negar, de ser responsable de los propios actos, de ser autoconsciente, de autodeterminarse, no imposibilita hallar una psicología científica que intente formular leyes de los fenómenos psíquicos, como si esto equivaliera a instaurar un determinismo sin residuo. La objeción es aquí pertinente: ha de rechazarse todo concepto de libertad que lleve a la afirmación de la indeterminación y la contingencia. La espontaneidad de cada acto singular de un ser vivo no es predecible; pero no es sobre éso que versan las leyes biológicas o psicológicas, que nos remiten a tipos y clases, no a individuos, en la singularidad no canjeable de cada coyuntura empírica en que se encuentran. La elección entre ciertos medios depende de la perspectiva del sujeto —y variará con ella—; pero esto no equivale a sostener la imposibilidad de sistematizar los tipos de elecciones posibles o de caracterizar las metas u objetivos de las mismas (y el ensayo de axiología que ofrece Korn se halla en esa dirección). En caso de intentarlo, nada podríamos concluir acerca de la forzosidad de un comportamiento humano, aunque sí sobre instancias recurrentes. En suma: investigar y

descubrir leyes en el ámbito psicológico, no es una prueba en contra de la libertad humana, que ya en Kant no era el proceder sin ley, sino la capacidad de obrar de acuerdo con una ley que el sujeto humano se impone a sí mismo y que vale para la humanidad por la capacidad autolegisladora de la razón.

Los "fueros" del sujeto humano, refirmados por Korn, no han de excluir el acatamiento a las condiciones determinantes de las motivaciones y de los actos, según el más válido conocimiento con que se las puede establecer. La psicología es una ciencia, aún cuando no quede encerrada en los cartabones del laboratorio experimental, ni se ciña a espúreos intentos de reducción cuantitativa de las cualidades de las personas o, peor aún, a intentos metafísicos de introducir en ella el dualismo de necesidad o libertad. Ni deterministas ni libre arbitristas pueden hallar aquí argumentos decisivos que zanjen la cuestión, salvo que, a la manera de James, digamos: "mi primer acto de libre arbitrio será creer en él".

Consideraciones análogas podrían formularse para dejar a salvo el derecho a la existencia de la sociología y, en general, de las ciencias sociales; pero nos apartarían de nuestro propósito central. Con lo dicho basta.

6.2. *El alcance del conocimiento inmediato.*

En otro orden de problemas, Korn participa de algunos criterios que, en honor a la brevedad, podríamos resumir así:

1) existen evidencias últimas, intuitivas, que no pueden negarse sin negar la experiencia, aunque no se demuestren y, por tanto, no se refuten; en ellas se asiente a la conciencia, a su desdoblamiento en sujeto y objeto, a la necesidad de los conceptos y las intuiciones, al contraste entre el orden objetivo y el subjetivo, el determinismo y la libertad, la unidad y la pluralidad, lo físico y lo moral;

2) se trata de hechos no transmisibles ni expresables sino a partir de experimentarlos, y, en última instancia, son hechos no definibles, de ahí que nos ofrezcan un conocimiento inmediato.

Examinando la cuestión creemos debería hablarse de aprehensiones inmediatas o directas, no de conocimiento, pues en ellas nos vemos precisados al uso de símbolos y, en tal caso, se supone todo un arduo aprendizaje previo, esto es, una serie de mediaciones, de ensayos y errores, hasta que las nociones unidas a los términos pasan a ser con-

ceptos estrictos; dicho de otro modo; se trata de una autoevidencia aprendida y, por lo mismo no cabe hablar de un conocimiento inmediato, evidente por sí.

El propio Korn hace justicia por igual, en espíritu kantiano, al empirismo y al racionalismo, en la elaboración del conocimiento; sin embargo, curiosamente, cuando sostiene la posibilidad de conocimientos inmediatos (no de aprehensión de datos), queriendo responder a las exigencias del empirismo, a su nominalismo, incurre en la admisión de enunciados que se parecen mucho a las ideas innatas, a las verdades evidentes por sí, del racionalismo.

7. *La validez de la metafísica.*

Korn halla insostenible sea las dogmáticas afirmaciones del materialismo mecanicista de un Buchner, de un Haeckel y de tantos otros que prolongaban con metafísica encubierta las conclusiones de las ciencias naturales, en una concepción unitaria de la realidad; sea los planteos del positivismo, con su concepción de la filosofía a la que no se le asignaba otro cometido que el de postular una síntesis de los resultados más generales del conocimiento científico. A pesar de lo consignado, en los pensadores de ambas corrientes, hallamos alguna clase de metafísica. En efecto, para ellos, la realidad es sólo lo real sensible, la componen los hechos, lo captado en la percepción. No obstante, "en presencia de este mundo criptógeno", la búsqueda de una respuesta que trascienda toda duda conduce a las necesidades metafísicas históricamente condicionadas o, en su defecto, o sumada a ellas, a la religión, con sus artículos de fe. Korn, escéptico respecto de esas actitudes, no quiere eludir el último y el más pavoroso de los problemas —el del ser— y lo encara con espíritu crítico afín con la tradición kantiana: la aspiración metafísica es legítima; la metafísica como ciencia no es posible. Aún así, no omite formular su convicción filosófica: "La acción consciente es el alfa y el omega, el principio y el fin, la energía creadora de lo existente" (I, p. 56). En el sagrado de la conciencia hay que hallar el punto de arranque, en la vida como proyecto de actualizar la libertad absoluta, medio, a su vez, de realizar la personalidad en su pleno desarrollo. Y el cumplimiento de ese objetivo no se lo ha de confiar a la fantasía, ni siquiera a la teoría, sino a la acción libre (libertad creadora).

La metafísica en su pretensión de ciencia es discutible; pero hay que hacerla, porque, sostiene Korn, no podemos no hacerla si queremos

trascender las antinomias del pensar, acallar los conflictos en nuestra aceptación de la realidad (lo que es inevitable si persistimos en la existencia superando la tentación del suicidio).

Las vertientes que conducen a concepciones metafísicas no son sólo filosóficas sino también estéticas y religiosas, y su alcance teórico es subjetivo: responden a necesidades del espíritu, al vehemente propósito de establecer con precisión, hasta dónde conocemos, de llevar la razón a sus últimos límites, aunque nuestras formulaciones no pasen de hipótesis que otorgan un significado a nuestras vidas y nos obligan a la opción en que se realiza nuestro destino.

8. *La axiología.*

No obstante su punto de partida idealista, Korn es cauto en sus afirmaciones. La primera de ellas es no confundir "las categorías del conocimiento con las categorías del Ser" (I, p. 98). La segunda es reparar en la estructura antinómica de la actividad mental, que remata en la elaboración de los dualismos clásicos de la metafísica, los cuadros de las categorías ontológicas y lógicas.

Atenido al ámbito de los procesos tempo-espaciales y a la dimensión empírica de la relación del sujeto y el objeto, Korn subraya la condición extraña del hombre en la naturaleza, a cuya coerción por las fuerzas físicas le contraponen la obra de la voluntad, esto es, el mundo de los objetos que se estatuyen por el esfuerzo humano, la cultura.

Frente a los hechos en su desnuda realidad, el sujeto toma posición, los acepta o rechaza por la atribución de un valor a los mismos. Es a partir de esa compleja reacción ante su circunstancia que el hombre se instala en el cosmos. Sólo por su capacidad selectiva, la función de las metas que persigue y los propósitos que lo animan, se cumple la liberación respecto de su ambiente. Y los polos de ese proceso nos remiten a los conceptos de la teoría axiológica: "Llamamos valoración a la reacción de la voluntad humana ante un hecho. Lo quiero o no lo quiero, dice. Llamaremos valor al objeto de una valoración afirmativa". (I, p. 102). A su vez, toda valoración se refiere: "a una finalidad inmediata, próxima o remota". (I, p. 203).

Analizando los conceptos fundamentales de la axiología a los que denomina los órdenes de valoraciones, Korn propone un cuadro de clasificación de los mismos en el que atiende a los ítems siguientes:

1). Valoraciones.

- 2) Conceptos fundamentales
- 3) Finalidades ideales
- 4) Valores históricos
- 5) Ejemplo de sistematización filosófica.

Los dos primeros ítems diferencian el aspecto psicológico y lógico-ontológico de los valores; los otros dos especifican el alcance metaempírico de la valoración, adónde ella tiende, y su efectiva incorporación a la actividad humana; por último, los ejemplos de doctrinas que asumen el significado de esas correlaciones, apuntarían a las ideologías del caso. A título puramente ilustrativo se reproduce el cuadro de los valores que postula Korn:

| Valoraciones | Conceptos Fundamentales | Finalidades ideales | Valores históricos | Ejemplos de sistematización filosófica |
|-----------------|-------------------------|---------------------|--------------------|----------------------------------------|
| I. Económicas | Util-nocivo | Bienestar | Técnica | Utilitarismo |
| II. Instintivas | Agradable-Desagradable | Dicha | Placer | Hedonismo |
| III. Eróticas | Amable-Odioso | Amor | Familia | Misticismo |
| IV. Vitales | Selecto-Vulgar | Poder | Disciplina | Pragmatismo |
| V. Sociales | Lícito-Vedado | Justicia | Derecho | Sist. sociológicos |
| VI. Religiosos | Santo-Profano | Santidad | Culto | Escolásticas |
| VII. Éticas | Bueno-Malo | Bien | Mal | Estoicismo |
| VIII. Lógicas | Cierto-Falso | Verdad | Saber | Racionalismo |
| IX. Estéticas | Bello-Feo | Belleza | Arte | Intuicionismo |

9. *El valor de la vida.*

La filosofía de Korn culmina, pues, en la axiología, y en ella, el problema estratégico del objetivismo o del subjetivismo de los valores es resuelto en favor de la segunda opción, atenuada por sus implicancias colectivas en el desarrollo histórico y social de la humanidad. Pero, unida a la cuestión de si existe un reino de valores, independiente de las valoraciones del sujeto y que éste se limitaría a aprehender, a darle su reconocimiento, se halla otra, referente a la jerarquía de los valores y, por ende, a la primacía de unos sobre otros. Las polaridades en que abundan las diversas investigaciones del problema, nos remitirían al absolutismo de los valores, de una parte, con un ordenamiento rígido de los mismos en función de un valor supremo, mientras que de otra, para el relativismo, no existiría posibilidad de considerar al valor

con independencia de las valoraciones del sujeto, las cuales, a su vez, se hallarían condicionadas por el grupo social a que él pertenece y por la época en que se formulan.

No obstante el énfasis que pone Korn, ante la imposibilidad de hallar un criterio lógico no sujeto a dudas, respecto del orden jerárquico de los valores, en mostrar los cambios en las valoraciones dentro de las cambiantes coyunturas de la mentalidad individual o colectiva, es un leitmotiv que recorre toda su obra escrita el denunciar la insuficiencia de la mera vida, en cuanto valor "per se", afirmando su subordinación a valores más altos. Tal vez el plural sea excesivo: la expresión del valor ético de la vida; la superación de la mera existencia; la posibilidad de descalificar la propia vida; son otros tantos enunciados que nos remiten al reconocimiento de un principio que se basa en el testimonio de la historia de la humanidad, esto es, que "en el hombre la voluntad de vivir se ha elevado a la voluntad de vivir libre". (I, p. 226). Si bien es un animal, lo define su rebeldía: "se subleva contra el destino" (I, p. 222).

En contraste con la seguridad en el deslinde y en el alcance de esas reflexiones, al final de sus días, en la última página de *Apuntes filosóficos*, Korn abandona la certidumbre de aquella convicción de una jerarquía de valores y fines en la vida humana, más allá de las restricciones de las circunstancias. Ahora, su tono es menos fuerte, y se tiñe de un cierto escepticismo: "Quizá el hombre descubra en su conciencia o en la obra de sus antepasados, valores más altos que el mero valor biológico. Quizá la vida pueda realizar propósitos más elevados". (I, p. 237).

A la clarificación intelectual le ha sucedido un convencimiento: "Que lo importante en la vida no son los conceptos abstractos sino la constancia y la probidad en la acción". Acorde con ese enunciado, la filosofía no tiene justificación por sí misma, es una preparación, no para la muerte, en el sentido socrático-platónico de la separación del alma y el cuerpo y la posibilidad que el alma tenga de contemplar las esencias, sino para la vida: "la filosofía no tiene la última palabra, porque la vida es acción, tarea perpetua y no un teorema" (I, p. 58).

10.—*La función crítica de la filosofía.*

Tal vez un rasgo distintivo de la personalidad de Korn en el ámbito de nuestra cultura, sea su actitud militante, no sólo teórica. Su convicción activa nos los muestra ceñido a las solicitudes de su circunstancia. La reflexión filosófica no era en él sólo un ejercicio técnico de al-

cances académicos. Instalado —con sentido muy personal— en los problemas cuyos planteos se hallan en la cima de la reflexión filosófica de Occidente —como lo prueban sus trabajos de historia de la filosofía— no dejaba de preocuparse por las cuestiones argentinas que, con sus reales particularidades, acuciaban su mente y la de sus contemporáneos. Lo universal, en su concreción, tenía, aquí y para nosotros, su sabor propio, sus vicisitudes reflejas, de menor cuantía en sus alcances finales; pero no menos representativas del drama humano.

La filosofía, en este concepto, se centra ya, no en los problemas de los filósofos, sino en los problemas de los hombres, con su fecha y lugar. Acorde con una actitud historicista, adoptada desde un comienzo, Korn otorgó enorme importancia al ahondamiento en las raíces ideológicas del proceso de la vida nacional. Las principales cuestiones del día —de sus días— lo atrajeron; en especial, las que se referían al vuelco de los supuestos básicos de la actividad colectiva —que fue uno de los primeros en diagnosticar— como paso desde el demo-liberalismo, a nuevos ordenamientos, más adecuados a las exigencias de la sociedad contemporánea, y que pusieran de relieve la entrada en crisis de las concepciones albertianas, que le habían otorgado fisonomía institucional al país. Así, las *Influencias filosóficas en la evolución nacional*⁴, y los diversos ensayos dedicados a los problemas de la cultura argentina y de la enseñanza superior, muestran al hombre que supo adoptar su puesto en la contienda, afirmar y negar con espíritu ponderado, heredero consciente de una larga tradición filosófica.

Pocas observaciones bastan para ilustrar los criterios capitales que Korn aplica al examen de nuestra historia. En primer término señala la marginalidad de España en el clima de los impulsos y preocupaciones renacentistas típicas, su ponerse a la cabeza de la reacción europea; su orientación doctrinaria en la dirección del catolicismo restaurado; el divorcio abrupto entre las normas de las leyes de Indias y sus consecuencias humanas desintegradoras (sobremedida para los indios), al par que el carácter teocrático de la ideología de la conquista y colonización de América. Sin perjuicio de la utilización política de las prescripciones religiosas, señala los autos inquisitoriales, el clima de desprecio a la ley y la generalización del contrabando y los conflictos entre la cruz y la espada, en contraste con la ficción interesada de la versión que los mostraría unidos para la obra común.

⁴ Ensayo contenido en *Obras*, ob. cit., III, 1940.

Sea cual fuere el destiempo filosófico implícito en la indiscutida prevalencia del tomismo en la enseñanza superior, durante el período colonial, Korn subraya su significado para las influencias rectoras en nuestro medio, en ese período. Asimismo, sin perjuicio de hacer justicia a la ideología liberal en las raíces de los cambios revolucionarios de estas tierras, y de reconocer las huellas de la postura democrática en el pueblo argentino, no se engaña en cuanto a su efectiva vigencia: "una realidad no fue jamás" (III, p. 136).

En un punto capital los aciertos interpretativos rayan a gran altura: el examen de la época positivista. Una de las contribuciones más valiosas ha sido poner en evidencia el anticipo coyuntural de una actitud positivista, autóctona, vernácula, frente a la real penetración de ideas de esa corriente de pensamiento y a modo de asunción de una voluntad colectiva que fincaba en el factor económico las esperanzas para la transformación de nuestra realidad. Aún en los excesos: "el despego de la tradición nacional, el desprecio de los principios abstractos, la indiferencia religiosa, la asimilación de usos e ideas extrañas" (III, p. 192), hay que saber evaluar sus contribuciones para la puesta en marcha del primer proyecto de desarrollo colectivo argentino conscientemente planeado.

La búsqueda de los antecedentes europeos, el destacar esas raíces, podría encubrir una inconsciente aceptación del papel dependiente asignado a nuestro país. Sin embargo, Korn nos advierte que el destiempo filosófico con Europa es paralelo de un destiempo en la estructura económica y científico-tecnológica: cuando aún campeaban los ecos del romanticismo en literatura y filosofía, en un país todavía demográficamente desierto, el positivismo no era el momento de conciencia de una evolución económica y social ya lograda, sino el programa para construir la nación-estado moderna. Era una ideología progresista que, si bien se enmarcaba en la aspiración de una burguesía nacional en ascenso y en las expectativas de la inmigración en masa, algunos de sus formuladores no se identificaban por completo con esos supuestos; pongamos los casos de José M. Ramos Mejía y Juan A. García y, más tardíamente, José Ingenieros. Aún así, con respecto a la primera generación, la de los proscriptos, la de Alberdi, Sarmiento y Mitre, y a su posición ideológica, Korn sostiene que fue ante todo una respuesta a las necesidades del país, aun cuando habían bebido en las fuentes de algunos socialistas utópicos, que coexistieron con y se prolongaron luego, en el positivismo francés. Era ese un pensamiento transido de urgencias prácticas, por

mucho que le infundieran un apasionamiento venido de otras fuentes, fruto de la reflexión comparativa en la confrontación de nuestra sociedad con las de Europa, con los Estados Unidos y, sobre todo, con las otras naciones hispanoamericanas, denunciando en ellas los obstáculos al desarrollo, según ellos lo concebían, más aspiración que realidad, en el querer incorporarse a las pautas de la sociedad moderna.

En la segunda generación positivista, la del 80, menos apta para la reflexión, menos preparada para la teoría, al programa colectivo que estaba en marcha, ellos le sumaron sus mejores y peores contribuciones, limitándose a librar la batalla contra el pasado colonial; y la ganaron a todo trance. Antes que pensadores eran conversadores. En el plano filosófico asimilaron las ideas importadas casi en crudo e hicieron del positivismo "un credo puramente pragmático" (III, p. 220). Sin acertar en la superación de sus condicionantes, se sitúan entre "el énfasis democrático y la perversión profunda de la vida política, labrada por la simulación y el fraude" (III, p. 221). Participando de una coyuntura histórica de comprensible arribismo colectivo —de la que todavía no nos hallamos exentos— antes que contrarrestarlo intensificaron "el materialismo vulgarizado".

La condena de Korn no tiene atenuantes: "No fue culpa de ellos si la nacionalidad no zozobró en el fango". (III, p. 221). Sólo que, tal vez sea abusivo el dar por descontada la nacionalidad allá por 1900, cuando se hallaba en ciernes, si la pensamos como proceso histórico, y no como esencia incólume y completa de una vez para siempre desde el fondo de los tiempos.

La tercera generación, la de los universitarios y los normalistas, vuelve a la actitud sistemática abstracta y se halla penetrada de un propósito de regeneración ética, frente a los excesos de la generación del 80. Fueron comtianos y spencerianos, casi a la letra, cultivaron la ciencia experimental con seriedad, y se orientaron hacia los estudios sociales, a los que aportaron, dentro de sus limitaciones, trabajos que ofrecen un acercamiento científico a la realidad argentina.

Respecto del positivismo han de discriminarse dos aspectos: de una parte, su alcance teórico y las críticas que se le formulan en el clima de renovación filosófica y superación del mismo, desde el último tercio del siglo pasado; de otra, su aportación al proceso de organización nacional, por el fuerte acento puesto en la estructura económica de la sociedad, por su utilitarismo ético, su ideal de progreso, su voluntad de formación pedagógica de los ciudadanos para las exigencias de una

sociedad moderna y su capacidad de infundirle a esas aspiraciones y metas un pertinente marco de sostén en las instituciones del país.

En lo concerniente a las tradiciones hispánicas, es obvio que el positivismo las enfrentó con espíritu jacobino. Y en esa unilateralidad de una postura científica e intelectualista, llegó a convertirse, en opinión de Korn, "en una teoría antisocial y antiestética" (III, p. 28), identificable con el predominio de los intereses económicos, en lo que se aunaban —y aunan— las posiciones de la oligarquía más tradicional y de la burguesía comercial e industrial, con la penetración indiscriminada de capitales extranjeros, en aras de acentuarse nuestra relación de dependencia.

Para Korn, el liberalismo económico, cumplido su ciclo, había de dejar paso a la instauración de "Nuevas Bases", no en ingenua y pudorosa búsqueda de variados idealismos, sino para restringir las desigualdades, elevando el nivel de vida de la población, redistribuyendo mejor la riqueza, producto del trabajo colectivo, y poniendo todo ello al servicio de fines más altos que los económicos: justicia social, cultura nacional, son las metas que definirían el nuevo proyecto colectivo regenerador.

11. *La valoración de Korn.*

Fue en fechas próximas —alrededor de la década del 40— que la triunfante eliminación del positivismo en la enseñanza de la filosofía en la Universidad y las críticas que se le formularon, convertidas en monótono alarde de los principiantes, hizo entrever cuánta carga de espíritu reaccionario se contenía en las líneas de los cultivadores de la filosofía católica o de la fenomenología y el existencialismo. Sólo después de la segunda guerra mundial, empezaron a circular entre nosotros posiciones existencialistas como las de Sartre y Merleau-Ponty, orientadas hacia programas revolucionarios desde el punto de vista social y político.

En buena medida, durante ese lapso, nos quedamos en el uniforme rechazo del positivismo y con él cerramos las puertas tanto para la información circunstanciada en las nuevas orientaciones en los campos de la filosofía de la ciencia y de la lógica moderna, cuanto en las orientaciones del realismo y del neorealismo, del neopositivismo, del pragmatismo, de las denominadas filosofías analíticas, casi todas ellas, corrientes de intenso cultivo en los medios anglosajones. Por último —que no lo último— ni el marxismo ni el neomarxismo tuvieron suficiente

acogida en los medios universitarios para su estudio intensivo, metódico y crítico. Así se dio la actitud generalizada de aceptar y desarrollar estilos de filosofía que, o bien coonestaban —por afinidades electivas— las instancias de una política reaccionaria en la vida argentina, o bien, atendiendo a las personalidades más valiosas de las otras orientaciones, se mantenía un neutralismo suicida respecto de las circunstancias político-sociales porque atravesaba el país.

Frente a esas posiciones de corte del pensamiento filosófico con las raíces situacionales que lo vinculan a la especificación de los problemas del hombre en un tiempo y lugar, el pensamiento de Korn ostenta una cualidad ejemplarizadora. Rescató, sin hacerse ilusiones excesivas sobre sus alcances en nuestro medio, las líneas de búsqueda de una filosofía que, conectada con el clima cultural de cada uno de los momentos históricos de la cultura europea, equivaliera a una respuesta a nuestros problemas y necesidades. El momento de la conciencia colectiva y del conocimiento de nuestras modalidades y aspiraciones habrían de impedirnos ser un "conglomerado cualquiera" (I, pp. 148-49). Una voluntad propia y la conciencia de los valores que afirmamos nos suscitarían el reclamo para incorporar tales rasgos a las instituciones, a la legislación, a la creación estética y al hacer cotidiano. Menos preocupado por acentuar las diferenciaciones locales que llevaran a un "encierro dentro de nuestras fronteras para crear una filosofía pampeana" (II, p. 258); sin caer en el disloque del enfrentamiento absurdo por el cual debiéramos renunciar a lo europeo en la medida de nuestra identificación latinoamericana; al margen de tremendismos ahistóricos que condujeran a una búsqueda morbosa de originalidades imposibles para liberarnos, a su vez, del "pecado original de ser americanos", el enfoque de Korn es un prudente alegato de continuidad y autonomía, dentro de la ineludible asunción de nuestra pertenencia al orbe cultural de Occidente. Ni discipularidad indefinida, ni ensorbecimientos: asunción de nuestro destino personal y colectivo, y partir de allí. La personalidad colonial, la docilidad al "imperio de impulsos extraños" (II, pág. 281), el abuso de la necesidad de información como escape del ahondamiento en nuestros problemas políticos, ideológicos o estéticos, revelan el desconocimiento de los alcances de una crisis que se plantea como fenómeno universal de redefinición de metas y búsqueda de nuevos rumbos, con efectos decisivos para las posibilidades argentinas de inserción en el mundo actual. La fórmula de Korn equivale a la equilibración de lo universal y de lo propio, al reencuentro de lo propio

en lo universal: "Ningún problema humano puede sernos indiferente. Que no sea, sin embargo, con abstracción de los nuestros" (III, p. 279). Tampoco se dejó encandilar por la retórica de un democratismo fraseológico (el de ese abundante palabrerío sentimental y popular de las programáticas de nuestros partidos políticos mayoritarios), ni por el mito de una libertad abstracta; sostuvo, como una conclusión axiomática, la condena de ciertos sectores de las élites, cuando alertó sobre "el desquicio evidente de todas nuestras oligarquías políticas, labradas por tendencias disolventes, ineptas para la obra constructiva" (II, pág. 289).

Todavía hoy no hemos salido del dualismo de teoría y práctica divorciadas, con sus dos peligros manifiestos: "la volatilización del pensamiento, tanto como el apogeo de la acción directa al servicio de fines irracionales"⁵. Nadie podría lamentarse ni objetar la especialización académica en el cultivo de la filosofía, su expansión en medios universitarios y el aspirar a formas de enseñanza e investigación que la pongan a la altura de lo que se estila en los países de larga trayectoria cultural. Sin embargo, la insatisfacción hay que centrarla, en primer término, en las restricciones a la amplitud informativa que originan enormes lagunas en la formación y en los problemas que se abordan, por el énfasis individualista y la existencia de grupos monopolizadores del control de las posibilidades académicas y profesionales. Asimismo, corresponde cuestionar una falsa comprensión de la tarea filosófica, a la que se confina en el ámbito de la teoría pura, sin alcanzar jamás la dimensión de los problemas efectivos y cotidianos de los hombres que conviven con los especialistas o expertos, los cuales parecerían no invocar el derecho a seguir filosofando en el mercado o en las plazas, o en el preliminar de las batallas, en concordancia con el venerado ejemplo socrático. En esa comprensión del pensamiento filosófico, en cuanto conciencia de una cultura y del contenido social en que la misma crece, Korn encarna al pensador exigente que no hace concesiones a la necesidad del rigor metódico y crítico; pero que no pierde de vista el concepto de la filosofía en cuanto conciencia y conocimiento de su época.

5 RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, NORBERTO: *Alejandro Korn y el problema de la cultura nacional*, La Plata, Instituto de Historia de la Filosofía y del Pensamiento Argentino, 1960, pág. 19.

ALBERTO ROUGÈS Y EL PROBLEMA DEL TIEMPO

Por Arturo García Astrada

ALBERTO ROUGÈS fue una interesante y solitaria figura de la filosofía argentina que, desde su tierra tucumana, supo aproximarse a temas de la más alta jerarquía intelectual. Y lo hizo siempre con fidelidad insistente, reiterativa; lo hizo con fidelidad a veces obsesiva. Y en ese girar de su pensamiento en torno casi de un único tema fue abriéndose ante él una problemática a la cual trató sólo de modo oblicuo sin asumirla en toda su problematicidad. Fue su mérito, sin embargo, conducir al lector a través de su palabra serena, meditada y auténtica, a una especie de situación límite en la cual aquella problemática se presentara como horizonte insoslayable. Sea dicho en pocas palabras: la meditación de Rougès conduce a hacerse cargo del problema que el tiempo supone.

Pero antes de introducirnos en el problema del tiempo hagamos una pequeña síntesis del desarrollo que Rougès lleva a cabo en *Las jerarquías del ser y la eternidad*, donde tendremos oportunidad de advertir que el tiempo está siempre presente en su pensamiento, aunque siempre también en forma acrítica.

En el mencionado libro Rougès procura definir dos géneros diferentes de acontecer entre los cuales se hallan comprendidas todas las jerarquías del ser, o sea, la totalidad de lo real. Uno es el acontecer físico, otro el espiritual. Propio del acontecer físico es un constante llegar a ser y un constante anonadamiento de todo lo que ha llegado a ser. Los momentos en este devenir no pueden coexistir sino que recíprocamente se excluyen y nada nuevo se obtiene en él sino a costa de su pasado. Y a esto podemos constatarlo ya sea que consideremos a la realidad en sentido mecanicista, ya sea que la consideremos en sentido fenomenista. En el primer caso la hallaremos constituida por objetos invariables que se desplazan de modo tal que cada posición implica la pérdida de la anterior. Un móvil que se desplaza, por ejemplo, no puede hallarse al mismo tiempo en dos puntos diferentes de su trayectoria. Y si consideramos a la realidad desde un punto de vista fenome-

en la vida espiritual *está presente, no porque haya vucito, evocado por nosotros, sino porque no se ha ido, porque no ha pasado, porque su existencia se ha prolongado hasta ahora, mientras allí afuera el mundo físico se volvía incesantemente otro*⁷. También el futuro está presente en la vida espiritual que no puede ser tal sino va guiada por aquél, si, en cierta medida, no va anticipándolo constantemente en su presente. *No solamente está presente, pues, su pasado en cualquier momento de nuestro acto creador, sino también, en cierta medida, su futuro. Ambos se hallan así juntos, confundidos en un presente, sin que sea posible trazar una línea divisoria entre ellos. Ambos se compenetran formando un solo todo*⁸.

Como lo advierte Rougès, esta unidad temporal, centrada en la identidad de un presente que creece hace que la vida del espíritu sea, simultáneamente, acontecer y ser, a diferencia de lo que ocurre con la realidad física en la que el acontecer es incompatible con el ser ya que en ese acontecer todo va dejando de ser y nada conservando su identidad⁹.

Pero, además, aquella unidad temporal, aquella simultánea posesión en el presente de futuro y pasado hace inevitable que aquella vida espiritual sea relacionada con el concepto de eternidad. Si recordamos la definición que de ésta da Boecio en *De Consolatione Philosophiae* advertiremos que para él la eternidad era, justamente, una *posesión entera, simultánea y perfecta de una vida interminable —interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. No es de extrañar, entonces, que el mismo Rougès haya advertido esa íntima relación entre la eternidad y el presente de la vida anímica y haya dicho que *nosotros estamos participando de la eternidad, tal cual la entendían los neoplatónicos*¹⁰. No es de extrañar, tampoco, que en un rapto de inspiración haya escrito: *En otras palabras, la vocación suprema de lo viviente es la eternidad. Sépalo o no por ésta se afana, padrece y se angustia. Acercarse a la eternidad es su victoria y alejarse de ésta su derrota, su caída hacia el presente instantáneo, sin pasado ni futuro, hacia el acontecer ciego y fatal de la realidad física. Pero la vida no puede caer tan bajo, posee siempre una dimensión de tiempo, participa siempre, en mayor o menor grado, de la eternidad*¹¹. Para Rougès, precisamente,

⁷ op. cit., pág. 19.

⁸ op. cit., pág. 21.

⁹ op. cit., pág. 131.

¹⁰ op. cit., pág. 19.

¹¹ op. cit., pág. 13.

todas las jerarquías del ser se hallan comprendidas entre la realidad física, en el grado más bajo, y la eternidad con su total plenitud de ser. *Situados así —son sus palabras— entre el ser físico y el máximo Ser espiritual, todas las jerarquías del ser son jalones del camino a la eternidad, momentos dramáticos de una empresa divina*¹². Si miramos ahora hacia arriba, hacia la cima de esta ascensión del ser, agrega, hemos de entrever seguramente la sustancia eterna, siempre la misma e inmutable, de la que habla Platón. Hemos de vislumbrar, sin duda, la "vida" de que habla Plotino, que permanece en la identidad, es decir, en ella misma, y no cambia. *Está siempre en el presente porque ella no ha perdido jamás nada y no adquirirá nada jamás*¹³.

Es interesante dejar constancia que si en la culminación de su pensamiento Rougès coincide con el concepto de eternidad que tiene un Plotino, por ejemplo, —que por otra parte es el mismo que tiene todo filósofo que haya pensado en ella— no llega a esa coincidencia por mera repetición ni en forma gratuita o extrínseca, sino como consecuencia de su propio esfuerzo y de permitir que su pensamiento fuera por los cauces que el mismo pensamiento le exigía. Asumir esta actitud significaría para Rougès un inevitable enfrentamiento con Bergson, quien tan profundamente había influido sobre él. Rougès no podía compartir los conceptos que sobre el presente de la vida anímica y sobre la eternidad tenía el filósofo francés. Y entonces lleva contra él

¹² op. cit., pág. 133.

¹³ op. cit., pág. 144. La teoría de Plotino sobre la eternidad tiene un ilustre antecedente en Parménides. Lo que uno dice de ella no difiere, en lo esencial, de lo que dice el otro. Así en el fragmento VIII de su *Poema*, cuando habla de que el Ser es, alude a los múltiples indicios que señalan que el mismo es ingénito e impercédero; que ni fue antes ni será después, sino que a la vez es ahora todo, uno y continuo. En el mismo fragmento, Parménides agrega que el Ser es lo mismo, en lo mismo permanece, por sí mismo se sustenta y firme en sí se mantiene. Finalmente, en virtud de la identidad que él establece entre Pensar y Ser, afirma en el fragmento IV que todas las cosas ausentes están para el Pensar con más firmeza presentes. Llama la atención, entonces, que Rougès, demostrando no sólo incompreensión frente a Parménides sino, también, desconocimiento de sus textos, pueda identificar al Ser que pensó Parménides con la realidad física —en el sentido que tiene para la ciencia moderna— y le adjudique el más bajo de los grados en las jerarquías del ser. (Cf. op. cit., pág. 134). En la última página de *Las jerarquías del ser...* podemos leer, con cierto asombro, estas palabras: *Veríamos también allí abajo, igualmente lejana, la esfera de Parménides, el ser físico, que posee perpetuamente el mismo instante, que no puede jamás ser dueño de una diversidad temporal. Y ya que hablamos de esta incompreensión de Rougès, imposible nos resulta silenciar aquella otra que manifiesta constantemente frente al pensamiento de Kant. Si no todas, al menos casi todas sus pretendidas críticas a Kant no son tales por la sencilla razón de que están dirigidas a un sistema que no es el kantiano.*

una lúcida crítica a través de la cual va afianzándose en su propio pensamiento.

Rougès tiene plena conciencia de lo insuficiente que resulta la concepción del presente que tiene Bergson. Esta insuficiencia se debe, fundamentalmente, a que en el presente que concibe Bergson falta uno de sus elementos constitutivos: el futuro. La actitud de Bergson es comprensible si nosotros la consideramos desde su lucha contra el mecanicismo que veía al futuro y al pasado como calculables en función del presente, pretendiendo que todo estaba dado ya. Para Bergson, en cambio, la vida era libertad plena que constantemente creaba lo irreductiblemente nuevo de un modo espontáneo e imprevisible. El futuro no estaba, pues, en el presente ni podía ser determinado desde éste. La única previsión que cabía del futuro para Bergson era la repetición del pasado. Porque los cuerpos, por ejemplo, han caído atraídos por la ley de la gravitación podemos prever que en el futuro seguirán cayendo. *Bergson*, dice Rougès, *no ha percibido otra visión del futuro que la proyección en éste del pasado, cuyo tipo más perfecto es la previsión científica, y por eso la niega allí donde el pasado no se repite sino que se crea lo irreductiblemente nuevo, es decir, en lo espiritual*¹⁴. Y como crítica a esta concepción Rougès se limita a advertir que en tal caso *la acción no respondería a la intención que la anima, estaríamos condenados a hacer otra cosa que lo que intentamos, crearíamos, sí, pero sin saber lo que creamos, como el demiurgo de ciertos gnósticos; nuestra creación marcharía al azar*¹⁵.

Bergson es consecuente consigo mismo cuando al hablar de la jerarquía "en la escala de los seres" sólo tiene en cuenta la memoria, la retención cada vez mejor del pasado con total exclusión de toda consideración sobre el futuro. Y, dice Rougès, *cuando aludiendo a duraciones de intensidad cada vez mayor, entrevé Bergson la eternidad en el límite extremo de ellas, la concibe como una "eternidad moviente", por oposición a la eternidad inmóvil que concebía la filosofía de Platón y de Plotino. Esa movilidad proviene de que la eternidad de Bergson, como la duración, de la que es la más alta expresión, no anticipa su futuro. Este no se anuncia en el presente, que carece de la visión de lo venidero. El ser que vive esa eternidad, es decir, lo Absoluto, según*

¹⁴ op. cit., pág. 24.

¹⁵ op. cit., pág. 24-25.

*una expresión de Bergson, dura como nosotros, en decir, cambia... La eternidad de Bergson es, pues, la mitad de la eternidad de Platón y de Plotino, que posee actualmente todo su pasado y todo su futuro, a tal punto que se podría decir de ella que no tiene futuro ni pasado, que es solamente un presente como dicen Platón y el neoplatonismo. En cambio la eternidad de Bergson posee solamente su pasado, su futuro no le pertenece sino cuando no es ya sino un pretérito*¹⁶.

Como podemos advertir por la breve síntesis que hemos hecho de su pensamiento, para Rougès el tiempo está siempre presente en el horizonte de sus intereses filosóficos. Ello no significa, sin embargo, que lo haya enfrentado como problema, que haya asumido las dificultades, las inevitables aporías que el tiempo reserva para quienes se interrogan por él. Se explican, entonces, ciertas contradicciones o, al menos, ciertos equívocos propios de quien se mueve vacilante dentro de un ámbito al cual quizá impensadamente penetrara. Porque lo que a Rougès fundamentalmente le interesó no fue el problema del tiempo sino el problema del espíritu y trató, por ello, de establecer una radical diferencia entre el acontecer físico y el acontecer espiritual, entre el ser de la naturaleza y el ser eterno. Su especulación pretende, entonces, recorrer toda la jerarquía que va de uno a otro, hasta culminar en el pensamiento de la eternidad. Y en medio de esa marcha, en medio de ese ascenso el tiempo se le hizo presente sin ser llamado resultando, en definitiva, un convidado de piedra.

Como hemos visto, en el desarrollo de su pensamiento Rougès ha insistido en negar al acontecer físico toda dimensión de tiempo, el cual sería exclusivo patrimonio del acontecer espiritual. Llama, pues, la atención escuchar, de pronto, afirmaciones como esta: *siempre sería conveniente la clara distinción del acontecer físico y del acontecer espiritual, y del tiempo físico y el tiempo biológico*¹⁷. En estas palabras advertimos, con extrañeza, que el tiempo es predicado ya no solamente del acontecer espiritual sino, también, del físico. Esta doble predicación nos pone en la pista de la vacilante actitud de Rougès. Y nuestras sospechas se ven confirmadas poco después ante palabras que delatan no sólo una vacilación sino, además, una confusión conceptual, explicable en quien no ha asumido la problemática del tiempo. Escuchemos a Rougès: *Como se ve la vida espiritual se opone a la realidad física en cuanto ella es una uni-*

¹⁶ op. cit., pág. 138.

¹⁷ op. cit., pág. 123.

*dad temporal y ésta no lo es, ya que sus momentos se hallan irremediabilmente separados entre sí. En cualquier instante que se la considere, la vida espiritual posee, actualmente, un pasado y un futuro y, por consiguiente, una diversidad temporal, que la realidad física no puede poseer sino sucesivamente, a medida que va perdiendo lo que poseyó anteriormente, de tal manera que es ella considerada en su dimensión temporal, no una sino múltiple*¹⁸. De estas palabras de Rougès se desprenden: 1º) que la realidad física posee una diversidad temporal, aunque no la puede poseer sino sucesivamente; 2º) que a esa diversidad temporal la vida espiritual, en contraposición a la realidad física, no la posee sucesiva sino simultáneamente. Pareciera, entonces, que la sucesión temporal fuera exclusividad de la realidad física lo cual nos enfrenta a dos problemas: 1º) que, en oposición a lo afirmado innumerables veces por Rougès, la realidad física es temporal; 2º) que al negarle a la vida espiritual la sucesión de la diversidad temporal lo que le está negando, en realidad, es el tiempo ya que éste consiste, justamente, en esa sucesión, en oposición a la eternidad que posee a esa diversidad en forma simultánea. Es el mismo Rougès quien se encarga de recordar esa oposición cuando cita la teoría que Plotino tenía sobre la eternidad con la cual él coincide: *Entre el ser físico y la máxima expresión del ser espiritual, se hallan, según la doctrina de Plotino, vidas espirituales de una jerarquía que decrece a medida que ellas se alejan más de la eternidad, o sea del presente que comprende en su unidad todo el pasado y todo el futuro. Así el "Alma universal", que ha engendrado el mundo sensible, no pudiendo ya "poseer todas las cosas presentes a la vez", las posee sucesivamente. Esta sucesión es el tiempo*¹⁹. Sin embargo, a pesar de la cita de Plotino, Rougès no ha sabido establecer la diferencia entre tiempo y eternidad sino, más bien, ha confundido a ambos. Y esta confusión no se debe a un deliberado propósito de querer señalar una homogeneidad y una no irreductible distancia entre el uno y la otra —lo cual sería muy lícito— sino, simplemente, a no haberse interrogado por el tiempo. También pone en evidencia esta ausencia de interrogación la no clara relación que Rougès establece entre el acontecer —ya sea el físico o el espiritual— y el tiempo. Porque aunque el tiempo suponga siempre al movimiento y no pueda concebirse sin él, pareciera que no es lícita su identificación. Mas justo parece afirmar, como lo

¹⁸ op. cit., pág. 131-132.

¹⁹ op. cit., pág. 134-135.

hizo Aristóteles, que aunque *no existe tiempo sin movimiento, el tiempo no es movimiento*²⁰. Como es sabido para Aristóteles el tiempo es número o medida del movimiento. Pero el hecho de que el tiempo no se identifique con el movimiento sino que sea su número o medida supone, para Aristóteles, que haya alguien que numere o mida. Sin *mens* no hay *mensura*. Resulta comprensible, entonces, que cuando Aristóteles se pregunta si el tiempo puede darse sin el alma, responda: *Si nadie puede contar por naturaleza sino el alma, y en el alma la inteligencia, no puede haber tiempo sin alma*²¹. Pues bien, aclarada esta distinción entre tiempo y movimiento y volviendo nuevamente a Rougès encontramos que a veces pareciera que él también la tiene presente. Tal cosa sucede, por ejemplo, cuando afirma: *Es indudable que la representación del tiempo es inseparable de la de un determinado acontecer*²². En estas palabras advertimos no sólo esa distinción sino, además, que el tiempo está implícitamente referido a la vida psíquica, ya que ésta es la única que puede tener representaciones. Pero hay otros pasajes verdaderamente insuficientes respecto al rigor conceptual que la filosofía exige. Como ejemplo leamos: *La realidad física no puede por eso poseer una dimensión de tiempo sino transcurriendo, cambiando. Está condenada a no poder poseer sino sucesivamente lo que la realidad espiritual puede poseer sin un acontecer*²³. En estas afirmaciones podemos encontrar en la pluma de Rougès expresiones totalmente incongruentes con lo que pareciera constituir el trasfondo de su pensamiento. Esas incongruencias serían: 1º) que la realidad física posee una dimensión de tiempo; 2º) que esa dimensión de tiempo se da en el cambio, no estableciendo diferencia entre ambas cosas sino, más bien, insinuando una identificación; 3º) que el carácter sucesivo de la dimensión de tiempo es exclusivo de la realidad física; 4º) que la realidad espiritual puede poseer una dimensión de tiempo sin un acontecer. En el último de estos puntos Rougès llega, como acabamos de ver, al extremo de aceptar un tiempo desvinculado de todo movimiento. Es entonces cuando confirmamos definitivamente la sospecha de que la meditación del tiempo fue la gran ausente en un pensador que constantemente hablaba de él. Quizá Rougès, en su defensa pudiera responder con las mismas palabras con que lo hace San Agustín cuando, al comienzo de sus investi-

²⁰ *Phys.*, 4, 218, b, 19-20.

²¹ *Phys.*, 4, 223, a, 25.

²² *Las jerarquías...* pág. 115.

²³ *op. cit.*, pág. 140.

gaciones sobre el tiempo, dice: *¿Qué es pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé*²⁴.

Mérito indiscutible de Rougès es, sin embargo, el haber llevado a sus lectores a través de una problemática siempre insinuada aunque nunca asumida, a que aquella gran ausencia se convirtiera en impostergable reto para el pensamiento.

²⁴ *Confesiones*, XI, XIV, 17.

EL PENSAMIENTO DE SAUL TABORDA

Por *Alberto Caturelli*

CASI en el límite de los departamentos de San Justo y Río Segundo, en la Provincia de Córdoba y en una estancia de tierra adentro, nació Saúl Taborda el 9 de noviembre de 1885. Ese lugar de la pampa seca es próximo a la localidad del Tránsito, entre Santiago Temple y Arroyito, sobre la ruta que conduce a San Francisco a no más de cien kilómetros de la ciudad de Córdoba. Habita allí gente dura pero amable que lleva dentro, como un tesoro inviolable, el silencio reflexivo de la pampa infinita.

Si se piensa en lo que es hoy Santiago Temple, pequeño pueblo de no más de dos mil almas, se podrá imaginar lo que sería a fines de siglo cuando Taborda cursó allí la escuela primaria. Pasó luego a Córdoba donde inició estudios en la Escuela Normal; después marchó a Buenos Aires y más tarde a Rosario donde concluyó el bachillerato. Entre 1908 y 1910 estudió derecho en La Plata doctorándose en 1913 en la Universidad del Litoral. Cuando estalló el movimiento de la reforma universitaria en 1918, lo contó entre las cabezas pensantes del acontecimiento y, dos años más tarde, lo encontramos enseñando Sociología en la Universidad del Litoral. Ocupó después el rectorado del Colegio Nacional de la Universidad de La Plata y lo vemos reaparecer en Córdoba como consejero en la Facultad de Derecho. Inmediatamente marchó a Europa donde siguió cursos de filosofía en la Universidad de Marburgo. Allí recibió, sin duda, el influjo del neokantismo y de la fenomenología ya muy vigente en el ambiente cultural alemán; prosiguió sus estudios en Zurich y en Viena, siguiendo también cursos filosóficos en la Universidad de París. Corría el año 1927 cuando Taborda volvió definitivamente a Córdoba y a la Universidad; en el ambiente cordobés ejerció perdurable influencia viviendo, al mismo tiempo, en el retiro de su casa de Unquillo donde lo sorprendió la muerte en 1945.

Quizá pueda dividirse su pensamiento en dos grandes épocas separadas por la fecha de fundación de su revista *Facundo* (1935); pero

reservo estos matices (algunos muy importantes) para un estudio pormenorizado que daré a conocer más adelante.

I

LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD EN SU ASPECTO CRÍTICO

El pensar de Taborda, pese a los macizos tomos de sus *Investigaciones pedagógicas*, se caracteriza por una prescindencia de toda sistematicidad cerrada y de la lectura de sus textos surge la impresión de lo espontáneo, del "diálogo pleno de sugerencias" (como él mismo dice) y del acto docente lleno de dinamismo; por eso, al hablar de su propia producción llega a calificarla "como una libre gimnasia en procura de un juicio más claro"; al precisar su expresión sostiene que se trata "de un anhelo de orden". Así pues, en este mundo que emerge como un orden, "la historia hace sesgo, y es necesario acomodar la visión al panorama que ya se anuncia, que ya está delante de nuestros ojos. Para ello no hay más que un medio: ir más allá de las limitaciones de un positivismo trasnochado y de un idealismo recalentado"¹.

Precisamente en las líneas anteriores está declarado el punto de partida crítico de Taborda que da por supuesta la crítica al positivismo ya iniciada a fines del siglo pasado² y respecto de la cual, pese a una amable polémica, mantiene un acuerdo profundo con Alejandro Korn³. Y, por otro lado, declara una exigencia de superación del idealismo que llevará hasta sus últimas consecuencias. Pero, para Taborda, esta doble exigencia significa poner al *hombre* en el centro de la preocupación filosófica pues su tarea esencial es la formación de la personalidad humana; de ahí que la filosofía no sea puramente contemplativa y tienda a identificarse con la pedagogía en su más estricto sentido. Esto explica la ácida crítica tabordiana a una organización de la educación

¹ *Investigaciones Pedagógicas*, I, p. 4; 2 tomos (4 vols.). Prólogo de Santiago Montserrat, p. XI-XXI, 369 y 418 pp., Ediciones Ateneo Filosófico de Córdoba, 1951.

² Cf. mi libro *La filosofía en la Argentina actual*, p. 179-180 y ss; p. 85-86; p. 221 y ss., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1971. También mi estudio "Orígenes doctrinales de la tercera escolástica en la filosofía argentina del siglo XIX", *Sapientia*, XXVI, 100/2, p. 291-322, Bs. As., 1971.

³ ALEJANDRO KORN, "Epístola antipedagógica", *Nosotros*, XXV, 204, p. 76-80, Bs. As., 1931; Saúl Taborda, "Chinchigasta y yo. Respuesta al Dr. Alejandro Korn", *Nosotros*, XXV, 266, p. 310-312, Bs. As., 1931.

desconectada de un contenido de cultura y de un sistema de ideas⁴, perdida en una suerte de electoralismo (en la Universidad) remoto de una verdadera participación; y también explica su reacción contra la "hechología que nos invade", anclada en los meros hechos y en las cristalizaciones mentales con desprecio de los principios generales, tal como lo había exigido el positivismo⁵.

En esta misma línea crítica, Taborda alaba el "principio del complejo" como aporte de la pedagogía rusa, pero, al mismo tiempo, en la desaparición del mismo juntamente con el descuido de la psicología infantil en la Rusia soviética, "desaparecen las posibilidades favorables al libre desarrollo de las fuerzas creadoras y cae en serio peligro el destino de la personalidad. Los hombres de Occidente, que reputamos adquisiciones de inestimable valor el amoroso respeto a la puericia y el culto del humanismo, no aceptaremos nunca una actitud como la que ahora asume Rusia respecto de la escuela. Nos resistiremos a ella con tanta mayor energía cuanto más ardientemente anide en nuestro pecho el ideal revolucionario"⁶. La negación de la metafísica y de la dimensión religiosa del hombre le impulsa a Taborda a rechazar el sistema soviético de educación: "Nuestra disparidad con la actitud docente del gobierno soviético radica en su empeño de desterrar de la escuela toda idea religiosa"⁷. En consecuencia, trátase de un materialismo más que elude o niega aquel sistema de ideas y valores que Taborda exige como subsuelo y fundamento de la formación del hombre que es el objeto esencial de la reflexión filosófica.

Por consiguiente, si por un lado es menester rechazar los diversos positivismos y materialismos en cuanto impiden la formación del hombre y, por otro, el idealismo que podría diluir la misma alteridad maestro-discípulo, es menester reconocer (como lo reconoce el mismo Gentile muy estudiado y citado por Taborda) que el problema máximo no será otro que el acuerdo entre autoridad y libertad⁸ y, al mismo tiempo, abrir el camino para el descubrimiento de la científicidad de la pedagogía; en este sentido, debe reconocerse que existe una *praxis* pedagógica y un trasfondo irracional del acto pedagógico; pero, reconociendo que "cada acto pedagógico práctico supone algo permanente y constan-

⁴ *Investigaciones Pedagógicas*, I, 17 y ss.

⁵ *Op. cit.*, I, 24-25.

⁶ *Op. cit.*, I, 165-166.

⁷ *Op. cit.*, I, 328.

⁸ *Op. cit.*, I, 168-169.

te"⁹, ni aquella *praxis* ni este momento irracional son suficientes para excluir la cientificidad de la pedagogía; por el contrario, *los incluye* como pasa también con el arte y la religión¹⁰. Tampoco podría sostenerse que la pedagogía es una mera técnica que elabora mecánicamente medios y no atiende a las normas éticas: "La técnica, sostiene Taborda, atiende a fines empíricos; la ciencia formativa a la personalidad. La técnica puede hacer máquinas; hombres, nunca"¹¹. Entonces, si la pedagogía no es arte ni técnica (y habida cuenta de lo enseñado por Husserl en las *Investigaciones lógicas*) es menester preguntarse si se trata de una ciencia natural o espiritual; en tal caso, el conocimiento no alude a lo dado en la realidad exterior sino "a un nexo de relaciones lógicas"; es decir que conocer "es relacionar con respecto al objeto del conocimiento" y la relación es el conocimiento mismo¹². Es evidente que, en esta perspectiva, el carácter fundamental propio del relacionarse con el objeto es el de las ciencias naturales y el de las ciencias del espíritu; se trata, en este caso, de las ciencias del espíritu y particularmente la educación tiene como tarea relacionar las posibilidades del hombre con los contenidos ideales: "Las disposiciones son para algo: los valores. Esta relación no se realiza viendo lo que el niño es, sino lo que puede *llegar a ser*. El educando tal cual es un itinerario. Inicia una totalidad teleológica. Pues hay una indestructible unidad sobre el ser y el deber ser"¹³. Precisamente por estas razones no se puede identificar el fin de la educación con el fin de la historia misma, como hace la pedagogía marxista: "Marx, sostiene Taborda, no ha contemplado más que un aspecto de la realidad histórica. Afirmando el predominio excluyente de los valores económicos, los torna absolutos y se ciega para la visión de lo histórico... Arte, religión, ciencia, política, etc., forman un complejo de íntima trama cuya actuación desmiente el fatalismo marxista, fatalismo que, de ser cierto, haría innecesaria la educación"¹⁴. Así, al cabo de este rápido examen del aspecto crítico y por eso previo de la formación de la personalidad, se impone la pregunta por la misma naturaleza de la formación.

⁹ *Op. cit.*, I, 196.

¹⁰ *Op. cit.*, I, 198.

¹¹ *Op. cit.*, I, 207.

¹² *Op. cit.*, I, 219.

¹³ *Op. cit.*, I, 241.

¹⁴ *Op. cit.*, I, 245.

II

LA NATURALEZA DE LA FORMACIÓN

Pero esto está lejos de significar que Taborda quiera eludir la historia; por el contrario, independiente frente a las ciencias naturales, la historia es el centro de toda concepción del mundo y, en cuanto ciencia espiritual, "tiene por objeto los valores de la cultura, valores que trata de *comprender*"¹⁵. Por eso la lógica histórica no concluye en sí misma sino que "se hunde en el propio proceso vital en el que se realizan los valores"; en ese suelo nutricio (como le llama Taborda) se asienta la investigación pedagógica que no es puramente reflexiva al desarrollar normas del hacer educativo: "La educación nace de la cultura y, a su vez, forma la cultura". Más aun, "Es una ciencia espiritual. Consiguientemente, no la *conocemos*; la *comprendemos* por la comprensión de los hechos educativos en cuanto son vivos en nosotros mismos"¹⁶. Y así, Taborda une las influencias de Husserl y de Dilthey para la determinación de la naturaleza de la pedagogía. Pero no se trata de una actividad puramente especulativa sino que requiere la *acción*. Comprensión, acción, configuran el proceso de la formación del hombre y permiten, en el mismo acto, distinguir claramente a la pedagogía de la psicología¹⁷.

Taborda emplea aquí la expresión *formación* en el sentido de *Bildung* como sustantivación del verbo formar¹⁸, pero como "un proceso infinito de desarrollo humano, una ascensión continua de la animalidad al espíritu"¹⁹; formación que, por ser orgánica y espiritual, se opone al enciclopedismo y apunta a la edificación de *todo* el hombre; por eso, en realidad, se trata de un proceso hacia la *perfección* porque, en efecto, como en el arte, implica la idea de perfección tanto interna como externa²⁰. De ese modo (y bajo la influencia de Spranger) la idea de formación no se aplica indiscriminadamente a todos sino que es propia de *cada totalidad anímica*, intrasferiblemente suya: "Cada totalidad anímica posee 'su' formación. Por ser totalidad, el alma no

¹⁵ *Op. cit.*, I, 247.

¹⁶ *Op. cit.*, I, 248.

¹⁷ *Op. cit.*, I, 261 y ss. Cf. también *La Psicología y la Pedagogía*, 173 pp., Facultad de Filosofía y Humanidades, Córdoba, 1959.

¹⁸ *Investigaciones Pedagógicas*, I, 286.

¹⁹ *Op. cit.*, I, 287.

²⁰ *Op. cit.*, I, 293.

admite que se la mire como una suma de funciones parciales (...). La formación se cumple en el docente bajo la égida del ideal de perfección"; en tal sentido, el saber, para Taborda "es un poseer"; pero la formación es "un ser"; como para Scheler, "la formación es una categoría del ser"²¹. Cae así para Taborda la doctrina roussoniana pues el hombre, al crear cultura viviendo inmerso en ella, interviene *guiado* por un *propósito formativo*. Y precisamente en el ideal de perfección de la formación humana, late un fondo religioso que muestra "cuán vana sería la cultura que no aspirase a una perpetua victoria sobre el tiempo que todo lo puede. Ama la perfección porque ama la eternidad"²².

En este sentido, debe destacarse que "la educación es una tarea dirigida a un ser no perfecto, a un ser situado entre Dios y el animal, que aspira a la perfección. Entraña, por lo tanto, la idea de un ser conducido por otro"²³. En el texto surge evidente que para Taborda no existe educación ni formación del hombre sin el acto de *conducir*: condena explícita del autodidactismo en general y de las ideas pedagógicas del liberalismo roussoniano en especial. En el mismo sentido, la formación "consiste en el fomento de las direcciones valiosas de un alma de acuerdo a las normas de su desarrollo objetivo"; de ese modo, hombre formado quiere decir "hombre abierto a la totalidad de los valores"²⁴; así la educación *liga el valor a la realidad*²⁵ de tal modo que el educador no es un teórico sino aquel que posee la vocación y el don "de hacer pedagógicos los resultados del saber". El hombre no solamente tiende hacia el valor sino que implica un acto espiritual que resulta de su "disposición para vivenciar y realizar el valor". Se trata pues de una equidistancia y de una síntesis entre lo individual y lo social, pero centrada en el singular que acoge y "resuelve en su conciencia la actividad científica a la manera como acoge y resuelve en su conciencia la actividad estética y la actividad religiosa"²⁶; por eso Taborda considera el objeto pedagógico en relación con los valores intelectuales, con los valores estéticos y con los valores religiosos en un desarrollo que, constreñido por el espacio, debo dejar para mejor oportunidad. De todos modos, esta determinación de la naturaleza de la formación del hombre conlleva la intrínseca exigencia del ideal peda-

²¹ *Op. cit.*, I, 294-295.

²² *Op. cit.*, I, 296.

²³ *Op. cit.*, I, 298.

²⁴ *Op. cit.*, I, 318.

²⁵ *Op. cit.*, I, 319.

²⁶ *Op. cit.*, I, 245-246.

gógico que conduce y da sentido a la filosofía como pedagogía de la totalidad del hombre.

III

EL IDEAL PEDAGÓGICO

En efecto, una pedagogía que se presenta a sí misma como teleológica y distendida hacia la perfección, no puede no conducir al tema del *ideal pedagógico*, pensando el "ideal" al modo kantiano pero unido, en Taborda, al influjo de Spranger pues se trata de una representación considerada como *particular* aunque en ella pensamos lo *general* de tal modo que lo individual y lo particular mutuamente se ligan²⁷. Ya se ve que Taborda apunta a la distinción entre ideales individuales (o personales) e ideales ecuménicos, ambos apoyados en una idea de hombre que se origina en Max Scheler pues el hombre, aunque proviene del animal tiene una esencia que "reside en sus funciones espirituales"²⁸. Por eso, con el Scheler de *El puesto del hombre en el cosmos*, piensa Taborda que la esencia del hombre está por encima de la inteligencia práctica y de la facultad de elegir; tal es el *espíritu*, abierto al "mundo"; espíritu que es *objetividad* y por el cual la persona tiene *conciencia de sí*; de ese modo, las personas son individuos absolutos cuya realización se logra en función de un valor; y, a la vez, sus actos intencionales "pueden dirigirse a otras personas o a la vida de la comunidad (...) y en esta actitud la persona se afirma como miembro de una comunidad total"²⁹. Sobre esta estructura se descubren los ideales individuales de la educación: el del efebo "cuya finalidad se refiere ante todo al perfeccionamiento del cuerpo" (transmitido por Grecia)³⁰; el del *héroe* que detenta la virtud platónica del coraje³¹; el del *caballero* que es "el héroe que obedece sus propios mandatos" (transmitido por la Edad Media) y, por fin, el del *trabajador* que "valorando la actividad creadora del esfuerzo aplicado a las cosas, afirmó que lo bueno consiste en la producción de bienes"³². Para Taborda, sin embargo, estos ideales individuales no son suficientes para formar la per-

²⁷ *Op. cit.*, II, 12.

²⁸ *Op. cit.*, II, 12.

²⁹ *Op. cit.*, II, 18.

³⁰ *Op. cit.*, II, 27.

³¹ *Op. cit.*, II, 28-29.

³² *Op. cit.*, II, 30.

sona en cuanto se mueven como fuera de su esfera y si se tiene presente que es la personalidad quien realiza el valor, "la personalidad, definida por su adhesión al valor y orientada teleológicamente por la realización del valor, florece en los ideales que llamamos ideales de la personalidad"³³. En el ámbito de tales ideales *ecuménicos* es donde se cumple el devenir espiritual del hombre, como cierta "imagen de lo que debe ser" aparecidos en diversas épocas históricas. Taborda cree ver en el Renacimiento el origen del ideal formativo humanista y laico, confesional en el siglo XVI y religioso natural en el XVII; de ese modo se retomó el ideal de la antigüedad enriquecido inmediatamente con los aportes de la ciencia. Disuelto el medioevo gracias a la idoneidad y al nacionalismo, cabe preguntarse por la vigencia histórica que puede tener hoy el tipo humano entonces inaugurado³⁴. Pero pronto se vio la "impotencia de la burguesía" ya que la idoneidad no pasó de un nivel administrativo y el nacionalismo retornó al hombre a su fondo irracional. Hoy, en cambio (y el marxismo es signo de ello) "se realizará, necesaria e inexorablemente, un nuevo ciclo de la historia que será el ciclo de la rehabilitación del trabajo". Más aun, "la era que adviene, adviene cargada del eros del trabajo"³⁵; el trabajo es actividad no contempladora sino productora de bienes, aunque Taborda hace notar que los ideales del héroe, del caballero y del trabajador coexisten "y nada prueba de modo concluido que el consumo y la producción entrañen una desavenencia irreductible"³⁶. Pero los ideales pedagógicos que son, como se ve, los ideales del *hombre* que se ha de formar, emergen de un fondo vital ineludible, de una forma propia de vida (la nación) en cuyo fondo ha de buscarse, por fin, el tipo de hombre *argentino* que hemos de formar. Porque es el *tipo* que inexorablemente somos.

IV

LA FORMACIÓN DEL HOMBRE ARGENTINO

a) *La Nación como realidad vital y el Estado argentino.*

Por consiguiente se hace ineludible ya no tanto avanzar sino ir hacia abajo, en busca de las raíces, de la realidad profunda que pre-

³³ *Op. cit.*, II, 36.

³⁴ *Op. cit.*, II, 45.

³⁵ *Op. cit.*, II, 104.

³⁶ *Op. cit.*, II, 93.

side nuestra vida espiritual. Tal es la *nación* cuyo concepto implica una asimilación del pensamiento de Spranger pues, sostiene Taborda que la nación "es una forma de vida que se realiza en el tiempo"; entonces no precede al Estado sino que le es anterior: "*la nación es una forma de vida social esencialmente constituida por una peculiar estructura de ideales humanos que se realiza en un tiempo histórico y en un espacio determinado*"³⁷. Estos ideales configuran la historia como una obra colectiva en la cual la nación adquiere casi un valor metafísico puesto que es en ella donde se hace patente la realidad total del hombre: "la nación es ya la realidad de las realidades y como tal preside el momento teleológico y normativo de todas las actividades espirituales"; tales actividades reflejan fielmente, para Taborda, aquellos ideales superindividuales "porque resultan de la voluntad en acción con la que la nación se dispone a *formar* el tipo humano *apetecido* y querido por sus ideales"³⁸. Esta "voluntad en acción" es la que ha producido ciertos tipos ideales como el francés (el ideal del ciudadano idóneo y nacionalista)³⁹ y el inglés (el ideal del *gentlemen*)⁴⁰; y es la que debe nutrir la posibilidad misma de un ideal pedagógico argentino que es idéntico al tipo humano argentino emergente de la nación que somos. Pero, por desgracia, debemos reconocer que "soportamos un Estado que no es el que corresponde a nuestra expresión"⁴¹; la verdad es que mucho antes de 1810 la Argentina ya constituía una *nación*⁴² y es insensato querer quebrar una tradición que nos constituye. Sin embargo es precisamente, lo que ha ocurrido desde el momento mismo en el cual nuestro Estado no es el fiel reflejo de la nación, sino una estructura importada. Y esta distorsión comenzó con la introducción del *Contrato Social* de Rousseau que "constituye la primera manifestación del designio de los hombres de 1810 de apartarse de la tradición española", cuando la verdad es que la pedagogía política argentina (y la nación que somos) "fue una consecuencia natural y espontánea del fondo místico y voluntarista heredado de España, fondo vernáculo en virtud del cual nuestra voluntad histórica se inserta en la íntima e irrenunciable tradición del alma castellana"⁴³. Por eso

³⁷ *Op. cit.*, II, 89.

³⁸ *Op. cit.*, II, 111.

³⁹ *Op. cit.*, II, cap. 10.

⁴⁰ *Op. cit.*, II, cap. 11.

⁴¹ *Op. cit.*, II, 156.

⁴² *Op. cit.*, II, 204.

⁴³ *Op. cit.*, II, 168.

es necesario interrogarse por aquella escondida esencia, por aquel plasma germinativo (por así decir) del hombre argentino que *preexiste* a la formulación del *típo* de hombre y la naturaleza de su formación. Esta esencia corre por debajo de todas las falsificaciones.

b) *Lo facúndico.*

Esa esencia constitutiva para Taborda existe. Descubierta, orientará sin dudas nuestra vocación, el ideal pedagógico argentino y el destino del país dentro de la cultura de Occidente. El centenario del asesinato de Facundo Quiroga en Barranca Yaco (1935) revela a Taborda aquella esencia secreta; él ve en la tragedia de Barranca Yaco un significado que trasciende incommensurablemente la crónica histórica, la reivindicación de un personaje o cosa semejante. Si tenemos presente que la historia "se refiere a la voluntad de ser inherente a toda comunidad política", la llamada voluntad de Mayo es un hecho lleno de sentido que, como veremos, hace eclosión en la muerte de Quiroga. Antes de 1810 existía ya una "comunidad consciente de sí misma y de su destino" que, desarrollando la tradición de Castilla, constituye un "comunalismo federalista"⁴⁴. Los argentinos, en lugar de crear instituciones originales "expresivas de la idiosincracia nativa", dejáronse invadir por un "hibridismo... artificioso" (Bodin, Bossuet, Rousseau) hasta entregarse a un "individualismo abstracto" (o robinsonismo como le llama Taborda) que aceleró el proceso de *autonegación*. Taborda se pregunta ¿cómo hacer para negarnos del todo? Negando el *caudillo*. ¿Por qué? Porque el caudillo, para él, "es el tipo representativo del espíritu comunal —precioso don castellano— síntesis lograda de la relación del individuo con su medio que, consciente, o intuitivamente, solo admite una organización nacional que sea un acuerdo cierto y sincero de entidades libres". El caudillo representa aquella esencia escondida de la nación. Y una noche, una emboscada y un tiro terminó con la vida de Facundo "caudillo de caudillos"⁴⁵. Los caudillos, en cuanto retoños de la cepa castellana fueron "los auténticos portadores de la voluntad de Mayo" y Facundo se presenta como "la expresión más alta de la vida comunal, la perfecta relación de la sociedad y del individuo concertada por el genio nativo"⁴⁶. Facundo encarna pues

⁴⁴ "Meditación de Barranca Yaco", *Facundo*, I, 1, p. 2, Córdoba, 1935.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 3.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 4.

la esencia y la intimidad de nuestro destino prefigurado en las comunidades del mundo medieval. Por eso Taborda está convencido que sólo la *comunidad local*, como recíproca interacción entre el individuo y su grupo, es capaz de "la idea totalitaria de las grandes épocas históricas". Esta esencia tiene pues un nombre y es lo *facúndico* cuya ruptura ha permitido que arrastráramos una vida falsificada (en la política, en el pensamiento, en la ciencia, en el arte, en los hábitos y costumbres, en el trabajo, la economía y el sistema institucional)⁴⁷. Así pues, el genio nativo es lo *facúndico* como aquello "que imprime sello peculiar a nuestra fisonomía"⁴⁷. De esto depende la vida histórica del país.

c) *El ideal pedagógico argentino.*

Se percibe de inmediato la mutua implicancia de lo *facúndico* con la formación del hombre puesto que "todo pueblo realiza existencialmente la misión que llamamos educación"; a medida que pasan las generaciones, el "espíritu objetivo" es como la fuente nutricia del individuo (espíritu subjetivo). Y es allí donde descubrimos la voluntad docente del alma nativa⁴⁸. Precisamente porque esa voluntad reconoce la preexistencia de un *estilo de vida* y también un *modo* de cumplir la voluntad docente; pero semejante estilo y semejante modo surgen de la *vida comunal*; desde ella deben emerger naturalmente las *instituciones*. Pero, desgraciadamente, "desde que se hizo presente en el Río de la Plata la doctrina contractualista y desde que, con las invasiones inglesas, tomamos contacto con un estilo de vida distinto del nuestro"⁴⁹, abrimos el cauce al proceso de autonegación. Abandonando las normas políticas comunales expresadas en el *caudillo*, tratamos de imponer una fisonomía unitaria opuesta al federalismo preexistente; por eso, para Taborda resulta evidente que "desde antes de 1810, las Provincias constituían una *nación*"⁵⁰; en otras palabras, "la argentinidad preexistía desde antes de 1810"⁵¹ y es un absurdo hacer como si la historia argentina comenzara absolutamente desde 1810 echando al olvido "todos los siglos que constituyen la eternidad progenitora del alma castellana". Desde allí viene el anhelo de unidad espiritual de

⁴⁷ *Investigaciones Pedagógicas*, II, 209.

⁴⁸ *Op. cit.*, II, 198.

⁴⁹ *Op. cit.*, II, 202-203.

⁵⁰ *Op. cit.*, II, 204.

⁵¹ *Op. cit.*, II, 208.

los argentinos y el *ideal* formativo del "hombre total que entrañan y acusan, dice Taborda, todas las manifestaciones de la expresión argentina"⁵².

Este ideal pedagógico argentino (que constituye también una filosofía de la historia nacional) indica que "no hay otro camino que el de calar, plenos del *pathos* de objetividad, en el meollo de la idiosincracia nativa. Nuestra *nación* —la nación preexistente al Estado— posee un inventario de ideas y de notas —heredadas del espíritu castellano las unas, autóctonas las otras, todas ponderadas en la historia americana— idóneas para crear instituciones genuinas y originales al servicio del hombre argentino. Este fondo de ideas y de notas es el que nutre la entraña popular, la entraña de la vida *facúndica*, de la vida que, a pesar del menosprecio de los intelectuales (...) espera, a través de cerca de cien años de institucionalismo falso y artificial, la comprensión de los argentinos que la ha de hacer mensaje en la historia"⁵³.

Con este fundamento, Taborda planificó nada menos que todo un sistema docente argentino (cuarto tomo de sus *Investigaciones Pedagógicas*) que merece un minucioso estudio y en el cual aparece meditado cada uno de los estadios de la educación con sus respectivos planes de estudio. Que yo sepa, se trata del único sistema planificado y *pensado* de una pedagogía argentina. Pero Taborda no se quedó allí sino que también pensó en hacer extensiva la reflexión a toda América pues fue él quien propuso la creación de una Universidad Americana en busca de la raíz de "la tradición espiritual común a los pueblos hispanoamericanos"; en semejante Universidad de América debía estudiarse (con la presencia de todos los centros culturales americanos) los aspectos político, económico, agrario, laboral y cultural⁵⁴.

d) *La vocación comunalista.*

Pero es preciso volver a aquella "sustancia viva y eterna de nuestro ser", es decir, a lo *facúndico*, para que sea posible una profundización creciente de los mismos temas esenciales del pensamiento de Ta-

⁵² *Op. cit.*, II, 212.

⁵³ "El intelectual frente a la guerra europea", en *Argentina Libre* (me es imposible hacer una cita exacta pues solamente poseo copia de un recorte de aquel periódico, sin los datos de fecha y página). Naturalmente se refiere a la guerra 1939-1945.

⁵⁴ "La creación de una Universidad Americana propone la delegación de Córdoba al Congreso de las Democracias", en *Debate*, 24, marzo, 1939 (no proporciono más detalles por las mismas razones indicadas en nota anterior).

borda; pese a la superposición de estructuras artificiales que han desfigurado el desarrollo de la *nación*, lo facúndico ha intervenido siempre en la gestación del país (y era inevitable); en otras palabras, "todas nuestras transformaciones políticas giran en torno a esa raíz esencial"⁵⁵. Y el mismo Sarmiento, pese a "sus pobres ideas pedagógicas" hizo política facúndica; cuando quiso que las comunas lograran unidad política (en la comuna sanjuanina) cerraba una época colonial para abrir el cauce a un nuevo estilo de vida⁵⁶. Desde este singular punto de vista, "tanto Sarmiento como el personaje (Facundo) eran una sola y misma expresión de lo facúndico radical"⁵⁷. Así pues, aquella estructura concreta de donde emerge el fenómeno argentino y que existía *antes* de 1810, es la *comuna*, entendiendo por tal "un grupo humano caracterizado por una continuidad de acción que liga un pasado a un presente con posibilidades dispuestas y arrumbadas hacia el futuro"; siendo un "lazo histórico vivo", es natural que el Estado no agote este fenómeno político. Este hecho que para Taborda es capital puesto que es el nervio de la *historia* de una nación, clarifica nuestra propia esencia; en efecto, el fondo nómade de los conquistadores explica el movimiento de la Conquista (un "nomadismo triunfante"); aunque siempre existió en el fondo la vida comunal, muy anterior a la unidad política lograda por los Reyes Católicos y que subsistió siempre. Y así como en la Edad Media el espíritu comunal de un nomadismo antiguo se concentró en una persona (el barón), "en la formación de nuestros incipientes centros urbanos asistimos a la aparición de un tipo de jefe que es el caudillo. El caudillo, como el barón, no es un hombre de la cultura; es un hombre de acción, un hombre de fuerza"; se trata pues de "un tipo histórico-político" que expande su autoridad por los centros urbanos rurales. El mismo Taborda muestra que sería ingenuidad "atribuir su advenimiento a determinada estructura económica; pues... es un tipo esencialmente antieconómico, es decir, ciego para la percepción de los valores económicos"⁵⁸.

Por todo lo cual, la decisión de ser libres no dependió de influencia foránea alguna sino que "procedió del propio fondo nómade realizador del descubrimiento y de la conquista"; es decir, provino de lo *facúndico* heredado de la hispanidad; el fondo voluntarista y místico

⁵⁵ "Esquema de nuestro comunalismo", *Facundo*, I, 2, p. 1. Córdoba, 1935.

⁵⁶ *Investigaciones Pedagógicas*, II, 215.

⁵⁷ "Esquema de nuestro comunalismo", p. 2.

⁵⁸ *Op. cit.*, p. 3.

del alma castellana se expresó en la vida comunal argentina. Es decir, "nuestra independencia... fue una empresa comunalista", condición de la misma unidad nacional ⁵⁹.

La doctrina de lo facúndico como fondo o como fuente del comunismo (o *federalismo* comunalista) argentino, tiene derivaciones múltiples que, sin duda, Taborda hubiera podido desarrollar de haber vivido más tiempo. Una de ellas se refiere a la naturaleza peculiar del derecho y de la justicia; porque, en efecto, si entendemos "el acontecer jurídico" como "una peculiar relación existencial", es evidente que "ese acontecer se engendra en las entrañas del pueblo. Se engendra ahí a la manera como se engendra el acontecer artístico, a la manera como se engendra el acontecer educativo. Se da en la vinculación del *tú* y el *yo*. Por eso es vernáculo. De ahí que sea, en todo caso, el supuesto obligado de toda norma y no el resultado de la norma" ⁶⁰. Por eso el sometimiento de la vida local al Estado central (imperialismo de Buenos Aires) ha generado cierta "inadecuación de la codificación de fondo a la conciencia jurídica del pueblo" ⁶¹. Taborda ataca así el sistema judicial liberal que favorece el "individualismo atomista" arrebatando a la vida comunal "la intimidad espiritual que aflora en la educación de sus niños".

Otra derivación de su pensamiento (que en realidad es abundamiento de lo esencial del mismo) se refiere propia y directamente al sentido de la *ciudad* (pensada como comuna) en la cual se pone en evidencia la actividad creadora del pueblo. Taborda sostiene que "por el subsuelo de la historia" discurre una forma de vida que es el pueblo como entidad étnica y cadena de generaciones: "La unidad étnica atraviesa las sucesivas generaciones que constituyen su vida como la *continuidad* indefinida de un haz humano solidarizado por un destino común" ⁶². En cuanto forma de vida, "a la continuidad en el tiempo corresponde, pues, una contigüidad espacial" y este espacio correspondiente "es el que cierran las líneas del horizonte entre la tierra y el cielo". Y allí, en lo más recóndito, se pone el santuario y el altar: "El dios y su *mundus*". Este espacio espiritualizado, verdadera creación del espíritu, no abandona jamás al hombre quien, si emigra, "emigra también con 'su espacio'." De ese modo, un día, el 6 de julio de 1573, el

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 5.

⁶⁰ "Comunalismo y justicia", *Facundo*, n° 7, p. 4, Córdoba, 1939.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 3.

⁶² "Etnopolítica de la ciudad", *Tiempo Fiero*, n° 1/4, Córdoba 1947.

grupo étnico capitaneado por Jerónimo Luis de Cabrera "hizo presente en las márgenes del Suquía, la eternidad y el espacio de España", que presidieron la fundación y el crecimiento de Córdoba; por eso "somos todavía auténticos portadores de los siglos que jalonan la eternidad y el espacio de España"; espacio espiritual que creció como centro de cultura. Sarmiento creyó que los cordobeses no ven el espacio y se equivocó: "Ahíto de enciclopedismo racionalista, no alcanzó a percibir en la sosegada intimidad del recinto la profundidad del espacio espiritual que comunica al cordobés la tesitura reverenciosa de la seriedad de la vida".

La fundación de Córdoba pone de relieve la vocación comunal del pueblo y, por eso, la necesidad del "retorno al sentido comunal de la vida". Este sentido comunalista es la fuente del "derecho municipal existente *per se*", fuente también de todas las instituciones forales y en él reposa la mutua correspondencia entre el individuo y la comunidad. Por eso Taborda lanzaba la idea de "emplazar la Casa Municipal en el corazón de la urbe. En el lugar consagrado, en su *mundus*". Simultáneamente con ello "reclama la restitución al *mundus* del ópido de nuestros muertos y nuestros pobres"; con este emplazamiento del cementerio se asume la vida "como disposición para la muerte puesto que "los muertos son las raíces de la ciudad".

Por otra parte, la actual crisis de la democracia pone de relieve la necesidad de reconducirla hacia "el fenómeno originario de donde procede"⁶³. Y tal fenómeno originario es *lo político* anterior a la democracia en cuanto forma de gobierno puesto que se trata de un fenómeno social; en la medida en la cual lo político se expresa como obediencia a un poder trascendente, pone el punto de partida del absolutismo⁶⁴; pero en cuanto el hombre se percata del poder de la razón, el fenómeno político se expresa como *deliberación*; en tal caso aparece la democracia puesto que "la democracia alude aquí a una pluralidad —*demos*— de individuos razonadores. Es decir, que deliberan y deciden sobre cuestiones de la comunidad"⁶⁵. Para Taborda se trata, pues de una democracia como expresión de la vida profunda de la comunidad y que resuelve los términos individuo-comunidad. Más profundamente, "la

⁶³ "El fenómeno político", p. 70, en *Homenajes a Bergson*, Instituto de Filosofía, Universidad N. de Córdoba, 1936.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 87.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 93.

democracia es una expresión de lo político caracterizada por la deliberación" ⁶⁶.

Toda la doctrina anterior tenía que conducir a Taborda a la formulación de una teoría política que él mismo denominó *comunalismo federalista* y cuyas afirmaciones esenciales publicó en forma de proposiciones en la revista *Facundo*: Aquel "temario" parte de la afirmación de que "la comuna es la base esencial de nuestro federalismo", de modo que todas las comunas argentinas integran "la estructura política del federalismo comunalista"; adopta la forma de cierta "coordinación democrática" que supone que el Estado federal "se constituirá por el voto directo de los consejos comunales" ⁶⁷. Todo lo cual implica, para Taborda, una economía, una educación, una política internacional, una organización judicial y una organización política *comunalistas*; es decir, como aplicaciones prácticas concretas de su doctrina comunalista emergente de aquella forma de vida más originaria del pueblo argentino que es lo *facúndico*.

e) *El destino de la Argentina en el mundo occidental.*

Dentro del espíritu de esta doctrina, Taborda pensó también en el lugar que le compete al país en el mundo occidental. En efecto, si nos preguntamos por una "civilización argentina", parece que no se puede decir "que sea originariamente argentina. Es europea. Es la cultura europea. La cultura de la cual Hofmanthal ha podido afirmar que aun para negarla se requiere la adopción de una actitud europea" ⁶⁸. Esto no significa que Taborda haya sido "europeísta"; todo lo contrario. No puede negarse que lo que está en crisis es la civilización misma, con guerra o sin ella. Por lo tanto, la suerte que ha de correr la Argentina no reside en saber si ella puede salvar la civilización occidental sino "en pulsar sus aptitudes creadoras para contribuir a forjar una nueva cultura, la cultura del *novus ordo*, del ciclo que ya se anuncia". Esta crisis quizá sea favorable para nosotros como posibilidad de recuperación; es decir, de corrección de la imagen distorsionada o falsificada del país, por olvido o rechazo del "genio *facúndico*": "nos hemos esforzado en cercenar nuestra historia colocando una fecha

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 94.

⁶⁷ "Temario del comunalismo federalista", *Facundo*, n° 7, p. 2, Córdoba, 1939.

⁶⁸ "América y el destino de la civilización occidental" (encuesta), en *Nosotros*, 2ª época, I, 4, p. 402, Buenos Aires, 1936.

—1810— como el hito de una ‘zona de nadie’ separativa de dos mundos”⁶⁹. En lugar de sernos presentada como una *continuidad* nos ha sido propuesta como una negación, cediendo lo esencial por una copia. Por lo tanto, para descubrir el destino de la Argentina en el mundo de occidente es mesester reencontrarnos con nuestro comunismo esencial: “Lo que quiero decir ahora, expresa Taborda, es que para que podamos coexistir de un modo responsable y solidario en la comunidad internacional, es necesario que nos dispongamos a conjugar nuestra expresión con las grandes líneas del espíritu sin renunciar a la originalidad del genio nativo”⁷⁰.

f) *La mística y el alma castellana.*

Todo lo dicho hasta aquí, apenas esconde, en el amor de Taborda por el transfondo castellano del genio nativo, una sensibilidad muy fina por la mística religiosa y especialmente española que alimentó el voluntarismo del pueblo del Descubrimiento y de la Conquista. Esto puede verse claramente desde las remotas e inéditas páginas del drama *La obra de Dios* (Córdoba, 1916), entre otras, hasta su reflexión sobre la poesía de Rilke y de Teixeira de Pascoaes. Ya sabemos, por la orientación general y la formación de Taborda, que él no adhería a ninguna ortodoxia religiosa; pero apreciaba los “contenidos esenciales que destilan una vida plenamente vivida” en la experiencia mística expresada en la poesía. Es preciso distinguir entre la “reflexión dialéctica” y la “vivencia originaria y virginal”, anterior al discurso⁷¹. El concepto dogmático se *funde* en la viva experiencia mística y el lenguaje fracasa en palabras de pobre contenido. Dios aparece como el “Todo-otro” (Rudolf Otto) pero también como contradicción, como infinitud, cosa de cosas, lo ignorado, el enigma (Rilke). Para el místico, que se ha confesado criatura de Dios, Dios mismo comienza a ser “criatura suya” y, en el alma española, se vierte “en un voluntarismo que llena y alienta la tragedia entera de su destino”. Es verdad que los místicos españoles son escolásticos, “pero tan pronto como, puestos en contacto con la divinidad, se insinúa el dualismo señalado, el discurso dialéctico se convierte en teología sentida”⁷². Esta pasión voluntarista forja “la única

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 402-403.

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 403.

⁷¹ “La experiencia mística en la poesía de Teixeira de Pascoaes y Rilke”, en *Cristal*, I, 5, p. 139-140, Córdoba, 1944.

⁷² *Op. cit.*, p. 144.

filosofía que ha conocido Castilla" (la de los grandes místicos). Un Malón de Chaide representa bien esta terrible tarea de recrear a Dios, lanzada, por así decir, a la conquista del reino de Dios: "Conquista del reino de Dios es el descubrimiento de América, la hazaña sin precedentes en la historia universal"⁷³. Esta conclusión de Taborda hace pensar que existe una conexión profunda entre el fondo místico del alma española y lo facundio como esencia constitutiva del alma nacional.

V

CONCLUSIÓN

El lector atento habrá podido comprobar la coherencia interna entre el pensamiento pedagógico de Taborda y su filosofía de lo facundio sobre la cual asienta su tesis del comunismo federalista. Esta coherencia se comprende fácilmente si se la mira desde la perspectiva en la cual se coloca a la misma filosofía en el pensamiento tabordiano: Esta suerte de nacionalismo doctrinal de los últimos años del pensador, aparece como un ahondamiento de su propia especulación anterior que centra en la formación del hombre la filosofía como tal; es decir, si la filosofía tiene por objeto un sujeto ineludible y si tal sujeto, portador de valores, es aquella totalidad anímica en proceso hacia la perfección, no cabe duda que es el *hombre* el foco de la filosofía. La filosofía aparece como verdaderamente inseparable del propósito *formativo* del hombre como tal. Por consiguiente, la filosofía *es* pedagogía; o, a la inversa, la pedagogía *es* filosofía. Dicho de otro modo, la filosofía es concebida como pedagogía, en el sentido más clásico de la expresión. Podría decirse que, para Taborda, el hombre es el objeto y el sujeto *per se* de la filosofía. Pero, siendo así, no existe dificultad alguna en identificar filosofía y pedagogía con antropología. En verdad, son inescindibles.

Desde este punto de vista, es evidente que, para Taborda, no podría hablarse simultáneamente de la formación del hombre orientada hacia la perfección de toda su completitud anímica, si este mismo sujeto fuera reducido a un mero cuerpo organizado sin una diferencia esencial con los animales (positivismo). Tampoco podría hablarse de formación de todo el hombre en cuanto propósito *guiado* (contra la idea roussoniana

⁷³ Op. cit., p. 145.

de educación) si se tendiera a suprimir la dualidad maestro-discípulo como progresiva identidad entre este espíritu finito y el Espíritu infinito (idealismo gentiliano por ejemplo). De ahí el rechazo crítico de Taborda respecto del positivismo, del naturalismo roussiano y del idealismo subjetivo. Análogamente, pese a sus evidentes simpatías por las exigencias sociales del marxismo, no dejó de percibir claramente sus limitaciones pues, al afirmar el predominio excluyente de los valores económicos tornándolos absolutos, queda ciego para la consideración de los demás valores del hombre; luego, no puede proponer una teoría de la total formación del hombre. Desde esta perspectiva crítica, sin embargo, Taborda no llegó a un intelectualismo o algo semejante, sino que acudió a la noción diltheyana de "comprensión" como medio de conocimiento inmediato de esta totalidad anímica en la que consiste el hombre. Y como no hay tal comprensión sin orientación al valor, se le hizo necesario sostener, muy coherentemente, la ineludible presencia de un *ideal* de la formación del hombre, emergente de la misma estructura del hombre que se trata de comprender. Esta es la razón del paso o tránsito tabordiano de esta tesis central a la del ideal formativo del hombre argentino. Y por allí pasó al descubrimiento de la esencia del genio nativo que es, precisamente, lo *facúndico* presupuesto a todo. Lo facúndico aparece así como la última realidad fluente y secreta, el último supuesto constitutivo de un *tipo* de hombre: el argentino. Y como la formación no hace otra cosa que ligar el valor a la realidad, puede decirse que la educación *realiza* el valor. En nuestro caso, realiza lo facúndico. No insistiré sobre este último aspecto (ya expuesto) pero así se comprende por qué Saúl Taborda, aunque el positivismo normalista, ha sido el único que propuso un fundado y concreto *sistema pedagógico argentino*. Hoy podrán encontrarse en tal sistema algunas fallas y hasta quizá algún error pero (salvadas las ineludibles diferencias doctrinarias) conserva intacto todo su valor. Merecería, verdaderamente, que quienes tienen a su cargo la dirección de la educación nacional, se asomaran a las páginas de sus escritos filosófico-pedagógicos.

La fidelidad de Taborda a su país y a su propio planteo filosófico le llevó a sostener, contra toda la tradición liberal argentina, que la *nación* argentina era *preexistente* a 1810. Más aún: que 1810 había sido posible precisamente por eso. Así reencontró Taborda la verdadera *tradición* nacional (lo hispánico) a su vez enraizado en la gran tradición de occidente (lo europeo). Al mismo tiempo, lo facúndico, por ser, como él dice, lo antieconómico por naturaleza (el caudillo) no puede

jamás identificarse con ningún materialismo (ni dialéctico ni no-dialéctico). El tema tabordiano de lo facúndico implica, como ya hemos visto, la valoración de la *comuna*. Hasta se podría decir que, para él, la realidad se evidencia en la vida comunal del hombre. Por eso, la vocación fundamental de Taborda ha sido esencialmente socrática; mientras un Heidegger, como se ha dicho, ama los árboles y parece que quisiera fundirse hasta confundirse con la Naturaleza y no ama nada a Sócrates, Saúl Taborda fue un socrático y, como el ateniense, amó el *ágora*. Amó sí, la comuna, porque en ella se *encuentran* los hombres y, al encontrarse, se conocen. Se podrá decir que, para Taborda era esencial la naturaleza, el "espacio" espiritual que llevamos con nosotros. Y es verdad. Pero la naturaleza de Taborda, como la de todo argentino que ha tenido la fortuna de nacer en medio de la pampa infinita, es una naturaleza "metida" en el hombre y, por eso, es el *hombre* el sujeto primordial de toda especulación. En ese sentido Taborda era un humanista y un espíritu clásico. Albergaba el silencio de la villa del Tránsito que llevó consigo a su retiro de Unquillo.

Universidad de Córdoba.

CORIOLANO ALBERINI

Por Diego F. Pró

I. DATOS BIO-BIBLIOGRÁFICOS

1. **N**ACE Coriolano Alberini el 27 de noviembre de 1886, en Milán, y a los tres meses de edad viene a la Argentina con sus padres, don Atilio Alberini y doña Pascualina de Alberini. Un hogar modesto en el bajo Belgrano, en Buenos Aires, entre casas modestas y casonas antiguas, con quintas y huertas, barrancas y baldíos forman el marco urbano y a la vez rural de la familia Alberini durante los primeros años de residencia en el país.

1894: comienza sus estudios primarios en la escuela Castro Murita, que estaba ubicada frente a la plaza Belgrano. A los doce años inicia el bachillerato en el Colegio Nacional de Buenos Aires, en el alto Belgrano. Son años de mucha ciencia revuelta, de lecturas apasionadas, de discusiones que le daban vuelta a todo: las letras, las ciencias, la sociedad, el amor. El muchacho comenzaba a revelar un carácter fuerte, de dominio, que se reunía con sus compañeros para imponerse a ellos. Sus primeras lecturas: *Historia de Belgrano* de Mitre, el *Quijote*, *Los miserables* de Victor Hugo, algunos dramas de Etchegaray, los libros de filosofía de Pierre Janet, la literatura social de la época, la *Simulación de la locura* de Ingenieros.

En 1906 inicia su formación juvenil ingresando simultáneamente en la Facultad de Filosofía y Letras y en la de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires. Realizó en esta última cuatro años de estudio. Durante el primer año obtuvo diez en todas las materias. Conoció allí el derecho romano, las doctrinas jurídicas de Jehring y Carlos Octavio Bunge, que le hizo conocer su libro sobre *El derecho*. Estando cursando cuarto año se volvió definitivamente hacia la filosofía. Los estudios de derecho tenían una tendencia casi exclusivamente profesional y excesiva inclinación hacia el adiestramiento técnico, con olvido de las bases filosóficas que tales estudios poseen en Europa. Tuvo como profesores a José Nicolás Matienzo, Rodolfo Rivarola, Norberto Piñero, Juan Agus-

tín García, Ernesto Quesada, Joaquín V. González, Del Valle Iberlucea y otros más. Eran hombres que pertenecían a la generación de 1896, que se habían formado en el clima cultural del positivismo, pero tenían cultura humanística por herencia de familia o adquirida a través de los viajes. Todos ellos presentaban rasgos y fisonomía espirituales bien diferenciados.

La Facultad de Filosofía a la que ingresó Coriolano Alberini en 1906, era una pequeña Facultad dentro de la Universidad de Buenos Aires. La llamaban la "cenicienta" de la Universidad. Había sido fundada en 1895, por obra de algunas figuras representativas de la generación de 1896. Sus profesores no eran hombres formados en filosofía, pero a falta de ellos en el país, se pusieron en la tarea de enseñar los conocimientos filosóficos que poseían, con el propósito de ir creando el ambiente propicio a tales estudios. Eran versados profesores en derecho, con alguna información filosófica, entre los que actuaban también algunos competentes profesores extranjeros. Enseñaban letras Calixto Oyuela, Francisco Capello, Antonio A. Porchietti, Camilo Morel, Teófilo Wechsler, Ricardo E. Crauwel, Rómulo E. Martini, Pablo Cárdenas y Mauricio Nirestein. Servían las cátedras de historia: Samuel A. Lafone Quevedo, Robert Lehmann Nitsche, Antonio Dellapiani, Juan Agustín García, David Peña, Juan B. Ambrosetti, Enrique Del Valle Iberlucea y Héctor Juliáñez. La enseñanza de las ciencias geográficas la impartían Julio Lederer y Clemente L. Figueiro. Las materias filosóficas las enseñaban Horacio Piñero, José Ingenieros (que por entonces firmaba así), José Nicolás Matienzo, Rodolfo Bivarola, Ernesto Quesada, Guillermo Keiper, Alejandro Korn, que era profesor suplente de historia de la filosofía, Carlos Saavedra Lamas (suplente de sociología), Enrique Rivarola (suplente de estética), Alfredo Ferreira (suplente de ética y metafísica), Carlos F. Melo (suplente de lógica), Carlos E. Zuberbülher (suplente de estética) y Francisco de Veyga (suplente de psicología), Carlos Octavio Bunge dictaba ciencia de la educación. Entre los condiscípulos de la época de Alberini, recordamos los nombres de Giusti, Gerchunoff, Leuhmann, Ravignani, Rivarola, Toval, Noé, Lafinur, Achával, Ypiña, Guasch Leguizamón, Bonet, Chelía, De Diego, Debenedetti.

Sus primeros trabajos: en 1908 publica en la revista *Nosotros*, que dirigían Bianchi y Giusti, su primer artículo de real esfuerzo, *Amoralismo subjetivo*. En ese mismo año, en la cátedra de Sociología que dictaba el doctor Ernesto Quesada, realiza otro trabajo sobre *La raza*

en el fenómeno económico. Este trabajo fue publicado en la *Revista de la Universidad* en 1911, con el nombre de *El arianismo histórico y la economía social*.

En 1911 dio su examen final y continúa ligado a la vida universitaria a través de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, la que dirige por varios años, desde 1912 hasta 1924. Durante esos años en la redacción de la *Revista* descubre a Croce y Gentile. Cuando Ortega y Gasset vino por primera vez al país, Alberini tenía su cultura filosófica a medio asentar todavía. La presencia del maestro español significó para él un impulso decisivo. Algunos años antes, en 1907 y 1908 había tratado intensamente al Dr. Félix Krüger, especialista alemán en psicología, que le introdujo en el conocimiento de Wundt, Dilthey, los neokantianos alemanes y la nueva psicología.

Participa activamente en 1917 en el *Movimiento Novecentista*, juntamente con Alejandro Korn, como orientadores de los jóvenes, que agudizan su actitud antipositivista y defienden las orientaciones filosóficas de origen idealista. Este movimiento se diluye en 1918 en el de la *Reforma Universitaria*, de la que Alberini siempre fue un firme sostenedor. Lanzó la candidatura de Alejandro Korn como primer decano de la nueva época y la apoyó la opinión de los estudiantes. Otro tanto ocurrió después con Ricardo Rojas. El primero ocupó el cargo desde 1918 hasta 1921; el segundo desde 1921 hasta 1924; y después viene el primer decanato de Alberini, que alcanza hasta 1928 y luego, en forma alternada, durante dos períodos más, hasta 1940.

Durante los decanatos de Korn y de Rojas (1918-1924), la labor de Alberini fue tesonera. Era miembro del Consejo Directivo de la Facultad y no perdía de vista la tercera dimensión —la profundidad— en la renovación universitaria. Desde 1921 a 1923 fue Alberini vicedecano de la Facultad y desde 1923 hasta 1925, delegado ante el Consejo Superior de la Universidad. Intervino activamente en la reforma del plan de estudios de la Facultad, que entró en plena vigencia en 1924, con la creación del quinto año de estudios y la organización de la sección de didáctica.

En 1920 comenzó su docencia filosófica en la Facultad, cuando lo nombran profesor de Introducción a la Filosofía, creándose la cátedra a iniciativa de los profesores Christofredo Jacob y Ernesto Quesada. En 1921 entra a enseñar psicología como profesor titular de la cátedra. Desde 1918 venía desempeñándose como profesor adjunto. Y desde 1923 atiende la cátedra de gnoseología y metafísica en la Facultad de Hu-

manidades de La Plata. Durante más de veinticinco años se mantiene en el centro de la docencia filosófica argentina, y a su alrededor se han tejido muchos de los hilos culturales de una época de la cultura argentina. Se puede decir que fue uno de los portaestandartes de su época. Dictaba filosofía en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

La docencia filosófica de Alberini difundió las obras de Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Materia y memoria, Evolución creadora* y, en los últimos años, *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Daba a conocer en sus lecciones el pensamiento de Boutroux, Brunschwig, Blondel, Croce, Gentile, Royce, James, Le Roy, Lachelier, Ravaisson, Mach, Weber, Meyerson, Cournot y tantos otros filósofos contemporáneos. Todo ello en una época durante la cual el ambiente filosófico estaba impregnado del positivismo de Spencer, Comte, Haeckel, Büchner y Le Dantec.

En 1927 representó a la Argentina en el Congreso de Filosofía de Harvard y en 1930 viajó a Alemania, donde pronunció una serie de conferencias sobre la influencia de la filosofía alemana en la Argentina. Estas conferencias fueron publicadas con el nombre de *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, prólogo de Alberto Einstein.

La intensísima labor docente le valió a Coriolano Alberini numerosas distinciones honrosas, entre las que recordamos: Miembro del Comité de redacción del *Journal de Psychologie Normal et Pathologique*, de París; de la sociedad de Antropología de París, de la Sociedad filosófica peruana; Oficial de la Legión de Honor, Comendador de la Corona de Italia, Doctor honoris causa de la Universidad de Leipzig, Miembro de la Academia de Filosofía y Letras de la Argentina.

En el verano de 1943-44, estando en las playas de Mar del Plata, sufre inesperadamente un ataque de hemiplejía, que lo obliga a retirarse de la enseñanza activa. Renuncia a sus cátedras en 1946, recogiénose a la vida privada. Desaparece el 18 de octubre de 1960 en Buenos Aires, la ciudad donde siempre había vivido.

Entre sus trabajos figuran: *El amoralismo subjetivo* (1908), publicado en la revista *Nosotros*; *El arianismo histórico y la economía social* (1903) que aparece en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* en 1911; *La pedagogía de William James*, que se dio a conocer en 1912 en los Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines. También un examen crítico del libro de Carlos Octavio Bunge *Le droit c'est la force*. Otros estudios de Alberini son: *El pragmatismo*, en los Anales del Instituto de Enseñanza General (1912); *La pedagogía de*

Ardigó, en el *Monitor de Educación Común* (1914); *La sociología de Maupas*, en la revista *Nosotros* (1912); *Teoría del juicio sintético a priori*, en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* (1911).

A partir de su incorporación como profesor adjunto en la cátedra de Psicología en 1918 y de Introducción a la Filosofía en 1920, Alberini da a conocer una serie de trabajos extensos, nunca reunidos en volumen, entre los que hay que mencionar su *Introducción a la axiogenia*, publicado en la revista de *Humanidades* de La Plata en 1921, aunque data de 1919; *El problema ético en la filosofía de Bergson*, publicado en "La Prensa", en 1925; *La reforma epistemológica de Einstein*, en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1925; *La filosofía y las relaciones internacionales*, en la revista *Síntesis*, 1927; *El físico Langevin*, en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1927; *Arturo Fari-nelli*, en la revista *Verbum*, 1925; *Contemporary Philosophy Tendencies in South America*, en la revista "The Monist", 1927; *Waldo Franck en la Facultad de Filosofía y Letras*, en la revista *Síntesis*, 1929; *Keyserling, ensayo crítico*, en el diario *Crítica*, 1929; *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, libro, en Berlín, 1930; *La metafísica de Alberdi*, en los Archivos de la Universidad de Buenos Aires, 1934; *English influences in culture and thought*, en la revista *Philosophy to day*, Londres, 1928; *La patria en la Universidad*, edic. privada, Buenos Aires, 1941; *La cultura filosófica en la Argentina*, en las *Actas del Primer Congreso Argentino de Filosofía*, Mendoza, 1949; *Génesis y evolución del pensamiento argentino*, en *Cuaderno de Filosofía*, N° 7, Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, 1953; *Croce y la metafísica de la libertad*, en *Anales del Instituto de Literatura italiana*, Buenos Aires, 1955; *Educación filosófica en la Argentina*, prólogo del libro *Cincuenta años de filosofía argentina*, de Luis Farré 1958. Además de todos estos trabajos figuran varias monografías inéditas, así como numerosas conferencias y discursos, pronunciados en los centros culturales más importantes del país y del extranjero, a contar de 1915.

II. EL PENSAMIENTO EPISTEMOLÓGICO DE ALBERINI

1. El pensamiento epistemológico de Coriolano Alberini aparece desarrollado en varios trabajos, entre los cuales encontramos *La reforma epistemológica de Einstein*, *Paul Langevin*, *Inauguración del curso de epistemología y la cultura filosófica en la Argentina*. Según Alberini esta disciplina tiene un contorno impreciso, como en general ocurre

con todas las disciplinas filosóficas. Se la ha identificado como la lógica, llamándola "lógica de las ciencias", con la filosofía denominándola "filosofía de las ciencias", con la "psicología superior", con la gnoseología y la metafísica, y hasta con la misma ciencia positiva. Alberini se refiere a esta situación en estos términos: "No obstante tratarse de un término bastante difundido, máxime en nuestros días, la palabra tiene un significado por demás elástico, cuando no demasiado angosto. Algunos autores emplean el término como sinónimo de gnoseología, esto es, la parte de la filosofía que estudia el valor del conocimiento humano en general. A manera de ejemplo mencionaremos la *Crítica de la razón pura*, de Kant. En tal caso el vocablo fuera totalmente superfluo. Otros dicen "filosofía de la ciencia". La expresión es un tanto equívoca. Puede significar una metafísica de la ciencia petrificada, más o menos ambiciosa, fundada sobre los datos más generales de la ciencia positiva. Ejemplo cabal de ello lo hallamos en la doctrina de Wundt, en la cual se habla de una metafísica como disciplina que se encarga de darnos una complementación hipotética de la ciencia. Otros prefieren designar, con la palabra epistemología, una reflexión crítica sobre la índole del conocimiento científico. No menos difundido es llamar epistemología a algo más o menos identificable con la ciencia positiva. También se la llama "psicología de la ciencia", y, por último, otros la denominan "lógica de la ciencia". Alberini toma el término en su significación limitada y le da como característica esencial un elemento concreto, a tal punto que, sin ese elemento, la epistemología sería, en realidad, poco interesante desde el punto de vista filosófico. Ese elemento está constituido por la ciencia que se ha hecho y se hace. Este debe ser el material de la epistemología.

Para fijar el concepto de esta disciplina filosófica, Alberini considera que el camino más atinado es estudiar sus caracteres en las llamadas obras de epistemología, especialmente en los autores más autorizados. ¿De qué se ocupan los libros de los epistemólogos? Nuestro autor responde diciendo que "si examinamos las obras de los epistemólogos antes aludidos, notaríamos que sus temas cardinales serían más o menos los siguientes: 1) caracteres específicos de la verdad positiva científica en general; 2) estructura formal de la ciencia positiva; 3) fundamento de la metodología inventiva; 4) ilustración histórica de los temas¹.

¹ CORIOLANO ALBERINI: *La epistemología y la cultura filosófica argentina*. Inédito.

Además de estos temas figuran otros, tales como el de los límites del conocimiento científico y de la esencia y valor de la ciencia, o para hablar con más rigor, de las ciencias, puesto que lo que existe son las ciencias y no la ciencia. Dentro de esos temas están los problemas conexos, que son muchos por cierto. Mencionaremos algunos: la metodología, el principio de legalidad, el de causalidad, el determinismo, la contingencia, el azar, el probabilismo, la cantidad, la calidad, la métrica, monismo y pluralismo, la semántica científica, el análisis de los instrumentos simbólicos de las ciencias, etc. Y el no menos importante de la vinculación de los problemas de la filosofía en general. La epistemología no estudia esos problemas en forma abstracta, como podría hacerlo la lógica en algunos casos, sino en forma concreta, apoyándose en las ciencias.

Dos caracteres señala Alberini en su intento de precisar el concepto de epistemología. El primero: "Sólo se ocupa de la verdad acerca de la verdad científica, y nada más que la verdad científica. La epistemología y la gnoseología se ocupan de la verdad; pero la verdad en gnoseología, sin duda, se ocupa de la verdad sobre la verdad. No toda verdad interesa a la epistemología, pues, ya lo dijimos, aquí sólo interesa considerar la esencia de la verdad estrictamente científica. No discutamos —añade Alberini— si es legítimo hablar en matemáticas de verdad y no de mero rigor abstracto formal. Ya se sabe que la idea de verdad es inseparable de la realidad. La verdad no puede ser sino verdad de lo real. Pero esta discusión no altera el concepto de epistemología. Existe una epistemología de las matemáticas, y no habrá ningún inconveniente en hablar de la verdad formal. Ya se sabe que la idea de verdad es inseparable de la realidad. La verdad no puede ser sino verdad de lo real. Pero esta discusión no altera el concepto de epistemología, y no habrá inconveniente en hablar de la verdad formal de las matemáticas". La epistemología resulta así la ciencia de la ciencia. Como ciencia reflexiva y segunda es la autoconciencia de la primera. Su labor consiste en ver por dentro las verdades científicas, lo cual supone aptitudes muy distintas de la de los científicos puros. La ciencia se presenta entonces como problema filosófico, en cuanto es preciso hacerle la radiografía, por decirlo así, de su estructura interna. Otro rasgo importante presenta la epistemología, al que Alberini se refiere en estos términos: "...la epistemología indaga, en forma especial el mecanismo y valor de la verdad científica en un terreno extremadamente concreto, vale decir, a la luz de las ciencias positivas. El

epistemólogo debe sorprender al sabio con las manos en la masa, diremos así. No se puede ser, no se debe ser epistemólogo si no se es, en primer lugar, hombre de gran cultura en materia de ciencias positivas, máxime en punto a matemáticas y ciencias de la naturaleza orgánica. De las disciplinas biológicas y de las de la humanidad, poco o nada se ocupan los epistemólogos. No basta tener cultura más o menos lógica o gnoseológica en el caso del examen de las nociones de concepto, juicio o raciocinio, etc., desde el punto de vista epistemológico. Es menester algo más directo, es decir, ver cómo se hace, cómo funcionan esos conceptos en matemáticas, en ciencias de la naturaleza y en ciencias de la humanidad. Una cosa es un invento matemático de Poincaré y otra, muy otra, la reflexión epistemológica que sobre este invento hace el gran matemático francés. Una prestigiosa teoría epistemológica creada por un filósofo puro, puede muy bien coincidir con la creada por un epistemólogo propiamente dicho. Tal es el caso de un Boutroux, cuya doctrina gnoseológica guarda profunda afinidad con la doctrina epistemológica de Poincaré; la de Meyerson que está vinculada con la de Bergson; la de Croce con la de Duhem y tantos otros casos. Pero lo importante es la especificidad del camino concreto, aunque limitado, seguido por el epistemólogo, tal como aquí se le concibe''. Según se advierte, el contenido concreto o materia de la reflexión de la epistemología, hace que Alberini conciba epistemologías especiales, puesto que ese material está formado por las ciencias. Combate, en cambio las deducciones filosóficas abstractas sobre la ciencia. Los que las practican se parecen a esos personajes de pista de circo: levantan enormes pesas, pero cuando están vacías. Unos lo hacen con más pericia que otros. Son los héroes de la deducción infinita... Semejante filosofismo suele acabar en retórica fuliginosa, así sea azul y abundante, en vagas síntesis globales que nada tienen que ver con la epistemología, que tiene que suscitar la conciencia de los más agudos problemas filosóficos en el seno de la ciencia, a la vez que fomentar la cultura científica en los filósofos. Cuando se pretende hacer epistemología sin formación científica, se levantan palacios dialécticos hermosos, pero inhabitables para las ciencias.

¿Qué relaciones mantiene la epistemología con las ciencias y la filosofía? Se puede ser un gran hombre de ciencia y sin embargo no tener garra filosófica. Se necesita que cavem muy hondo los filósofos y hombres de ciencia para que se encuentren. El problema de los fundamentos y la estructura de la ciencia da acceso a la filosofía, aunque no es el único camino. Es, eso sí, muy importante y de gran interés

desde el punto de vista de la educación filosófica. Por lo menos no es tan peligroso como el literario. "Un epistemólogo —dice Alberini— no necesita ser él mismo un hombre de ciencia positiva; pero es menester que domine el mecanismo íntimo de las verdades científicas. Un hombre de ciencia es siempre un especialista, y eso no es suficiente para realizar investigaciones epistemológicas. Al epistemólogo le basta con el dominio erudito y crítico de las grandes hipótesis de los aspectos fundamentales de todas las ciencias, amén del profundo conocimiento histórico de la ciencia. Como ejemplo magnífico al respecto, basta mencionar la obra de Meyerson titulada: *La deducción relativista*, que es todo un análisis espectral de la teoría de Einstein, quien en carta publicada, reconoció el acierto de la obra. Ambas actitudes, o sea la epistemológica y la científica positiva, pueden no coincidir en el mismo espíritu. Si fuera necesario abundar en ejemplos, afanosos de huir de la vaguedad, y tomando modelo en otras disciplinas, diríamos que un Geny, maestro de la epistemología jurídica, es hombre de derecho, sin duda, y de mucho prestigio; pero logró crear toda una disciplina tan importante como sus teorías jurídicas. Hay materias que exigen un doble saber. Por eso es difícil encontrar hombres que reúnan la aptitud para una forma de saber y la aptitud para reflexionar epistemológicamente sobre ese saber. Un profesor de Filosofía del Derecho tiene que saber Filosofía y Derecho. Un esteta puede muy bien no ser un artista. Goethe y Carducci, en cambio, son grandes críticos y grandes poetas. No así Víctor Hugo, que es, sin embargo, una gran poeta. En suma, cada una tiene su *forma mentis*. Como dice un refrán italiano: "Dio non dà tutto a tutti". Un Galileo, un Newton, un Einstein cambian conscientemente la postura epistemológica de la ciencia, porque además de ser físicos insignes, han sido filósofos. Pero no ocurre lo mismo con los especialistas ni menos aún con los subespecialistas".

En cuanto a las relaciones de la epistemología con las disciplinas afines, Alberini señala que no hay que buscar límites geométricos y tajantes. Prefiere lo que llama el criterio del acento criteriológico. La clasificación de las ciencias establece una separación abstracta, como si una ciencia fuera algo excluyente de las otras ciencias. Sobre este aspecto, Alberini escribe: "La idea de límite hace surgir en la mente imágenes de objetos materiales, y aquí el problema se refiere a fenómenos mentales, es decir espirituales, que no admiten contornos geométricos. Nada más oportuno que repetir, una vez más la teoría de Pascal acerca del "esprit de finesse". Sólo así se puede evitar la espacialización de

la realidad psicológica. Por ello, otro debe ser el criterio para caracterizar a la epistemología. He ahí por qué la noción de acento criteriológico nos permite dar personalidad a la epistemología. El acento sobre una vocal, no excluye la presencia y función de las letras no acentuadas; pero el organismo de la palabra cobra relieve en una parte inseparable de las otras. Podrá haber lógica, gnoseología, psicología, historia de las ciencias, ontología, etc., pero la epistemología no se confunde con ninguna de las disciplinas adláteras. Su rasgo esencial reside en el examen lógico o gnoseológico de los principios fundamentales de la ciencia positiva, mediante la presencia perenne de la realidad de la ciencia positiva que se ha hecho y se hace". Si se profundizan los fundamentos de las ciencias se llega a la filosofía, a la epistemología, y si se cava hondo en los problemas de ésta se arriba a la gnoseología y la metafísica. Estas disciplinas deben acompañarse entre sí, pero nunca negarse. Las ciencias en sus momentos de crisis de fundamentos, suelen enredarse en sus propios medios, como el guerrero que no puede moverse por exceso de armadura. La autoconciencia de sus verdades, la filosofía, las desenreda. Desde luego hablamos de la genuina filosofía, no de la pedantería al uso.

Otro de los rasgos, no menos esenciales, de la epistemología, según Alberini, es el espíritu histórico. Algunos especialistas dicen que no creen más que en hechos. Pero los hechos son de muchas clases y jerarquías. Los hechos deben ser interpretados. Unamuno decía de aquellos que proceden con los hechos como con las ostras, se los comen crudos. Y el no saberlo les lleva a una especie de ignorancia enciclopédica. La historia de la ciencia da una visión genética del conocimiento científico, precisamente para comprender mejor la actualidad de la ciencia. Alberini dice a este respecto: "La historia de la ciencia puede ser interna o externa. Como se comprende, interesa fundamentalmente la historia epistemológica de la ciencia, es decir, la historia interna siempre entrelazada con la historia de la filosofía y de la cultura en general. Toca a la historia externa nada más útil que la evocación de los grandes descubrimientos científicos; pero esta historia no es la que más interesa. Ejemplos típicos de verdadera historia interna, esto es, epistemológica, hallamos en la *Mecánica* de Mach, y en el *Sistema del Mundo* (de Platón a Copérnico), de Duhem; del mismo autor *La teoría física de Platón a Galileo*; y *La ciencia helénica* de Paul Tannery. Interesa la historia de la ciencia cuando se trata de grandes descubrimientos y creaciones científicas, tan grandes que fatalmente modifican la posi-

ción epistemológica de la ciencia. Tal es el caso de un Galileo, de un Newton, de un Einstein". Hay que desistir de hacer ciencia con métodos metafísicos, para no caer en los errores veniales de Hegel, más no hay que renegar de la conciencia filosófica y sus problemas, entre los que figuran el de la conciencia filosófica del saber científico. Esa conciencia obliga a bajar de la torre del especialismo y a otear el infinito, a cultivar en lo posible la ciencia pura y la filosofía. La conciencia aguda y vigilante de la propia limitación y la singularidad de la propia *forma mentis*, invita a armonizar con otras, en una especie de sinfonía cultural. Y además hasta podríamos decir que es el fundamento metafísico de la modestia.

En resumen: Alberini encierra su concepción de la epistemología en la siguiente definición: "La epistemología es la parte de la gnoseología que estudia, en forma concreta e histórica, la estructura, el valor y los límites de las ciencias positivas".

2. La epistemología y la unidad de la cultura.

La epistemología trasciende a las ciencias particulares y nos presenta una primera unificación que ya no es ciencia, sino filosofía. ¿Qué significa unidad de las ciencias? En su trabajo con Paul Langevin, Alberini contesta a nuestro interrogante de este modo: "Por lo general los que tal cosa hablan (unidad de las ciencias) suelen profesar en una especie de monismo metafísico implícito pues disuelven toda la realidad, tanto biológica como espiritual, en las formas inferiores del ser, concebido a través del esquema mecánico. Entonces ocurre que la unidad de las ciencias descansa en el postulado de la unidad racional del ser, tesis decididamente ontológica, pues no admite posibilidad de prueba empírica. La experiencia, cosa por demás limitada, es humana, y sólo se funda en la observación de un número de casos, el cual, aun cuando sea grande, siempre resultará exiguo comparado con el de los casos posibles. Explicase así que la ciencia, en el sentido estricto del término, supone un orden natural mecánico susceptible de formulación mecánica. Por ende, no es extraño que sea así como la hija empírica de la metafísica del racionalismo mecanicista... Este, con su ansia de unidad estática, se halla, pues, en los fundamentos mismos del espíritu científico, cuya esencia consiste en organizar los hechos en torno de la idea de necesidad. Poco importa que una teoría científica de mejor contenido empírico suceda a otra, negada o perfeccionada. En definitiva, siempre se trata de una nueva victoria obtenida en el concepto de unifica-

ción mecánica de la realidad. El cálculo es el órgano más perfecto de ese ideal unitario, y ya sabemos que no hay matemática si no se admite el principio de identidad. De todo ello se colige que cuando un hombre de ciencia se empeña en salir de su especialismo, ya deja de ser hombre de ciencia para convertirse en filósofo, y precisamente por ello suele caer en las formas más anacrónicas del dogmatismo. Sólo podría salvarle una seria cultura histórico-filosófica. Explícase así lo lamentable de ciertas construcciones metafísicas del cientificismo corriente, pues bajo la apariencia de construir sobre base filosófica no se hace sino extraponer banalmente, con gruesa lógica formal, los resultados de la propia ciencia. En otros términos: la ciencia que ellos generalizan filosóficamente no es toda la ciencia, y aún siendo toda, sería un mínimum de la ciencia posible. Extrapolan los resultados de ciencias en las cuales no son especialistas. Es natural entonces que las filosofías científicas, si bien se mira, están fundadas en un mínimum de ciencia personal, ya que la ciencia restante es adquirida merced a informes sobre la obra ajena, amén de que no se comprende cómo un resumen elaborado con los principios de todas las ciencias, dejaría de ser un mero resumen, aún cuando sus cultores pretendan llamarle sistema". Y cosa curiosa: "las construcciones de la metafísica científicista son anteriores a la formación de la ciencia y es fácil reconocerlas en los archivos de la historia de la filosofía. La epistemología representa, en cambio, la autoconciencia de la ciencia, que al realizarse va iluminando sus propios procedimientos. Por eso los epistemólogos, además de hombres de ciencia, son filósofos, y antes de lanzarse a cualquier aventura ontológica o del pensamiento estudian la teoría del conocimiento y le quitan a la ciencia los elementos metafísicos ingenuos y subrepticios".

La epistemología deja, por decirlo así, en el umbral de la filosofía superior, ya que es el primer paso hacia la unidad orgánica de la cultura. Esta, consideradamente teóricamente, es una, y su unidad se funda en la unidad del espíritu humano. La esencia de la cultura, a su vez, es la filosofía, que fomenta el sentido de la unidad de la cultura. También la filosofía es una ciencia a su modo: se enseña y se aprende, es susceptible de desarrollo y aplicación y hay en ella lenta acumulación de verdades progresivamente demostradas. La epistemología que es el primer grado de la unidad de la cultura, sirve para penetrar en otras disciplinas filosóficas. Todos los temas de la epistemología conducen a la gnoseología y la metafísica. A veces aquella disciplina ha desempeñado el papel de abogado del diablo, pues sirvió para roer la

petricación del dogmatismo mecanicista en sus formas hiperbólicas y demasiado generalizadas. Alberini no acepta lo que Hegel dio en llamar el "espíritu objetivo". ¡Pamplinas! El espíritu es siempre subjetivo e individual, meollo de la personalidad, cuya unidad es como el hilo con respecto a las cuentas del collar, que representan los actos humanos. A su vez la unidad del espíritu es la base de la unidad de la cultura. Los que no comprenden esto sacrifican la ciencia para salvar el espíritu o sacrifican el espíritu para salvar la ciencia. ¡Pero por qué sólo lo que interesa al hombre social, moral y religioso ha de interesar! Eso significaría confundir el espíritu humano con una de sus posiciones. Y la personalidad se caracteriza por ser autoeficiente y pensante. El espíritu es superior a cualquiera de sus afirmaciones, inclusive la ciencia y la filosofía, aunque no para los espíritus dogmáticos y en cierto modo automáticos. Ninguna filosofía ni ninguna ciencia puede existir ni afirmar implícita o explícitamente la realidad del órgano que las hace posible. Es absurdo, por ende, negar el valor cognoscitivo de la razón humana. Sin ella no es posible pensar la realidad de la universalidad de lo irracional. No es sorprendente decir con el nominalismo que todo devenir del ser implica el ser del devenir. Otro tanto acontece con los que niegan la libertad metafísica. Se diría que se toman la implícita libertad de negar la libertad espiritual. Los que afirman una concepción general de la mecánica universal, y por ende del hombre, tienen que admitir que ese punto de la realidad que se llama el espíritu no es mecánico. El hombre es un animal metafísico, poco importa que, a veces, el sustantivo se convierta en adjetivo... ¡Acaso hay atributos más específicos de los que hemos mencionado! ¡Acaso no hacen ellos que el hombre se transfigure en persona! La personalidad humana, por ser tal, tiene siempre, de tal o cual manera, el sentimiento de lo absoluto. Es el sentimiento de lo infinito que según Fleaubert, podría ser en negro o en azul. Más allá está lo indefinido. ¡Trata Alberini de imponernos un sistema filosófico! No, por cierto. Lo primordial es la conciencia de los problemas que más interesan al hombre. En ese terreno todos nos podremos encontrar. Aparte la dosis de dogmatismo legítimo e indispensable, el espíritu es, según nuestro autor, superior a sus afirmaciones, pues existe un progreso continuo, por lo menos en materia científica y filosófica.

3. *La reforma epistemológica de Einstein.*

Alberini ha tenido el honor excepcional de hablar de la cuestión

de la relatividad con Einstein, Bergson, Meyerson y Langevin. No estaban de acuerdo entre sí, porque los enfoques eran diferentes. Einstein encaraba el asunto desde punto de vista de la ciencia física; Bergson lo hacía desde el ángulo metafísico y en función de su filosofía; y Meyerson y Langevin, consideraban la relatividad como epistemólogos. Alberini ha mantenido una lucha constante en busca de la claridad. Nunca quiso pasar por profundo de puro obscuro. Los filósofos suelen ser oscuros a causa de la ideación espesa, de la poca concentración de la conciencia o de la mala educación literaria. Cuando la obscuridad es inevitable, hay que tener conciencia de esa obscuridad. Ciertamente es que el genio es a veces obscuro, ya que la innovación y lo nuevo generado puede ser superior a la forma expresiva. Cabe entonces tolerársela, pero no al profesor de filosofía, que por fuerza tiene que ser más claro que los textos filosóficos. De lo contrario, ¿para qué sirve el profesor? "Un profesor obscuro hace recordar las esponjas viejas, que siempre enturbian y ensucian el agua clara". Con mayor razón, si los textos son de suyo oscuros.

Con claridad penetrante, Alberini se ocupó de la reforma epistemológica de Einstein en 1925, en ocasión de la visita del sabio a la Argentina. En el trabajo que escribiera entonces² trató de ponerse en claro él mismo con respecto a la cuestión antes de ponerse a escribir. Para Alberini la teoría de Einstein es el resultado, "el fruto supremo del gran fermento epistemológico de los últimos treinta años, fermento cuyo comienzo coincide precisamente con la decadencia del positivismo, ya que la reacción epistemológica refleja la crisis de los axiomas del mecanicismo, directa o indirectamente prohijados por la ortodoxia positivista". El elemento cardinal de la reforma de Einstein consiste, a su modo de ver, en haber creado una nueva manera de medir la realidad inorgánica. "Antes —escribe Alberini—, la métrica, fin primordial de la ciencia digna de ese nombre, postulaba un espacio absoluto, inmóvil, independiente del contenido empírico y separado del tiempo; ahora, por obra de Einstein disponemos de una métrica fundada en una física que subordina la geometría a la realidad, y para la cual, por lo tanto, nada es el espacio que no se conciba como diferenciación geométrica de la extensión concreta. En suma: un espacio sin materia, por exento de propiedades métricas, carece ya de importancia

² CORIOLANO ALBERINI: "La Reforma epistemológica de Einstein". En la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, tomo II, pág. 7 y ss. 1924.

para la física. Con razón ha dicho Einstein que su teoría tiene desenvolvimiento matemático, pero no base matemática. Esta reforma, tan simple en substancia, ha dado a la física una coherencia y una fecundidad relevantes. No se busque, pues, la innovación de Einstein en haber cambiada el fin de la ciencia para trocarla en filosofía, como quieren algunos. No; tanto en la ciencia de Newton como en la de Einstein el fin es el mismo: dominar métricamente la realidad fenoménica. Sólo que nuestro sobio halló una métrica tan refinada y flexible que permite infundir a la física un poder de unidad y previsión antes desconocido". Alberini insiste en que la ciencia ha sido más ciencia que en manos de Einstein. Es un error creer que su teoría de la relatividad encierra una criptometafísica, como han creído muchos críticos y comentaristas.

¿Cuáles son las relaciones de la teoría de la relatividad con la filosofía? Es indudable que esas relaciones se establecen con la epistemología. "Mucho se ha escrito sobre el tema —dice Alberini—. Baste mencionar los trabajos de Bergson, Whitehead, Eddington, Weyl, Haldane, Winton Carr, Aliotta, Cassirer, Meyerson, Reichenbach, etc. nos consta que Einstein no participa de las conclusiones de sus filósofos, aún en el caso de que éstos sean mejores discípulos, como ocurre con Weyl y Eddington. Acaso profese a lo sumo alguna estimación por Reichenbach; por lo demás, observa mucha prudencia en cuanto a los problemas cardinales de la metafísica y la gnoseología. No elude, en cambio, el punto de vista epistemológico. Su célebre disertación sobre *La geometría y la experiencia* es lo más explícito que haya manifestado tocante a la naturaleza del conocimiento científico. No me atrevería a ser demasiado afirmativo, pero presumo que, por lo que respecta al fondo mismo de la cuestión su pensamiento no es categórico. En general a juzgar por el espíritu de su obra, Einstein admite una realidad agnóstica de estructura racional objetiva, pues para él, como ya lo dije, las leyes de la realidad están en la realidad misma; y la llamo agnóstica porque la estructura matemática de la relatividad no agota el Ser. Sin embargo, este racionalismo de Einstein no parece absoluto, dados sus elogios tibios del pragmatismo tibio de Poincaré, que, como se sabe, erige el principio de comodidad en criterio de verdad científica, no viendo en los axiomas de la geometría sino meras definiciones disfrazadas, en última instancia reducibles a convenciones libremente creadas por el espíritu del sabio. Einstein no parece profesar ni el racionalismo absoluto de Leibniz, y mucho menos el apriorismo formal de Kant; y sin embargo, no me atrevería a afirmar resueltamente su adhesión al

pragmatismo del mencionado matemático francés. En punto a gnoseología es más fácil determinar lo que Einstein niega que lo que afirma. Lo prueba el que repudie los escapes del idealismo vagamente kantiano de su gran discípulo inglés Eddington, quien ve en la doctrina de la relatividad una teoría de la estructura como obra del espíritu. La misma negativa opone Einstein a su otro gran discípulo, el suizo Weyl, el cual insinúa el punto de vista del neorealismo de Husserl". Como se ve, para Alberini la gloria de Einstein es fundamentalmente científica. Si bien tiene conciencia epistemológica de los cambios de fundamento que han introducido en la ciencia física, y los discute y analiza, no penetra en el terreno gnoseológico y metafísico, ya muy alejados de su saber especializado. El problema de querer representarse la naturaleza de los objetos, de estudiar el orden de los mismos a través de los medios que son los conceptos y las palabras, el intento de estudiar la realidad absoluta, que es el anhelo de la metafísica, están completamente fuera de los propósitos de Einstein. Todos estos son problemas filosóficos y no físicos.

Antes de Einstein se aceptaba como indiscutible el principio de Newton: La ciencia está fundada en la noción de medida, que a su vez implica la idea de una rigidez invariable. Einstein rechaza tal principio en virtud de los siguientes postulados: 1) No hay espacio absoluto. Antes de Einstein se admitía la existencia de un punto inmóvil, desde el cual podían hacerse medidas. Einstein demuestra que no se puede medir un punto sino en función de otro. Por ejemplo, si una persona desea subir al décimo piso de una casa y toma un ascensor y sobre su hombro se halla posada una mosca y sobre ésta un microbio, la medida del movimiento variará según el punto en que nos ubiquemos: el microbio se moverá en función de la mosca y ésta en función del hombre, el ascensor, etc. Otro ejemplo: Si un hombre está ubicado en el Sol, y oye un sonido en la Tierra, al medirse la distancia que los separa, ésta no será invariable siempre porque si realizamos la medición cinco minutos después, nos encontraremos con distancias distintas, porque el Sol y la Tierra se han movido. Un ejemplo más: si al despertarme una mañana, todas las cosas han aumentado mil veces su dimensión, el mundo permanecerá semejante a sí mismo, y las medidas más precisas serán incapaces de revelarme esta gran transformación; sólo la percibirían aquellos que razonaran como si el espacio fuese absoluto, es decir, como si el espacio tuviese un solo valor y no infinitos valores que varían según el caso y las circunstancias. La misma distancia, pues —cinco

metros—, no tiene un valor permanente porque si el mundo físico aumentara mil veces en todas sus proporciones los cinco metros serían una insignificancia como tamaño o como espacio. 2) No hay tiempo absoluto. La velocidad presiona sobre el tiempo y lo modifica, de manera que, cuando mayor es la velocidad, mayor es la deformación del tiempo. Ejemplo: Si dos personas munidas de cronómetros perfectos los ponen iguales al segundo, y uno de ellos parte en un móvil fantástico a la velocidad de la luz solar, encontrándose al cabo de dos años, el sentido común nos dice que los dos relojes marcarán la misma hora, pero Einstein demuestra que para la persona que quedó en el lugar de partida habrán transcurrido sólo dos años; y para la que partió, 200 años. Quiere decir que la velocidad ha deformado el tiempo y que la forma de un objeto o un tiempo transcurrido cualquiera, se halla en función de su velocidad. 3) No hay medida invariable. El metro es idealmente invariable, pero empíricamente no hay dos metros iguales, porque en realidad no hay nada idéntico a nada. Dos metros fabricados con el más rígido metal no serían idénticos; así como el punto desde el cual medimos no es inmóvil (a cada segundo estamos a diferente distancia del Sol), el metro con el cual medimos no es tampoco invariable. 4) No existen líneas rectas. Sólo hay líneas curvas, porque hay puntos gravitatorios. Los rayos de luz que vienen del Sol sufren también una oblicuación. Cuanto más largas son las líneas, más curvas son. Si tomamos una línea curva y la dividimos infinitesimalmente, cada uno de los segmentos será una recta. Y si sumamos pequeñas rectas por medio del cálculo integral, tendremos que la suma es una línea curva.

A primera vista pareciera que Einstein es el que mejor está en condiciones para aclararnos las repercusiones filosóficas de su doctrina de la relatividad. Alberini no participa de esta opinión común. Desde el punto de vista gnoseológico, pudiera muy bien ocurrir que Einstein encuentre, como Newton, su Kant. "De cualquier modo, dice Alberini, el terreno está bien preparado para discutir las relaciones entre la filosofía y la ciencia; y esto se lo debemos a Einstein, cuyo célebre principio ha dado al conocimiento científico una trascendencia epistemológica jamás lograda. Esta es, en mi sentir, la ventaja filosófica menos discutible que ofrece la teoría de la relatividad. Clara resulta la posición de la filosofía frente a la ciencia, así sea ésta la más perfecta, siempre que reconozcamos que una cosa es la relatividad como materia de reflexión filosófica y otra muy distinta la tendencia a erigirla en filosofía. La relatividad no puede ser metafísica, como que nada nos di-

ce de la naturaleza última de las cosas; no puede ser tampoco gnoseología general, como que no plantea explícitamente el problema de las relaciones entre sujeto y objeto; por último, en cuanto a los fundamentos de las ciencias, ya hemos visto que adopta, sin discutirla, la posición del realismo racionalista agnóstico con complicaciones un tanto pragmáticas. Y es natural que así sea, puesto que, en su carácter de teoría exclusivamente física, le basta con la esquematización matemática de una realidad cuya postrer esencia no aspira a penetrar. Huelga, pues, asegurar una vez más que la teoría de Einstein deja intactos los clásicos problemas de la filosofía, lo cual no excluye —entiéndase bien— que se la pueda oponer a algunas de las soluciones de la filosofía clásica". Nada más falsas que las interpretaciones de la teoría de la relatividad einsteiniana como relativismo filosófico, perspectivismo al uso de Ortega y Gasset, momento de la física fáustica de Spengler, etc.

III. LA METAFÍSICA DE ALBERINI

1. Coriolano Alberini no concibe la filosofía sin metafísica. Cuando se ha hecho el intento de separarlas, como en el caso del positivismo se ha caído siempre en una metafísica no confesada, en una criptometafísica. Entre bromas y veras solías decir en sus clases: es como si quisieramos café sin cafeína... Con él y los hombres de la generación de 1910 llega la revaloración de la filosofía y la metafísica en la cultura argentina. La promoción anterior, la de 1896, con Ingenieros, Bunge, García, González, etc., había tratado de llegar a la metafísica con las mismas armas del positivismo y la concibieron como dependiente del horizonte de la ciencia, como una ciencia de la inexperiencia. Para Alberini la metafísica es una parte esencial de la filosofía, porque trata de dar la idea de la esencia del ser. La caracteriza como el conocimiento relativo de lo absoluto, a diferencia de la ciencia, que es el conocimiento relativo de lo relativo. En el aspecto de la investigación, la metafísica se distingue por el objeto y por el método. Por su objeto es la disciplina de lo absoluto; y por su método es esencialmente reflexiva, ya que no se puede emplear en ella la experiencia científica. De allí que Alberini sostenga que la metafísica es la reflexión sobre el fondo último de las cosas o sobre las supremas razones de la realidad.

Dos modalidades encuentra Alberini en la metafísica occidental, según la consideremos antes o después de Kant. La metafísica anterior a la publicación de la *Crítica de la razón pura*, es fundamentalmente

ontológica, porque estudia la esencia del ser, la realidad en sí. Su preocupación se dirige hacia la indagación del objeto y la cosa, antes que a las condiciones con que interviene el sujeto en la captación del objeto. Kant da nacimiento a la gnoseología y afirma que antes de estudiar la realidad en sí, hay que estudiar el alcance del conocimiento humano. Necesitamos saber, antes que nada, si la razón puede llegar o no al conocimiento de lo absoluto.

La metafísica posterior a Kant es gnoseológica, según Alberini. Critica el alcance del conocimiento humano. En sus clases, ilustra con un ejemplo claro: el que se produce cuando el hombre no ve en la oscuridad. El ontólogo explica el hecho por medio de la "obscuridad" y el gnoseólogo, en cambio, por el instrumento de la visión y habla de "debilidad del poder visual". La ontología no duda del instrumento de que se vale para llegar al conocimiento de lo absoluto. Por eso —agrega Alberini— la filosofía anterior a Kant se llama "dogmática". No prueba con el mismo empuje con que afirma; y no se detiene a analizar y comprobar el alcance del conocimiento metafísico. La gnoseología implica, por su parte, la duda del instrumento por usar. Hace cálculo, precisamente, del poder cognoscitivo del hombre. En este predominio de la teoría del conocimiento, se podrá estar con Kant o contra Kant, pero no se puede prescindir de Kant. Se lo puede aceptar, rechazar o semiaceptar, pero no se lo puede desconocer.

2. *Metafísica y ciencia.*

La ciencia, según el juicio de Alberini, es el estudio descriptivo, causal, sistemático y legal de los objetos. La metafísica es, como lo hemos dicho, la disciplina de lo absoluto. Entre ambas hay notables diferencias. El conocimiento de la ciencia positiva está fundado en la experiencia, en la observación real de los fenómenos. Tiene ciertos límites, que están representados por las hipótesis acerca de la realidad. Toda verdad científica se puede comprobar y confrontar con la realidad por medio de la experimentación o por medio de la razón. La realidad concreta y observada, permite sistematizar el conocimiento científico, que se caracteriza precisamente porque puede ser concretado en leyes. Alberini define la ciencia como el estudio descriptivo, causal, legal y sobre todo sistematizado de la realidad. La ciencia es conocimiento descriptivo porque la tarea preliminar consiste en describir y clasificar los objetos; causal, porque la ciencia inquiere el porqué, la razón o causa de los fenómenos y ello entraña la existencia del principio de causalidad,

o sea que los fenómenos están encadenados entre sí y se suceden de causa a efecto; legal, porque producidos los hechos en la realidad o en la naturaleza, el hombre de ciencia encuentra en la manera como en ellos se producen ciertas analogías, que son las leyes que los rigen; y sistematizados, porque el conjunto de verdades de una ciencia, constituye un todo teórico, armónico, con trabazón en los problemas y en los conocimientos que se explican mutuamente.

La metafísica es el conocimiento de lo absoluto, aunque tal conocimiento es relativo dadas las condiciones y limitaciones históricas del conocimiento humano. Aspira la metafísica a darnos el conocimiento de lo incondicionado, de lo que no cae en el campo del conocimiento científico, que siempre es un saber de lo relativo y relativo él mismo. Como consecuencia de esta situación, las verdades metafísicas no pueden ser comprobadas definitivamente y son productos puramente especulativos.

Alberini sintetiza en tres posiciones las relaciones entre metafísica y ciencia. La primera, que es la postura clásica, que va desde Platón a Leibniz, sostiene que la metafísica es anterior a la ciencia y fundamento de ésta. La ciencia busca verdades, pero descansa en los primeros principios que establece e investiga la metafísica. Por lo general, esa búsqueda de los primeros principios es apriorística. Así Platón, inquiriendo sobre la ciencia del ser, llegó a la conclusión de que es la "idea". La segunda posición afirma, por el contrario, que la metafísica se funda en la ciencia (filosofía positivista y filosofía científica). Esta corriente sostiene que la filosofía es la complementación hipotética de los datos de las verdades principales de la ciencia. Mientras que para Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, etc., la filosofía es la disciplina madre, de donde han nacido una tras otra todas las disciplinas que llamamos ciencias, para los positivistas y científicos resulta al revés: la filosofía construye sus sistemas "a posteriori" o sea, que reúne en un conjunto armónico los principios generales y las leyes más universales de las ciencias. Sobre esta base se filosofa. Hay que observar, dice Alberini, que la ciencia no hace conocer sino una pequeña parte de la realidad. ¿Qué es en efecto, lo reducido del conocimiento científico, comparado con lo que no conocemos? ¿Cómo conocer lo demás, lo inmenso y misterioso? Esa situación se salva, según esta postura filosófica, completando las verdades principales de las ciencias, pero hay que anotar que esta complementación se realiza por vía de hipótesis. Cuando se generaliza y se aplica al todo lo que corresponde a la parte, se extrapola lo que conocemos y lo trasladamos a lo que no conocemos. Algo semejante es

lo que hace el paleontólogo que construye una forma animal desaparecida con el sólo hallazgo de un fémur, o como el arqueólogo, que se apoya en algunos restos, para reconstruir una pieza de cerámica antigua. No otra cosa es la tarea que se proponen los filósofos científicistas. En el fondo de esta inducción metodológica late un postulado: la estructura de lo que no conozco es igual a la de lo que conozco. Pero es el caso preguntarse, en virtud de qué razón concreta afirmo esta identidad de estructura. ¿Por la Experiencia? No, puesto que es mínima la realidad observada si la comparamos con el todo. Entonces no cabe más que una respuesta: por la razón. De ahí que la metafísica de los científicistas, a pesar del aparente apoyo en los datos de la ciencia, resulta un fruto del más puro racionalismo. La base científica es mínima. De donde resulta que una cosa es el positivismo y el científicismo como método (legítimo dentro del campo científico) y otra bien distinta como doctrinas filosóficas y metafísicas.

La tercera corriente en el estudio de las relaciones entre metafísica y ciencia, dice que la metafísica no es anterior ni posterior a la ciencia, sino que tanto la una como la otra deben estar subordinadas a la gnoseología. Esta es la respuesta del criticismo kantiano. Antes que pensar sobre el fondo de las cosas, hay que pensar en el pensar. Es preciso conocer primero el instrumento y luego el objeto al que se aplica. Ciencia y metafísica necesitan justificación gnoseológica.

3. METAFÍSICA Y PSICOLOGÍA

También ha estudiado Alberini las relaciones entre metafísica y psicología. De esta cuestión se ha preocupado en su trabajo *La metafísica y la psicología empírica*³. Allí refiriéndose a la psicología de Ribot escribe: "Decía Ribot que la nueva psicología difiere de la clásica por su espíritu: no es metafísico, por su objeto: sólo estudia fenómenos y por sus métodos: los toma de las ciencias naturales. No puede darse nada más estable como reacción contra el viejo verbalismo espiritualista y la vacua doctrina del alma y sus facultades. Estas teorías gozaban de gran predicamento en la época anterior a la inaugurada por Ribot. Es natural que semejante Psicología haya merecido las virulen-

³ CORIOLANO ALBERINI: "Paul Langevin". En la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Año I, 1927. Cf. también "Inauguración del curso de Epistemología e Historia de la Filosofía", en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Tercera época, tomo I, año I, págs. 172 y sgts.

cias de Hipólito Taine, que satisfizo dicho espiritualismo decadente con las brillantes y divertidas virulencias de su famoso libro *Los filósofos clásicos del siglo XIX*, aunque vistas las cosas después de muchos años, bueno es recordar cuán abundante son las injusticias cometidas por Taine quien, en el vértigo de su furia iconoclasta, no consigue descubrir el valor de la gran figura de Maine de Birán, cuyos conceptos inspiran la obra del mencionado Janet, distinguidísimo psicopatólogo contemporáneo. Toda la obra de éste no es sino la elaboración dinámica de la psicología de Maine de Birán".

Alberini señala en este trabajo las influencias metafísicas en la constitución de la psicología de Ribot, aunque esto parezca paradójico, en un autor que afirma que la psicología de su tiempo carecía de espíritu metafísico. A este propósito, Alberini manifiesta: "... Sin la corriente voluntarista de la cual es conspicuo representante Maine de Biran, sería imposible explicar algunos conceptos explícitamente rectores de la psicología científica". En efecto: la exaltación de la idea de motricidad en la textura psíquica, por una parte, y por otra, el criterio genético. La tesis de la motricidad, como esencia de lo psíquico, actúa en Ribot bajo la influencia del voluntarismo de Schopenhauer, filósofo éste sobre el que Ribot ha escrito un libro. Respecto al criterio genético, es sabido que Ribot lo tomó a Spencer, el cual no ha hecho sino elaborar mecánicamente e interpretar en forma utilitaria el evolucionismo de la metafísica romántica, dominante en la cultura inglesa de la primera mitad del siglo XIX. Quiere decir, pues, que la propia psicología científica, si se la contempla en su última esencia, ofrece una concepción de lo psíquico del más puro origen filosófico. Semejantes conceptos filosóficos no dejan de ser tales, aun cuando la psicología científica les haya impreso forma empírica de acuerdo con los métodos de las ciencias naturales. ¿Se quiere una prueba palmaria? Nos la dará el mismo Ribot. Para probar la emancipación de la psicología científica, concebida como disciplina estrictamente empírica y libre de sugerencias metafísicas, Ribot ha escrito dos libros, titulados respectivamente: *La psicología inglesa contemporánea* y *La psicología alemana contemporánea*. La paradoja está en que la psicología científica es hija de una serie de grandes metafísicos. Alberini señala como progenitores de la psicología antimetafísica a Herbart, Fechner, Lotze, Wundt, Spencer, Stuart Mill. Hasta para eliminar la metafísica del terreno psicológico, ha sido preciso contar con el auxilio de grandes metafísicos.

No niega Alberini la legitimidad de elaborar una psicología con

rigor científico. "Puede admitirse —expresa en el mencionado trabajo— la legitimidad de la psicología estrictamente empírica, y libre en lo posible de apriorismo metafísico". Pero no es menos cierto que también existe la posibilidad de construir una psicología científica inmune de apriorismo fisiologista, siempre que se admita la tesis de que existe una realidad psicológica específica, sin duda vinculada a condiciones orgánicas, susceptibles de rigurosa determinación científica. Pero no es menos cierto que la realidad psicológica guarda heterogeneidad con sus concomitantes mecánicos. Ello es evidente en forma estricta si nos atenemos a la experiencia. En cambio, si damos en considerar lo psíquico como mero episodio de la mecánica nerviosa, entonces nos encontramos con teorías que no son fruto de la experiencia, sino construcciones metafísicas a base de monismo materialista, el cual es también apriorismo. En tal caso, continuar hablando de psicología es actitud esencialmente contradictoria. En el monismo materialista no cabe hablar de psicología. Basta con la mecánica cerebral. El mismo Ribot, con ser tan prudente, alguna vez obra llevado por su rigor polémico. Estuvo a punto de caer en la tendencia apriorística cuando declaró en uno de los emocionados prólogos, que la "psicología" haciendo progresos difíciles de admitirse en aquellos tiempos, se hubiera transformado por completo en fisiología, entonces sería un gran bien para ella, porque de ese modo llegaría a ser ciencia". "Como se ve —añade Alberini— la declaración de Ribot nos permite colegir que la psicología será una ciencia cuando no exista, puesto que si todo lo psicológico es identificable con lo fisiológico y esto con lo mecánico, resulta superfluo seguir hablando de psicología. Más valiera adoptar la crudeza de Bechterew, quien declaró que la psicología, en última instancia, no es sino reflexología. Pero no nos hagamos ilusiones; aun cuando no lo quieran, la mayoría de los psicólogos científicos son implícitamente dualistas, pues no consiguen eludir un tecnicismo donde constantemente se habla de lo psíquico y de lo físico. De ahí la causa de ciertos pintorescos títulos de obras, v. gr., una de Mandsley que obstante la contradictoria denominación de *Fisiología del espíritu*. No menos sintomáticas son las vacilaciones de Binet en su libro *El alma y el cuerpo*. Lo mismo dígame de las obras que se titulan *Psicología fisiológica*. Se explica: no hay psicólogo científico, soñador de una psicología "sin alma", que no viva roído por la vaga conciencia de la singularidad inquietante del fenómeno psíquico". Se está aquí en el lado opuesto de los psicólogos hiperespiritualistas, a quienes pa-

rece que les estorbara el cerebro. El problema psicofísico se expone a un desfilarero cuando se lo confronta con el problema de la psicofísica. Bergson, con la teoría del *écart*, es decir de lo material y lo espiritual, empequeñece tanto las distancias que no distingue uno de lo otro. A Alberini le recuerda el batibus, que no es ni lo uno ni lo otro. Teorías ingeniosas, pero no convincentes. Es como la perra de Sisebuta, si vale la comparación, que pierde la tercera dimensión para pasar, por debajo de la puerta. Para Alberini la conciencia es una forma de la realidad, la realidad que se revela a sí misma. Es la energía psíquica virtual, que se manifiesta en formas de autoexposición consciente.

Para ser psicólogo, según Alberini, es menester contar con estas condiciones: buena ilustración científica general, excelente saber biológico, excelente cultura filosófica, llena de autocrítica, ya que la psicología es una ciencia con una modalidad especialísima. "Esto resulta claro —escribe Alberini—, aun cuando se la conciba como ciencia natural, vale decir puramente fenoménica y sometida a métodos empíricos. Claro está que semejante empirismo ha de ser refinado, como conviene a la indagación de una realidad tan delicada y compleja. No hay que olvidar que anda de por medio lo más esencial del hombre, o sea la *personalidad*. La reacción contra el prejuicio antropocéntrico no implica perder el sentido de la preeminencia de lo humano. Por eso es radicalmente absurdo profesar la doctrina del carácter epifenómico de la conciencia, tesis, que de ser consecuente consigo misma, debería sostener el automatismo absoluto del hombre". El automatismo llevado a lo absoluto destruye la verdad misma, pues toda la afirmación por ser fenómeno consciente, psíquico, y por tanto mecánico en esa teoría, es también cosa automática. La conciencia como epifenómeno se contradice, pues si no se admite el valor de la conciencia no se puede probar la teoría del epifenómeno. Sería toda una petición de principio. Para negar la individualidad autoconsciente y eficiente del hombre, para negar la personalidad, hay que admitir implícitamente la realidad del que niega. El acto reflejo, a lo largo de la filogenia, se trueca en energía psíquica, como el calor se trueca en luz. La personalidad es como el hilo que pasa a través de muchas cuentas. Las cuentas son los pensamientos. Legítimas son las psicología fisiológica y una superior psicología empírica en lo que tienen de justas (hay que saber tomar lo justo de ellas), pero no por ello hay que negar la realidad y el valor de lo que los metafísicos llaman el espíritu y la personalidad racional.

4. METAFÍSICA Y ARTE

En el arte, es donde está concentrada la sensibilidad humana, alea el pensamiento filosófico y metafísico. Por entre las imágenes viven las reflexiones morales, las observaciones psicológicas, las apreciaciones religiosas, las valoraciones metafísicas, sociales, políticas y económicas. Claro está que el pensamiento filosófico y metafísico no aparece en las obras de arte organizado desde el punto de vista teórico. Por lo común en los artistas las ideas son más vividas que pensadas críticamente, pero no por eso dejan de existir aquellos que las poseen con espíritu crítico. Basta recordar el caso de Schiller, de Schelling, de Goethe, de Dante, de Flaubert, de Balzac... La tarea del crítico y del filósofo del arte consiste precisamente en organizar con coherencia y críticamente las ideas que sostienen y viven en las obras de arte.

Cuando el artista adhiere apasionadamente a un conjunto de ideas más o menos coherentes, los alemanes hablan de *Weltanschauung*. Otros hablan de cosmovisión. Alberini señala que esta palabra en realidad corresponde a *Weltbild*, que sabe a imagen exclusivamente física, en lugar de poner el acento en la parte espiritual. Alberini prefiere llamar a tal conjunto de ideas vividas con una expresión más modesta: credo filosófico. "Decimos credo —dice Alberini— porque se trata fundamentalmente de una adhesión apasionada y dinámica de la personalidad a una actitud metafísica. Se trataría, en suma, de una filosofía más vivida que sabida, y más sabida que pensada. Cabe decir, por consiguiente, que la característica de la llamada *Weltanschauung* significa una intuición general del mundo, con especial referencia al sentido y valor de la existencia humana. Puede ocurrir que este credo apenas asome a la conciencia intelectual, pero fuera de duda que una vez construido por el crítico tiene todos los caracteres de un organismo filosófico, global, diremos así, dogmático. Y cabe agregar que no cuenta para nada, sobre todo en la forma primitiva del género, el espíritu especulativo. El credo no implica presencia de razones. No hay obsesión de la problematicidad como en la filosofía y en la metafísica y, en ciertos casos, si la hubo, ha desaparecido. Credo y aporética se excluyen. De la obra de arte, nos interesa extraer precisamente el credo, hecho de metafísica y axiología precisamente práctica"⁴. Desde este punto de vista la filosofía y la metafísica, en esta forma sumaria y alógica, son inevitables.

⁴ CORIOLANO ALBERINI: *De Sanctis y la filosofía del arte*. Inédito.

Ello prueba, por otra parte, la unidad de la cultura y la unidad del espíritu humano. Aquéllas constituyen el fondo y por decirlo así la tercera dimensión de la cultura humana. Cuando vive en forma inconsciente, como fondo axiológico personal, nada más atinado que iluminarlo mediante la reflexión crítica e histórica de la filosofía. Lo que es carbón se enciende y se convierte en luz.

5. METAFÍSICA Y WELTANSCHAUUNG

Alberini distingue entre la *Weltanschauung* y la metafísica. Ambas tienen el mismo origen subjetivo, el afán de responder al anhelo de incondicionado del alma humana. El sentimiento metafísico, el dolor elánico es consubstancial con la vida humana y pone en ella el desasosiego, la inquietud, el anhelo de lo ilimitado y lo absoluto. El sentimiento se transfigura en imagen y ésta en concepto, pero si no hay análisis ni conciencia crítica de los problemas, se tiene la *Weltanschauung* como figuración parcial de la totalidad profundamente vivida. La *Weltanschauung* resulta así una especie de sinécdoque metafísica, vale decir que la parte representativa se convierte en símbolo de la totalidad irrepresentable. Quiera que no, toda *Weltanschauung*, grande o pequeña, es de esencia mística, aun cuando se trate de una totalidad sin Dios.

En la etiología de la *Weltanschauung* intervienen elementos telúricos, biológicos, psicológicos, sociales y filosóficos. No se trata de una representación de la totalidad de la realidad de base puramente racional y con aguda conciencia de la *problematicidad*. Es más bien la filosofía como creencia y convicción. La vida es perentoria e impone la necesidad de organizarla axiológicamente, y, por tanto filosófica y religiosamente. La *Weltanschauung* resulta así sentimiento y acción, valor más que luz del pensamiento. Contiene una especie de finalidad sentida a manera de bulto, o de una representación simplificada del conjunto. La conciencia es grande y la miseria del hombre infinita. Crea problemas que urge resolver. Y cuanto más llega a una suerte de globalismo metafísico, y este globo, diremos así, se llena de sentimientos. Podríamos decir, que con respecto a la totalidad de la realidad invisible de la realidad operante, la *Weltanschauung* es un segmento infinitesimal de una circunferencia infinita. No hay en ella sino un mínimum de representabilidad. Es algo así como un gran reloj sumergido en una intensa oscuridad, pero con fosforescencia en las agujas. Aquella realidad

invisible operante, se torna visible en la conciencia, aunque sea en poca medida.

La filosofía, en particular la metafísica, tiene también su raíz en el sentimiento metafísico del dolor elánico, que no es de índole biológica o psicológica, ni está al servicio de la conservación del individuo. Es el desasosiego y la disconformidad con nosotros mismos, que no puede aplacar ningún medio psicológico o terapéutico, y que nos impulsa al cambio y la evolución espiritual. Las emociones de lo absoluto son previas a las creencias, y las imágenes correlativas dependen del lugar y el tiempo. La filosofía y la metafísica iluminan las vivencias y el sentimiento metafísico mediante el pensamiento, o mejor, mediante la intuición racional. A esta iluminación es ínsita la conciencia de los problemas y el análisis crítico. Aquí importa la verdad. En la *Weltanschauung* hay, en cambio, una rarefacción analítica cuando se pasa al plano de la acción o de la vivencia. Aún la *Weltanschauung* culta, aún en la que a veces se intenta construir, la *Weltanschauung* filosófica, que se vale de creencias racionales, la imaginación filosófica trabaja sobre un fondo de irracionalidad. Metafísica y *Weltanschauung* son diferentes en la superficie y en la profundidad, son heterogéneas arriba y abajo. Sin conciencia aporética, la segunda es una interpretación cardinal, global y dogmáticamente forjada. Podríamos decir que es un credo axiológico vivido sin análisis ni desmenuzamientos críticos. En medio de la selva aporética de la filosofía, las *Weltanschauungen* son catedrales, algunas enormes, en parte verdaderas, en parte hipotéticas, en parte ensueño. Las hay vulgares, rudimentarias, incultas, como la del viejo Vizcaya; las hay cultas y bien construídas como la de Montaigne; las hay imponentes, que se pierden entre las nubes, junto al cielo, como la de Santo Tomás.

Todo el mundo siente la filosofía y la metafísica. Inútil negarlas. Como es inútil negar las *Weltanschauungen*. Nacen de necesidades esenciales de la vida humana, del sentimiento metafísico, de las imágenes metafísicas, de los conceptos metafísicos, de la congoja metafísica. La filosofía como sentimiento se la siente antes de conocerla. En el fondo inconsciente de la psiquis humana late la nostalgia de un profundo fin absoluto, que actúa en todos los hombres. El hombre tiene el don del absurdo, precisamente porque le sobra inteligencia, y como no resuelve ciertos problemas esenciales para la vida, que es perentoria, no puede evitar la creencia metafísica. La inteligencia negativa no tiene derecho a negar lo místico, y tampoco la positiva, porque la metafísica

y la religión culta nos dan lo que fatalmente quiere nuestra naturaleza humana. Nada puede aplacar el ímpetu deontológico y la pasión de lo absoluto del hombre. Todo está en saber cultivar esta profunda raíz de la existencia.

6. IDEALISMO RACIONAL EN ALBERINI

El pensamiento metafísico de Alberini se lo puede caracterizar como un idealismo racional. Para Alberini la vida se manifiesta en actitudes vitales. Estas dependen de aquélla; pero a su vez la vida no puede existir sin sus formas. El estómago nutre, pero también se nutre. De allí que haya englobado el vitalismo, en boga durante sus años de florecimiento filosófico, en un racionalismo abierto. El pensamiento, la razón, emerge de un *nisus* o impulso axiológico de la vida.

Este vitalismo involucrado en un racionalismo y en un idealismo abierto, aparece desarrollado fundamentalmente en dos trabajos extensos de Alberini: *Interpretación idealista del bergsonismo* y en *Introducción a la axiogenia*. A su juicio la vida es psíquica y telética desde sus comienzos. Todos los seres evalúan por el hecho de vivir. Vivir es, en cierto modo, evaluar. Las valoraciones son naturalmente biocéntricas, desde los seres más rudimentarios hasta el hombre. La evaluación no es privativa del hombre, sino de todos los seres, y puede ser, por tanto, inconsciente. El origen de las valoraciones se confunde con el de la vida psíquica. Y la psiquis nace o aparece con la vida. Vida y psiquis constituyen idéntica cosa.

Alberini admite la evolución de la vida, animada por un impulso telético o finalista, inmanente a la misma. Ese impulso tiene carácter axiológico. La potencia adaptativa de los seres va cobrando cada vez mayor eficiencia a medida que se avanza en la filogenia, de suerte que la adaptación resulta algo así como una réplica cada vez más enérgica del ser al ambiente. "... está en la naturaleza de lo vital — escribe Alberini— 'interiorizar' las energías del medio, de tal manera que esa ascendente capacidad de elaboración interna de la vida permite al ser, por obra de su mayor organización, transformar al medio en función de sí mismo"⁵. El valor no puede calcularse por medio de los factores que actúan en el organismo, sino en función de la tésis orgánica. La

⁵ CORRIOLANO ALBERINI: "Introducción a la Axiogenia". En la revista *Humanidades*, La Plata, 1921, N° 1, pág. 129.

realidad para el ser actúa en forma de estímulo, y éste es ya lo real definido por la contextura del organismo. Se trata, pues, de un valor, el cual, dada su naturaleza biocéntrica, es endógeno. En el valor el objeto implica el sujeto. La realidad como "cosa en sí", extravital, no cabe en la psiquis. Necesariamente tiene que ser, por motivos pragmáticos y orgánicos deber evolutivo —"elánico", diríamos, si fuera lícito el galicismo—, una transformación endógena del estímulo periférico. "La realidad, tal como el ser la organiza, en un sistema, relativamente plástico, de movimientos, virtuales o manifiestos. Constituye así una perspectiva motriz creada por la télesis vital"⁶. A través del pasaje transcripto, se advierte que la vida en su impulso elánico va interiorizando los factores exógenos o exteriores, a tal punto que no se puede concebir un medio exterior extramental independiente de la estructura vital en Alberini. Organismo y mundo constituyen una sola estructura. No se los puede pensar separadamente, sino por un acto de abstracción superficial. Otro ejemplo ilustrativo de esta situación: "La acción de la luz —dice Alberini—, actuando sobre la periferia de un ser inferior, pudo, quizás, forjar un rudimento de aparato visual, pero, después de una larga evolución, el proceso formativo de la visualidad, de exógeno, como en el molusco, se vuelve endógeno, como en los vertebrados. En éstos, antes de que actúe el estímulo luminoso, ya existe, por obra de la herencia, la visualidad en forma potencial. La ontogenia, precisamente, interioriza, diremos así, las conquistas de una larga filogenia. Semejante metamorfosis centrífuga de la acción periférica es correlativa del incremento axiológico de los organismos"⁷. Quiere decir que, según Alberini, la sensibilidad periférica es esencialmente electiva y discriminativa, y no ofrece la exterioridad abstracta que llamamos mundo externo. Este es una construcción de la mentalidad del hombre adulto. El universo vale, ante todo, como universo práctico. A los mismos resultados llega en el estudio del carácter biocéntrico de los reflejos, las sensaciones tróficas, las imágenes motrices, las representaciones, los juicios vitales, la conciencia de las evaluaciones. Estamos así en pleno idealismo vital.

Pero el impulso de la vida adquiere un nivel superior en el pensamiento. Constituye éste otra etapa de las sucesivas trascendencias de

⁶ CORIOLANO ALBERINI: "Introducción a la *Axiogenia*", pág. 130-131. Revista citada.

⁷ CORIOLANO ALBERINI: "Introducción a la *Axiogenia*", pág. 132. Revista citada.

las formas vitales. Esta es la zona abierta al mundo, a la consideración objetiva de la realidad, la zona neutra y espiritual de la vida humana. Es la zona de lo psíquico puro y de la intuición racional abierta que permite la objetividad del conocimiento científico y filosófico y la fundamentación axiológica de las evaluaciones y los valores. En términos bergsonianos es el *élan sdpravital*, el encuentro con la realidad psíquica inconsútil y lo imponderable. La vida se vuelve consciente y autoconsciente de sí misma, de su eficacia activa y torna posible el espíritu enhiesto y la personalidad racional. La conciencia no influye sobre el origen de la "vida estimativa", sino sobre la evolución de sus formas superiores. La personalidad no es lo opuesto a la vida; es la vida misma en su manifestación más alta y racionalmente telética. Es como si la vida se tornara sobre sí misma y comenzara a retroceder avanzando sobre la objetividad de la realidad, de las valoraciones y el ejercicio de la libertad. El vitalismo resulta ahora involucrado en un racionalismo abierto, en un idealismo racional. La psiquis es aquello de que nos valemos para evaluar y es, en rigor, lo que más vale. La psiquis pura es el valor de los valores.

Alberini considera que esa zona abierta a la objetividad es siempre subjetiva. La expresión "espíritu subjetivo" es un pleonasma. El espíritu es esencialmente subjetivo. Lo que Hegel y sus continuadores, Scheler y Hartmann llaman espíritu objetivo es una "cosa", no un proceso ni una actividad espiritual. Alberini escribe a este propósito: "No veamos, pues, en la racionalidad algo opuesto a la vida. Pensar es una manera de vivir. La personalidad es esencialmente racional. El intuicionismo, como cualquier intuicionismo, aún el bergsoniano, no pasa de ser pensamiento que ignora su índole racional, pues la conciencia, por el hecho de serlo, es actividad relacionante, vale decir juicio, y pedimos que los irracionistas nos muestren un juicio sin estructura categórica. Confunden la intuición con el proceso racional inconsciente, con una pretendida intuición convertible en criterio de verdad en sí misma. Ello es una manera de transfigurar la psicología en gnoseología. Psicologismo puro, pues, y por ende, escepticismo"⁸. El hombre es un animal metafísico, poco importa que a veces el adjetivo y el nombre truequen sus lugares. Ese atributo específico de la vida humana hace que el hombre se transfigure en persona. La persona humana, por

⁸ CORIOLANO ALBERINI: "Introducción a la Axiogenia", págs. 144-145. Revista citada.

ser tal, tiene siempre, de tal o cual manera, el sentimiento de lo absoluto. Es el sentimiento de lo infinito que, según Flaubert, puede ser en negro o en azul.

Tiene Alberini una concepción singular del juicio. Lo común es sostener que la operación judicativa es inconcebible fuera de la ciencia, y que es distinta a la representación. Según Alberini, el juicio no es necesariamente consciente. En las profundidades oscuras de la conciencia existe actividad relacionante, como demuestran los casos de ideación durante el sueño. Para el caso poco importa que la inconciencia trabaje con elementos procurados por la conciencia. La conciencia fecunda la subconciencia, pero no es menos cierto que ésta también sabe relacionar, sin discutir si bien o mal, ya que no se trata del problema de la verdad. Algo semejante ocurre con la imagen, cuando es de índole biocéntrica. El sistema de cualidades más o menos estables lo organiza la télesis vital. El interés para determinar la importancia de una entre las demás cualidades, depende de la actitud vital. Tal el caso del "objeto" alpiste, que es una abstracción creada por el interés vital. De allí que aparezca con estructura axiológica para el pájaro. Pero cuando se trata de actividad de la conciencia abierta, del psiquismo puro, aparece el pensamiento científico y filosófico inmune de interés biocéntrico. Se quiebra el círculo del determinismo psicológico y se abre el abanico de las posibilidades que da la voluntad libre, la libertad. Bien entendido que tal libertad no es acéfala, sino iluminada por el pensamiento y el logos; es, con otras palabras, la libertad metafísica, raíz de todas las demás libertades, desde la ética a las jurídicas o derechos, económicas, de expresión, etc. La conciencia de la individualidad multiplica sí la individualidad de la conciencia. La personalidad es la autoconciencia libre y eficiente de la individualidad. El idealismo racional termina así con una doctrina de la personalidad, que explicaremos en el capítulo dedicado a la axiología de Alberini. Tal idealismo racional involucre dentro de sí, como hemos tratado de mostrar, un idealismo vital. Alberini llega así a una síntesis de doctrinas que, en el pensamiento europeo de su tiempo, se daban separadas. En esta integración está uno de los aspectos novedosos y originales de su filosofía.

7. METAFÍSICA DE LA LIBERTAD HISTÓRICA

Alberini ha desarrollado también el tema de la metafísica de la libertad histórica, en estrecha vinculación con sus ideas metafísicas ge-

nerales y con su axiología y doctrina de la personalidad. Ya hemos dicho que para ella psiquis es la forma subjetiva de la vida. El espíritu es esencialmente subjetivo; se forma a través del llamado espíritu objetivo, pero éste no es más que la actividad de los otros espíritus, en forma de contemporáneos o antepasados. La cultura es actividad psicológica, informativa, activa y creadora, sometida a los valores cardinales del espíritu, en primer término, al espíritu mismo, o sea en forma de personalidad humana, es decir, del valor de los valores.

La personalidad humana, concebida como individualidad autoconsciente y eficiente, libre, es el resorte activo del proceso histórico. La libertad metafísica, raíz de todas las otras libertades, siempre se presenta condicionada por una situación histórica. Es absurda la idea de la libertad pura. La libertad es la esencia del espíritu humano, pero no aparece pura sino en tensión con los automatismos de la vida píquica, y con las condiciones cronotópicas de la existencia humana. Siempre hay una unidad orgánica entre libertad y necesidad. Cuando se trata de la libertad histórica, esa dimensión necesaria está representada por el pasado. La necesidad es el conjunto de antecedentes indispensables en el desarrollo histórico. Pero el pasado es necesario hacia atrás; no hacia adelante y el futuro, que queda abierto a la libertad y la eficacia de la personalidad humana. De los mismos antecedentes pueden surgir varias posibilidades, ninguna de las cuales es necesitante y forzosa. La elección del rumbo depende de las metas axiológicas que se anhelan y se propongan los hombres.

Claro está que las metas axiológicas hay que proponerlas dentro del proceso de la historia. No se hace historia desde afuera de ella. Por eso, aún los más revolucionarios en alguna medida se apoyan o tienen en cuenta el pasado histórico, aunque sea para negocio. Los espíritus que tienen un exceso de gravedad histórica, se asientan enormemente en el pasado y apenas si otean el futuro. Son los conservadores con todas sus gamas y matices. Los que se instalan en el futuro y escandinan la libertad, son los liberales de todos los gustos. Pero el proceso histórico concreto es un ovillo donde se mezclan muchos colores y no se puede encapsularlo tirando sólo de una de las puntas de la madeja. Lo real es la síntesis orgánica o, si se quiere, dialéctica de la libertad y necesidad.

Para Alberini los actos humanos están sometidos a los siguientes factores causales o teléticos: mundo inorgánico, reino biológico, antropológico, psicología inconsciente, y, sobre todo, el elemento espiritual y la

libertad, y no menos los ideales del hombre culto⁹. La vida, a su juicio, es una energía expansiva, pero con conciencia y sentido históricos. "La libertad — escribe Alberini — fue, pues, primero, una realidad humana, pero acéfala y amoral, aunque, en realidad, prepara el advenimiento de una libertad explícitamente *moral*. Si bien se mira, por tanto, correspondería admitir que la historia debe contar con diversas fuentes, a saber: factores del mundo inorgánico, del mundo biológico y del mundo psíquico inconsciente; más, al final, nos encontraríamos con la libertad como sinónimo de voluntad y conocimiento. Una libertad sin voluntad es un absurdo categórico"¹⁰. Alberini no hipertrofia la libertad a costa del conocimiento, la voluntad en desmedro del pensamiento, como acontece en los voluntaristas influidos por Schopenhauer. La libertad es voluntad con pensamiento. Y la libertad subjetiva, la libertad metafísica, es el fundamento de la personalidad ética, de la libertad histórica y de todas las demás libertades. El pasado histórico no devora la personalidad humana, pero tampoco el proceso histórico es de carácter ucronico, como quería Renouvier, y creen los utopistas.

IV. EL PENSAMIENTO AXIOLÓGICO

1. Coriolano Alberini ha desarrollado una personal teoría de los valores en un extenso trabajo que intitula *Introducción a la Axiogenia*¹¹. Considera que la filosofía de los valores es una de las formas con que se presentó, a fines del siglo pasado y comienzos del presente, la reacción contra la filosofía positivista, que había extendido al mundo social, psicológico y espiritual la interpretación mecanicista y matemática de la realidad natural. La axiología reacciona contra esta tendencia, estableciendo o procurando establecer una distinción neta entre el mundo físico y el mundo de las realizaciones humanas. Nietzsche fue uno de los primeros filósofos que dio a la palabra valor otro sentido que el económico o matemático, o sea el que mide con el sistema métrico decimal, generalizando expresiones tan corrientes como "renovación de los va-

⁹ CORIOLANO ALBERINI: "Croce y la Metafísica de la libertad histórica". En el volumen de *Homenaje a Benedetto Croce*, Edic. Instituto de Literatura Italiana. Buenos Aires, 1955, pág. 64.

¹⁰ CORIOLANO ALBERINI: "Croce y la Metafísica de la Libertad Histórica", pág. 69. Edic. citada.

¹¹ CORIOLANO ALBERINI: "Introducción a la Axiogenia". En la revista *Humanidades*, La Plata, 1921, tomo I, págs. 107-149.

lores", "tabla de valores", etc. La palabra valor comenzó a usarse entonces para designar a los productos culturales humanos. Junto a los valores económicos se crearon los valores estéticos, morales, jurídicos, etc. Y junto a los juicios de la existencia, que enunciaban corrientemente una relación entre el atributo y el predicado, descubierta por el hombre (relación que existía antes que él y a pesar de él), aparecieron los juicios de valor que enuncian no ya relaciones descubiertas por el hombre, sino creadas por él, eminentemente subjetivas y humanas. Los valores resultan así creaciones "antropocéntricas", o mejor dicho "biocéntricas", porque dependen del hombre o del animal. Las valoraciones varían por el hecho de que son creadas por el hombre. Hay valores creados por la conciencia humana y hay valores que se imponen a la conciencia.

Divide Alberini la axiología en empírica y normativa. La primera estudia los valores tal como se presentan a través del tiempo y en la historia. La segunda es ideal o filosofía de los valores y estudia a estos últimos tal como desearíamos que fuesen. La verdadera axiología es la normativa, porque estudia los valores ideales posibles y trata de la posibilidad de realizarlos. Admite la libertad, porque sin ella no sería posible la voluntad, que es la que modifica los valores a través del tiempo. El determinismo, puesto que niega la libertad, niega la axiología normativa, porque sostiene que es ilusorio pretender el cambio de los valores de la realidad, porque éstos existen como son y no pueden modificarse. La axiología normativa sostiene, en cambio, que los hechos físicos son mecánicos, incambiables, fatales, pero que los valores éticos, estéticos, etc., cambian. El mundo humano es telético (finalista) y todas sus creaciones o valores, obedecen a esa idea de telésis o fin, y la misma humanidad que los crea puede modificarlos. El orden telético tiene flexibilidad que no tiene el orden mecánico.

2. AXIOGENIA

Alberini llama axiogenia al estudio del origen del valor. Esta disciplina está llamada a resolver el conflicto entre las interpretaciones psicologistas y las interpretaciones logicistas del valor. Las primeras están sostenidas por los autores empiristas y las otras por los idealistas neokantianos. Cohen entre ellos. ¿Dónde reside el valor? En la psiquis humana o animal, responde Alberini. Los axiólogos estudian el problema en el terreno metafísico, económico y estético, pero no en el campo de

la psicología biológica. Aquí quiere plantearlo Alberini y por eso su trabajo se llama axiogenia. Las tesis de este trabajo son seis y su autor las propone en estos términos: "1) la psicología axiológica, con el objeto de contribuir a la solución del conflicto entre logicistas y psicologistas, debe indagar los elementos axiológicos del conocimiento para discernir lo axiológico de lo objetivo. Sólo así se podrá determinar la racionalidad; 2) la evaluación no es privativa del hombre, sino de todos los seres y puede ser, por tanto, inconsciente; 3) el problema del valor es, ante todo de orden psicológico y biológico; 4) por medio de la noción del valor se reduce a psicología; 5) la personalidad no es un epifenómeno; 6) sólo un examen profundo del aspecto axiológico permitirá superar el subjetivismo y, por ende, fundar un pensamiento autónomo".

¿Dónde comienza el valor? A juicio de Alberini el génesis del valor se confunde con el de la vida psíquica. Axiogenia y psicogenia constituyen un solo problema. La psiquis por el hecho de serlo lo evalúa y el origen de la psiquis se confunde con el de la vida. Critica Alberini tanto las interpretaciones espiritualistas, que asimilan la vida psíquica con la conciencia, como las biologistas que disuelven la vida psíquica en actividad fisiológica. Se extiende en la crítica de Sergi, Le Dantec, Mandley, Ribot, Bechterew y otros, para llegar a esta conclusión: vida y psiquis constituyen idéntica cosa. "Negamos —dice Alberini— que la psiquis sea simplemente una propiedad de la vida. La expresión es equívoca, pues, sobrepone la vida a la psiquis. Evitando, en lo posible, las ilusiones sugeridas por los términos abstractos, diremos que la psiquis es lo esencial de la vida misma. Más aún: sostenemos la imposibilidad de dar una definición de la vida fuera del punto de vista psíquico, aun cuando sus autores no se percaten de ello... Se dirá que el hecho de reducir lo vital a lo psíquico, implica admitir la existencia de una psiquis vegetal. Así es. Ninguna razón cabe aducir para negarle vida psíquica al vegetal; en cambio, hay algunas muy buenas, hasta de orden experimental para atribuírsela". Como ha observado con sagacidad Manuel Gonzalo Casas¹², en un buen trabajo sobre el pensamiento de Alberini, en estas tesis van englobadas ideas fundamentales de Driesch, de Bergson y hasta del viejo Aristóteles, con su doctrina de potencias del alma como grados que se incluyen entre sí, o, con más rigor, que los superiores incluyen a los anteriores. Alberini engloba los resultados de

¹² MANUEL GONZALO CASAS: "Coriolano Alberini y la filosofía argentina". En la revista *Humanitas*, N° 8, año 1957. Universidad de Tucumán.

la biología y la psicología en un racionalismo abierto, como tendremos oportunidad de mostrarlo más adelante. La psiquis es, según Alberini, la forma subjetiva de la vida. La vida se manifiesta en actitudes vitales, que dependen de aquélla, pero a la vez la vida no puede existir sin sus formas. El estómago nutre, pero también se nutre.

Alberini examina los resultados de la biología mecanicista y los critica en su intento de querer trocar lo orgánico en inorgánico. El carácter psíquico fundamental es la finalidad, que se olvida en interpretaciones como las de Darwin, Spencer, etc. "A nuestra manera de ver, dice Alberini, considerar la individualidad implica tender hacia la definición psicológica de la vida... ¿Puede concebirse, máxime en los seres superiores —que en definitiva son los únicos al alcance de la observación científica—, una individualidad orgánica que no sea psiquis? Para nosotros, organismos, individualidad, psiquis y télesis son término idénticos. ... Sea lo que fuere del porvenir de la ciencia biológica, puede afirmarse por ahora la identidad de vida y psiquis. Toda reacción adaptativa tiene un fin: conservar la individualidad. ... No busquemos, pues, el origen de la psiquis en un estado biológico superior de la evolución. Fuera imposible determinarla. Allí donde hay vida hay vida psíquica. La irritabilidad encierra mucho más de lo que aparenta. El problema de la biogenia se confunde con el de la psicogenia. Son inseparables. Pero a su vez la psicogenia implica la axiogenia. La vida tiene valoraciones vitales, tal como lo muestra el carácter electivo de la irritabilidad. La evaluación energética no es privativa del animal; también se extiende a los vegetales, como se puede apreciar en la función clorofílica, en la asimilación general y en lo que los biólogos llaman "trriage" osmótico. ¿Cuál es la definición más plausible de la vida? Alberini contesta así: "Si la vida es psiquis, no cabe duda que el rasgo esencial de la vida reside en la evaluación, o, como se podría decir con términos tomistas, en la "vis estimativa". Donde quiera exista algo que evalúe, diremos que nos hallamos ante la vida. Vivir, es, pues, evaluar". Donde hay vida hay finalidad. La cumbre de la psiquis humana debe verse desde arriba, no desde abajo. El yo es la cumbre mental. El yo, por lo tanto, no es un epifenómeno.

La vida para Alberini está animada de un impulso, está sostenida por un ímpetu que la lleva a superarse y trascenderse en formas cada vez más altas. Hay en la vida un empuje axiológico y elánico. La razón, como veremos, surge de esa *visus* axiológico. Alberini no acepta la interpretación mecanicista de la vida como adaptación al medio, previo

a la vida. Hay algo más: la potencia adaptativa, la capacidad de sobrepujarse, de perpetuarse. "Fuera imposible, dice Alberini, por lo menos en el estado actual de la biología, comprender cómo factores absolutamente mecánicos puedan explicar el surgimiento, el génesis de la personalidad humana. La aparición de ésta sólo es penetrable si se reconoce que la potencia adaptativa de los seres va cobrando mayor eficiencia a medida que se avanza en la filogenia, de suerte que la adaptación resulta algo así como una réplica cada vez más enérgica del ser al ambiente. En otros términos: está en la naturaleza de lo vital "interiorizar" las energías del medio, de tal manera que esa ascendente capacidad de elaboración interna de la vida permite al ser, por obra de su mayor organización, transformar el medio en función de sí mismo". La vida es por doquier ímpetu, conato, esfuerzo.

¿Cómo define el valor Alberini? Denomina así a "toda actitud telética, que puede ser inconsciente o consciente, motriz o contemplativa". Con otras palabras: toda actitud motriz o cognoscitiva de índole biocéntrica. Como evaluaciones biológicas estudia la adaptación, la selección de estímulos, la sensibilidad trófica, la sensibilidad periférica, los reflejos, el instinto, la imagen, la asociación, etc., hasta alcanzar la conciencia. ¿Qué papel desempeña la conciencia en la evolución del valor? En primer lugar hay que recordar que Alberini no define la vida psíquica mediante la conciencia. Los fenómenos de conciencia son una forma de actividad de la psiquis, que surge en el seno de la vida que se trasciende siempre a sí misma. Es por decirlo así, la eclosión luminosa de la vida, el punto en que el calor de la vida se vuelve luz y se incorpora en la línea de la trascendencia filogenética. La adaptación, la irritabilidad, la sensibilidad trófica, la sensibilidad periférica, los instintos, los reflejos, la asociación, la conciencia, son las formas y los modos del impulso axiológico de la vida, que es telético, descubridor o creador de valores.

La imagen es una proyección telética del animal y no una imposición de lo real, que permanece absoluto, ignoto, cosa en sí. "La imagen del objeto implica el sujeto. Esta implicación es obra del doble trabajo de la sensibilidad periférica, la trófica y otras. Quiere decir que el objeto, que obra como estímulo, ha pasado por dos medios teléticos. En primer lugar, a través de la actividad selectiva del sensorio externo; en segundo lugar, los datos sensoriales se elaboran y relacionan sobre el fondo telético". Este da su forma y destino a la representación. La imagen tiene un carácter motriz y es una forma de evalua-

ción biocéntrica. Y como la imagen las otras actividades psíquicas. Alberini llega a una de las tesis primordiales de la Axiogenia: "la vida es deontología vivida antes que conscientemente pensada". De ahí infiere que la conciencia, sea cual fuere su importancia, no influye sobre el origen de la "vis estimativa", del ímpetu, conato y esfuerzo axiológicos, sino sobre la evolución de sus formas superiores. En el hombre, en la personalidad individual, será el instrumento axiogénico por antonomasia. "Lejos de nuestro ánimo, dice Alberini, la teoría de Nietzsche, Maudsley, Le Dantec, etc., que ven en la conciencia un simple epifenómeno. No sabemos, evidentemente, que origen tiene la conciencia. Fuera imposible, lo repetimos, determinar sobre la línea filogenética el momento preciso en que aparece la individualidad consciente. ¿Será coextensiva a la vida o posterior a ella? Poco o nada se sabe al respecto. Pero el hecho es que existe con toda evidencia en muchos seres inferiores. En el hombre fuera absurdo negarla". La conciencia hedónica, la del placer y el dolor, también tiene un carácter biocéntrico. El placer es síntoma de una vitalidad normal: el dolor es síntoma de desorganización. Pero junto a la conciencia hedónica existe otra, que lleva a percibir un "cierto" dolor elánico, que se da con la plena salud y que no es otra cosa que la télesis vital consciente de su tendencia fatalmente evolutiva. Es una sensibilidad que se manifiesta como inquietud, angustia, dolor metafísico y, en el fondo, es el oscuro afán de evolución. En cambio, la sensibilidad hedónica se muestra en forma de actividad vital, de actitudes motrices adaptativas, de juicios hedónicos. Alberini muestra la contextura axiológica de tales juicios, de la atención y de la función abstractiva de la vida psíquica.

No se trata hasta aquí de juicios objetivos, de ser o existencia. Son juicios axiológicos, en los cuales el predicado traduce la reacción vital del animal y del hombre. La cosa, el objeto a esta altura de la vida psíquica, no es sino un sistema de juicios organizados por la télesis vital, que obra en forma de atención y tiene carácter abstractivo. Alberini ejemplifica con un carácter ilustrativo. "Supongamos que quisiéramos determinar, si fuera posible, la imagen del alpiste que se forma un gorrión. Veríamos en ella necesariamente el conjunto de elementos simbólicos de un efecto trófico esperado por el animal. Muchas cualidades tiene esa imagen, y la sensibilidad visual, movida por resorte trófico, automáticamente las jerarquiza, de tal manera que unas serán más importantes que otras. ¿Dónde surge el criterio, diremos así, para determinar la trascendencia de una cualidad sobre otra? Es

natural que vendrá del interés vital. El objeto "alpiste" es ya, una abstracción creada por la télesis vital, de donde resulta que el objeto aparece con estructura axiológica, dado que se trata de un conjunto de estímulos definidos en forma biocéntrica". En el caso del hombre, han dado una interpretación semejante para sus conocimientos, algunos epistemólogos, tales como Mach, con su teoría económica del concepto, que convierte a la ciencia en conocimiento antropocéntrico. Poincaré con su "principio de la comodidad"; Eugenio D'Ors con su doctrina de la lógica como inmunidad biológica; Vaihinger con su concepción de los conceptos científicos como ficciones heurísticas; y tantos otros. Las ciencias tendrían así una base axiológica y no ontológica. Por otra parte, está también el caso cotidiano en que los juicios de valor se presentan como juicios de conocimiento y realidad, cayéndose así en lo que Alberini llama "la degeneración ontológica del valor". La función de la psicología axiológica tendría así, como misión fundamental, la exploración de toda actitud axiológica, manifiesta o subrepticia, que pudieran ofrecer las construcciones intelectuales, para saber si queda algún residuo no reducible a valor. Se indagarán los hilos de la racionalidad objetiva, fundándose la posibilidad del conocimiento objetivo de las ciencias y la filosofía, es decir la existencia de un pensamiento autónomo. Este pensamiento será como las otras actividades de la vida psíquica, una forma de ésta y no su negación como quieren por lo general los vitalistas. El pensamiento, el logos, es vida. El pensamiento alumbra a la vez la actividad axiológica del hombre. "Se diría —expresa Alberini— que el pensamiento, creado por la fuerza axiogénica de la vida, reacciona contra el impulso progenerator, pero continuando su esfuerzo creativo en sentido ascendente. Así el pensamiento es el valor de los valores, pues nadie sino él es capaz de reconocerlos y crearlos". El logos funda la personalidad humana. Se llega al logos por el valor y al valor por el logos. Al estudio de esta última etapa de la trascendencia de la vida, Alberini la llama logogenia. Esta disciplina penetra, organiza y fundamenta la vis estimativa o impulso axiológico de la vida, así como la propia objetividad del pensamiento como autoconciencia del logos. Así se arriba a un idealismo racional que engloba dentro de sí la filosofía de la vida de Nietzsche, de Bergson, de Driesch. Este idealismo racional de Alberini está exento de espíritu panteísta y afirma el carácter sustantivo de la personalidad humana.

3. LA PERSONALIDAD HUMANA

El tema de la personalidad humana, lo ha desarrollado Alberini en una larga e intensa monografía publicada en 1925, con el nombre de *El problema ético en la filosofía de Bergson*¹³. En aquella época no había aparecido el libro del filósofo francés sobre *Las dos fuentes de la moral y la religión*. El trabajo tiene interés, no sólo desde el punto de vista crítico, sino desde el ángulo de la doctrina de la personalidad del pensador argentino. Para Alberini la personalidad es la autoconciencia libre y eficiente de la individualidad. Puede haber ideas sin personalidad, pero no puede haber personalidad sin ideas. Para aclarar estos conceptos aclaremos con el propio autor las distintas clases de individualidades: 1) el todo como unidad, el todo de la realidad, que para el caso no interesa de momento; 2) la unidad matemática, de carácter abstracto y susceptible de dividirse en otras unidades; 3) la unidad mecánica; 4) la unidad biológica, que puede existir sin que el organismo tenga conciencia de ella, y cuya característica es la finalidad; 5) la unidad humana, donde la individualidad biológica se torna en autoconciencia, es decir, personalidad. Al rasgo de autoconciencia, Alberini agrega el de la "eficiencia", que implica que ciertos actos tienen raíz en la personalidad humana, o lo que es lo mismo, que son actos libres. Y la libertad es siempre libertad de alguien.

El hombre se diferencia del animal porque es un ser relativamente libre. Es libre dentro del tiempo y del espacio; su conducta está vinculada al mundo inorgánico, al mundo social, al mundo inconsciente, etc. La libertad es el rasgo privativo del hombre. "El hombre — escribe Alberini en su estudio inédito sobre la *Filosofía de la catarsis*— es comparable a un ser que estando sumergido dentro del mar, de cuando en cuando emerge la cabeza afuera y logra contemplar la belleza del cielo; y esa emergencia es lo que se llama personalidad, está hecha de pensamiento y valores". Pero la libertad no es tal si no es cognoscitiva, si no está alumbrada por el pensamiento. La personalidad, por su parte, no se confunde con el temperamento, el carácter o el temple de la psiquis. Es la parte de la psiquis que está hecha de acción libre y de la práctica de los valores. Todo lo demás no es sino automatismo, que sin duda tiene un enorme valor cuando toma

¹³ CORIOLANO ALBERINI: "El problema ético en la filosofía de Bergson". En los *Anales del Instituto Popular de Conferencias* del diario "La Prensa", Tomo XI, pág. 307 y sgts. Buenos Aires, 1925.

forma normal. Por eso la libertad es un valor o un autovalor. La psiquis humana como conciencia volitiva interna o externa, es lo que Alberini llama libertad. La obra no es sino la libertad en fruto. Si se deshoja a la libertad del logos, se la torna acéfala, se la niega y se la convierte en espontaneidad romántica. Alberini no coloca la libertad en un ambiente antiintelectualista, porque en lugar de purificarla la destruye. Es como si pusiéramos la vida en una campana neumática. En suma: el *quid* para que exista la personalidad es el pensamiento.

Alberini disfraza de crítica sus afirmaciones personales y expone sus ideas en forma densa y a veces elíptica. Así nos dice que la conciencia de la individualidad multiplica la individualidad de la conciencia; que la libertad supone la persona y ésta implica la individualidad; que el soberano bien no es la libertad acéfala, ya que ésta no es forma ética de la personalidad; que no hay libertad creadora sino en mínima parte; y que el espíritu humano, modo superior de la psiquis, es una forma de duración concreta, algo así como la materia prima del espíritu superior, pero por sí sola no constituye la vida psíquica de la personalidad. "Es como el oro y la alhaja, aclara Alberini. La libertad, actividad siempre intermitente, es racional por esencia... Es absurdo matar la razón para salvar la libertad como novedad metafísica. La libertad, discontinua y relativa supone duración, sí, pero también hábito, es decir, pasado, tradición, y ésta merece que la razón volitiva se trueque en tradición creadora, ya que la libertad es cronotópica".

4. LA PERSONALIDAD ÉTICA

El problema ético es ante todo el problema de la libertad, porque sin eficiencia humana no es posible pasar del ser al deber ser. Es bien sabido que la ética está gobernada por el espíritu normativo y para que se realicen las normas y valores éticos, es preciso la libertad, la conciencia y la autoconciencia. El hombre lucha por la vida consciente. Alberini recuerda las doctrinas religiosas y místicas acerca de la inmortalidad del alma, ya sea terrenal o de ultratumba. Todas ellas suponen la realidad de la conciencia y de la autoconciencia. Cita una anécdota de Unamuno en su libro *El sentimiento trágico de la vida*. "Ocurrió que el afamado escritor español, amante de las teorías místicas, anduvo de paseo por la campiña de los alrededores de Salaman-

ca y entabló conversación con un viejo mendigo, al cual preguntó si creía en Dios. "Pues, sí señor", le respondió. Y Unamuno entonces le preguntó: Dime: ¿Tú crees en la inmortalidad? "Pues, sí señor", contestó el anciano. Y Unamuno le hizo esta pregunta final: ¿Y si hubiera Dios y no inmortalidad? ¿A tí que te parece?: "Entonces —dijo el viejo— para qué Dios". Nada más evidente que al hombre le interesa la inmortalidad y Dios como garantía de ella". Pero dejemos a Unamuno. La psiquis tiene, según Alberini, una zona relativamente libre, en forma de pensamiento, voluntad y sentimiento. En esa zona la vida psíquica realiza una especie de retroversión para poder avanzar. Algo así como los actuales aviones que avanzan a retropropulsión... Producido el vuelo del espíritu humano, el hombre tiene un horizonte que no posee el animal. Ese impulso alado es el enigma subjetivo de que hablaba Paulov, siempre que no se sueñe demasiado con el espíritu del cielo. La mayoría de los psicólogos y los filósofos se hacen los desentendidos ante este problema que se ha dado en llamar el problema psicofísico. Se parecen al avestruz que esconde la cabeza para no verlo...

La vida psíquica humana culmina en el logos, que permite descubrir la objetividad pura, ya sea del valor, ya sea de la realidad. Mediante el logos llegamos a las normas éticas y axiológicas objetivas, así como a los juicios de conocimiento en las ciencias y la filosofía. El logos descubre los problemas éticos: a) el problema del sentido y el valor de la vida; b) el problema del bien; c) el problema de la acción moral. La logogenia, de la que ya hemos hablado, se convierte ahora en teoría de los valores, y su misión consiste en mostrar lo que objetivamente debe ser. Mediante ésta, el hombre se libera de la subjetividad y la particularidad y se proyecta hacia lo universal y objetivo en el orden moral y de la cultura. De esta manera también la voluntad cuenta con un contenido axiológico, y la misma libertad es también un valor para Alberini¹⁴.

5. LA CULTURA

La psiquis es, según Alberini, la forma subjetiva de la vida. El espíritu es esencialmente subjetivo. Se forma a través del llamado es-

¹⁴ CORRIOLANO ALBERINI: "Croce y la Metafísica de la libertad histórica". En el volumen de *Homenaje a Benedetto Croce*, pág. 89 y sgta. Instituto de Literatura Italiana. Buenos Aires, 1955.

píritu objetivo, pero éste no es más que la actividad de los otros espíritus, ya sean antepasados o contemporáneos. Admitir la cultura en sí, o sea, el espíritu objetivo, es incurrir en el llamado realismo social. El llamado espíritu objetivo no progresa. Sólo la actividad espiritual del hombre, en comunión con los demás hombres, puede progresar. Alberini opone así una especie de nominalismo social al realismo social.

Esta especie de nominalismo social, considera que el espíritu individual, del que nos valemos para evaluar, es lo que más vale. Vale más que sus obras. Hablar del espíritu subjetivo es un pleonismo. El espíritu es esencialmente subjetivo. El llamado espíritu objetivo es una "cosa", no un proceso, no es propiamente espíritu. Esa "cosa" se desarrolla a través del sujeto, en fecundación recíproca, es decir, como tradición. Por donde Alberini, entiende por cultura la actividad psicológica y espiritual, informativa, activa y creadora, que se somete a los valores cardinales del espíritu, en primer término, al espíritu mismo, o sea en forma de personalidad humana, esto es, del valor de los valores.

Otros aspectos presenta en Alberini la cuestión de la cultura. Su fuerte sentido de lo concreto le lleva a negar, como hemos dicho, la cultura en el sentido de cultura o espíritu objetivo. El espíritu es siempre subjetivo e individual y sólo él tiene actividad. La cultura en el sentido de cierta calidad de espíritu, surge de la formación de capacidades intelectuales, de virtudes morales y de altura de sentimientos. Esa calidad de espíritu constituye cierto estilo personal, individual, que da sentido a los actos humanos y al carácter de las personas. Alberini distingue tres matices en el concepto de cultura así dibujado: la cultura general, la cultura especial y la cultura fundamental.

La cultura general tiende a una formación enciclopédica. De ella se ha dicho con ingenio, que está hecha de ignorancias particulares. "Lo importante —escribe Alberini— no está en saber demasiado, sino en tener criterio y espíritu crítico, y conocer cómo debe hacer el estudioso para saber lo que ignora". Es la única manera de eludir la superficialidad y a la vez la estrechez de espíritu. La cultura es una e indivisible, pero no es posible poseer todas las formas del saber. Hay que limitarse, pero indagando con profundidad que es una manera de ganar en universalidad.

Muchas críticas se han hecho a la cultura especial o de los especialistas. Esas críticas han nacido en Europa, donde alrededor de la

cultura especializada, como virtud, han proliferado lacras malignas como las subespecialidades y la fragmentación sin criterio orgánico y científico de las ciencias. Después se han extendido a los países latinoamericanos, donde apenas comienza a tenerse idea de la investigación especializada en el campo de los conocimientos científicos. En ellos aquellas críticas no tenían razón de ser. No existían los vicios porque tampoco habían existido las virtudes.

Cultura fundamental, llama Alberini a la filosófica, a la que da el sentido de los problemas cardinales que puedan exaltar el interés humano. La filosofía en cualquiera de sus formas, es el estudio vivo o pensado de la esencia de la realidad y la idealidad. El hombre es un animal metafísico, tiene conciencia de sí mismo y se ve obligado a plantearse problemas acerca del fundamento de su conducta, problemas deontológicos, y acerca de la naturaleza de la realidad, problemas ontológicos. La filosofía es la cultura fundamental, porque se ocupa de los problemas cardinales, que son tres: el gnoseológico, el metafísico y el axiológico. El primero se refiere al valor del conocimiento; el segundo, a la realidad última y el tercero a los valores e ideales humanos. Esas cuestiones constituyen las tres caras de una pirámide, cuya punta es la filosofía.

Cuando se ahonda la cultura especializada, por fuerza se llega a la filosofía, a la cultura de fundamentos. Las ciencias positivas y matemáticas, y desde luego las humanidades, están íntimamente vinculadas con la filosofía, especialmente a través de la epistemología, y luego a través de las cuestiones gnoseológicas y metafísicas, que son inescindibles en todo hombre culto. La cultura fundamental hacer ver la unidad de la cultura. A esta cultura se la podría llamar también humanista, aunque el término sea muy discutido. ¿Cuáles son los caracteres que distinguen al hombre? Alberini responde así: "El hombre es un ser relativamente libre. Es libre dentro del espacio y el tiempo, de manera que su conducta está vinculada con el mundo inorgánico, el mundo orgánico, el mundo social, el mundo inconsciente, etc. Pero ello no basta. Hay que buscar un carácter que sea privativo del hombre, y ese rasgo no es sino la libertad, así sea una libertad limitada". Esa libertad pensante o pensamiento libre es la esencia de la personalidad humana. Está ella hecha de acción libre y de práctica de los valores. Por eso es que la palabra "Humanidades" simboliza "los ideales de la cultura fundada en la idea de personalidad", que es siempre individual. La personalidad es como el hilo que pasa a través de muchas

cuentas, las cuentas son los pensamientos. La individualidad, es el pensamiento, la libertad, es decir, la autoconciencia libre y eficiente, son las notas de la personalidad. Muchos filósofos sacrifican alguna de ellas para que el hombre entre en sus sistemas filosóficos. Le recuerdan a Alberini, la perra de Sisebuta, que pierde la tercera dimensión para pasar por debajo del umbral de la puerta...

6. LA NACIÓN

Así como la cultura es la actividad, individual o colectiva, regulada por los valores cardinales del espíritu, sean immanentes o trascendentes, tales como los valores filosóficos, estéticos, técnicos, económicos, etc., del mismo modo la Nación es, según Alberini, "una realidad impersonal, de cierto género, que, si bien se mira, el individuo encuentra en el fondo de su psiquis. Tiene algo de don espléndido de la fatalidad geográfica e histórica, capaz, sin duda, de coexistir con una libre y racional iniciativa humana"¹⁵. La humanidad no existe en abstracto, sino en forma concreta en las naciones, de mayor o menor vocación civil. "Toda persona es, en cuerpo y alma, y sobre todo en alma, según le ha permitido serlo el ambiente histórico donde ha vivido. Su pristina forma anímica depende, en substancia, del paisaje y de la tradición. Sólo así el individuo puede actualizar sus virtualidades fecundas para el legítimo porvenir espiritual de sí mismo y de la sociedad, progenitora a su vez, de la cultura de sus componentes. En el hombre alientan valores que la tradición elabora al margen de la conciencia individual, y se revelan en la obra de los próceres, junto a cuyo espíritu convivimos libremente para vivir con dignidad". Y añade más adelante: "El sentimiento de Nación sabe, en definitiva, a honda y noble fuerza instintiva, que, luego de una luminosa autoconciencia histórica trueca en meditado imperativo ideal de Patria. La persona transfigura así lo que ha recibido en forma de ineluctable tradición". Esta idea de Nación y de Patria se conecta con las ideas que profesaron hombres como Echeverría y Alberdi, que tuvieron como mentor el historicismo romántico de Herder, Savigny, Lermnier y otros filósofos de fines del siglo XVIII y comienzos del siguiente. Como ellos,

¹⁵ CORIOLANO ALBERINI: *La Patria en la Universidad*. Discurso de entrega del Rectorado de la Universidad de Buenos Aires, 3 de julio de 1941.

y como Sarmiento, Alberini profesa no lo que se llama nacionalismo histórico, sino lo que él denomina nacionalismo progresivo. El uno proyecta la nacionalidad en los valores realizados en el pasado histórico y tiene un sesgo demasiado conservador. El otro, se proyecta hacia adelante, hacia el futuro, en busca de nuevos valores y realizaciones, haciendo pie en el pasado. Este es el nacionalismo que conviene a pueblos nuevos, con territorios inhabitados y con grandes posibilidades materiales y espirituales.

Desde el punto de vista axiológico, las naciones se caracterizan por el sistema de valores, por la peculiar manera de ver el mundo y la vida. Más que los mismos rasgos antropológicos, diferencia a las naciones el fondo axiológico que anima a sus pueblos. Tal fondo axiológico puede ser oscuro, más vivido que pensado, pero siempre existe en las realidades nacionales. Cuando ese fondo axiológico se ilumina por medio del pensamiento adquiere un carácter normativo, que va desde normas de los grupos hasta las normas de la Nación. Es el sistema de los valores lo que distingue a un francés de un italiano, un alemán o un inglés. Cuando el sistema de valoraciones de una Nación se convierte en excluyente de otros sistemas, se tiñe con un carácter estrecho y antipático. Las valoraciones a lo Maurice Barrés por ejemplo. La incubación del fondo axiológico de la Nación es actividad continua de la comunidad a la que concurren las gentes con su capacidad creadora e inventora de nuevos valores y apreciaciones inéditas.

Cuando la Nación cree que sus valores son los únicos legítimos y verdaderos, prácticamente les da carácter de ideales y de valores y normas excelentes, que tiende a imponer a otras comunidades. Este es el caso del imperialismo en cualquiera de sus casos. El imperialismo es tan estrecho como el nacionalismo grueso. Este propone el sistema de valores de la Nación con el carácter de exclusividad. Aquél cree que es el único legítimo y se propone imponerlo por los medios que sean. Olvida que "todo pueblo, aún el más grande y en el mejor de sus momentos jamás ofrece intuiciones axiológicas completas, pues sus valores, con ser relevantes, no logran agotar las intuiciones posibles ni reemplazar los creados por otros pueblos"¹⁶. Aunque el imperialismo va generalmente aliado con el nacionalismo, cabe también el imperialismo de las democracias, que es lo que ocurre en los hechos. "Si la democracia es co-

¹⁶ CORRIOLANO ALBERINI: "La filosofía y las relaciones internacionales". En la revista *Verbum*, Tomo 60, Buenos Aires, 1927.

mo es —dice Alberini—, o un poco mejor, entonces nos bastará con recordar que existen pueblos imperialistas, no obstante de tratarse de grandes democracias de tal o cual color. Por otra parte, también sabemos que la política imperialista alguna vez surgió de una imposición democrática. Puede el imperialismo ser credo oligárquico, pero no está probado que no pueda serlo también popular, máxime cuando se trata de una política imperialista cuyas consecuencias económicas elevan, o cree que elevan, el nivel económico de todas las clases sociales de un pueblo democrático pujante en lo económico o en lo meramente ideológico. Puede existir un imperialismo místico de origen democrático, que no dejará de ser imperialista, a pesar de lo seráfico de sus promesas". En suma: el imperialismo es una forma de nacionalismo expansivo.

Contra la axiología nacionalista se alza la del internacionalismo. Ella pide una humanidad sin valoraciones locales, sin las particularidades históricas y geográficas que dan color local a las naciones. Es, en estos términos, una doctrina que toma al hombre como si fuera siempre el mismo en todos los lugares y en todas las épocas. La realidad puede más que las fórmulas del internacionalismo, que han hecho muy poco progreso a pesar de que hace ciento cincuenta años que las formuló don Jeremías Bentham. Toda nacionalidad es una nueva manera de vivir la vida humana.

¿Cómo resolver esta aparente oposición entre nacionalismo e internacionalismo? ¿Entre regionalismo y universalismo? Alberini coincide aquí con la respuesta que, a su hora dio Alberdi, aunque los términos sean distintos. No hay oposición entre nacionalidad y humanidad, ya que esta última tiene presencia y se realiza a través de aquella. Lo universal se encarna en lo particular y lo particular se eleva a lo universal. Hay un movimiento de ida y vuelta entre ambos términos, un proceso de simbiosis, fuera del cual los términos considerados en forma aislada, resultan abstractos y vacíos de contenido. Alberini lo dice así: "Toda nacionalidad es una nueva manera social de vivir la vida humana. El espíritu nacional es el particular axiológico que en determinado tiempo y lugar aparece en la vida múltiple de la humanidad. Ahora bien, si la vida humana no existe sino en sus *modos*, y la humanidad, por tanto, sólo vive en sus formas nacionales, no es menos cierto que la vida tiende perennemente a trascender sus concretas encarnaciones particulares. Este concepto permite evitar que se sacrifique lo universal, a lo particular o viceversa. Si exaltamos exclusivamente lo universal, cae-

mos en la vacuidad de una abstracción, pues olvidaríamos el carácter efectivo de las creaciones axiológicas espontáneas de la evolución nacional; en cambio, si exageramos hasta el exclusivismo la importancia de la particularidad nacional, la filosofía de los valores humanos se vuelve ininteligible, pues nos hallaríamos con un nominalismo que por ser absoluto resultaría amoral"¹⁷. En otro lugar insiste en estas ideas: "El espíritu humano sólo existe en forma de humanidad concreta. No hay espíritu fuera de la historia. La humanidad, cosa universal, sólo existe en forma de nacionalidades, cosa particular, pero si aquella vive en sus formas concretas llamadas naciones, no es menos cierto que éstas sólo logran fecundar su índole merced a la conciencia del espíritu de universalidad que en ellas alienta. Se diría que el espíritu humano toma forma de nacionalidad para mejor cumplir su esencia universal, y la experiencia histórica prueba que no podría cumplirla de otro modo. Poco importa que tal o cual proceso se realice sin que los pueblos tengan a veces, clara conciencia de ello. Revelar el hecho y darle forma consciente y doctrinaria en nombre de una filosofía de los valores humanos, he ahí el papel de los filósofos cuando se dedican a elaborar los conceptos fundamentales del derecho internacional, que no es derecho sino en la medida de su aporte a la unidad ética de la humanidad". Alberini ha dedicado mucha atención a los conceptos de nación y de humanidad, y ha resuelto el problema de su aparente antinomia en la misma forma que Alberdi, para quien existía una forma argentina del progreso universal. Ha buscado también entroncar sus propias ideas con la mejor tradición que tiene el país en tal sentido. Para ello recomienda, y él mismo lo ha hecho en varios trabajos, el cultivo de una fuerte e inteligente conciencia histórica, uno de cuyos principios básicos expresa que no se puede hacer historia fuera de la historia. Y todo argentino culto debe aceptar esa verdad.

¹⁷ CORIOLANO ALBERINI: "La filosofía y las relaciones internacionales". Ya citada.

Un Texto Inédito de Francisco Romero:

LA DECADENCIA DEL ESPIRITU TEORICO EN LA FILOSOFIA

POR *Juan Carlos Torchia Estrada*

PRESENTACIÓN ¹

EN 1955, a poco de reabrirse el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, don Francisco Romero dictó en él una conferencia sobre "La decadencia del espíritu teórico en la filosofía". Las notas en que basó su exposición, con las cuales pensaba redactar un artículo que no llegó a materializarse, constituyen el texto inédito que ahora presentamos ². Dichas notas, sin embargo, son suficientemente extensas y ordenadas como para suplir hasta un punto razonable la carencia del artículo definitivo. Y si bien es de lamentar que por su carácter esquemático no tengan en todos sus pasajes esa calidad de prosa que hizo de Romero un escritor, además de un filósofo y un difusor de la filosofía, lo esencial, es decir, las principales tesis, están expuestas con toda claridad —por no decir rotundidad—. Pequeños agregados que, como el lector podrá comprobar, no implican mayor interpretación, han sido colocados entre corchetes por el autor de estas líneas para completar algunos pasajes, cuando ha sido necesario.

El texto que reproducimos tiene, a nuestro juicio, un doble interés. En primer lugar, es una tesis sobre el desarrollo de la filosofía en la primera mitad del siglo, y esto a su vez tiene dos facetas: como juicio en sí sobre el período mencionado, pasible de cotejarse con otros

¹ A este asunto dedicamos una ponencia al II Congreso Nacional de Filosofía, con el título: "La última visión de la filosofía contemporánea en Francisco Romero", cuyos materiales aprovechamos para esta breve Presentación. Expresamos aquí nuestro agradecimiento a la Sra. Anneliese F. de Romero por su consentimiento para que se publique el presente texto inédito, así como por su constante generosidad.

² Se refirió a esta conferencia en su artículo "Un caballero británico" (sobre R. G. Collingwood), publicado en *El Nacional* de Caracas en 1956 y recogido en *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*. Edición y Estudio Preliminar de Juan Carlos Torchia Estrada (Buenos Aires, Losada, 1967).

juicios sobre el mismo asunto, y como momento de la apreciación del propio Romero sobre el tema, pues hasta entonces, cuando había expresado su interpretación de la filosofía contemporánea, de hecho siempre se había referido a lo que en esta conferencia denomina la filosofía del primer tercio del siglo, estableciendo aquí por primera vez la diferencia con etapas posteriores, ahora visibles desde una perspectiva temporal más tardía y caracterizadas, a su juicio, por una "decadencia del espíritu teórico". Hay en el escrito, pues, material tanto para el interesado por la interpretación de la filosofía contemporánea como para el que lo está en esa interpretación en tanto tema dentro de la obra de Romero.

En segundo término, el trabajo es altamente expresivo de la posición y la actitud filosóficas de Romero y sería difícil omitirlo al hacer el examen de su personalidad como filósofo. Ante todo, se evidencia su concepto de lo que es o debe ser el trabajo filosófico, asunto bien central para situar a cualquier pensador. Se muestran asimismo sus simpatías por ciertas corrientes, temas y métodos, y su posición queda también determinada por contraste, al llevar a cabo ciertas críticas. (El caso del existencialismo es paradigmático, pero no único). Ni siquiera falta la alusión a un tema capital dentro de su pensamiento: la relación entre concepción del mundo y filosofía.

La confluencia de los dos elementos mencionados —juicio sobre la filosofía contemporánea y expresión de la modalidad personal de Romero— resulta de que nuestro filósofo examina el proceso del medio siglo desde su propia perspectiva filosófica, la que le sirve a la vez de lente y de cedazo, influyendo tanto en su óptica como en su crítica.

En lo que respecta a la biografía intelectual de Romero, por la importancia del tema, por estar enjuiciando sus propias circunstancias, inclusive por la vehemencia de su posición, el trabajo no deja de tener algo de "testamento filosófico", si se considera, además, que fue escrito tres años después de publicado *Teoría del hombre* —punto culminante de su trayectoria filosófica— y siete antes de su fallecimiento.

Otro elemento que hace de interés el texto es la importancia —filosófica y personal— que la filosofía contemporánea tuvo para Romero. En tanto tema historiográfico se ocupó frecuentemente de ella, como parte de su interpretación del proceso que se inicia en el Renacimiento (es conocida su tesis sobre la filosofía contemporánea como una reelaboración crítica e independiente de temas románticos) y, de manera más general todavía, dentro del esquema que trazó para comprender la

“estructura de la historia de la filosofía” (la filosofía contemporánea sería el comienzo de una etapa de normalización o de instauración de un nuevo método, después del período “auroral” que representa el romanticismo)³. La importancia que podríamos llamar personal no es menor. Junto con la filosofía moderna, la contemporánea fue la fuente de su pensamiento; pero a la filosofía que aproximadamente nace con el siglo la vivió como emoción personal: la vio como un vasto horizonte, como un gran comienzo, como el nacimiento de una etapa rica, llena de sugerencias, preñada de frutos inminentes. Por un momento se sintió entusiasmado, como quien no sabe a qué aspecto de tanta riqueza atender primero. En el texto que presentamos, al referirse a la filosofía en el primer tercio del siglo, hay una confesión personal definitiva en ese sentido, que no hace sino reafirmarnos en la impresión que nos produce su propia obra:

“*Mi impresión personal de ese período: Impresión de que se abría ante mí un vasto y luminoso panorama, con enormes perspectivas de novedades y de trabajos posibles [y] una renovación total de lo filosófico*”.

Esto mismo acentúa el contraste con las conclusiones de la conferencia cuyas notas reproducimos.

En cuanto a su contenido, la claridad del texto nos dispensa de mayores explicaciones. Romero traza en breves líneas la trayectoria de la filosofía europea de nuestro siglo, menciona sus principales temas y métodos y señala las actitudes filosóficas que están en la base de éstos, distinguiendo marcadamente entre el primer tercio del siglo y lo que vino después.

El primer tercio del siglo es examinado en sus notas distintivas (“rigurosidad metódica”, “objetivismo” y “problematismo”) y en sus principales problemas y temas (teoría del conocimiento, teoría de los valores, historia y cultura, metafísica, ontología, examen de las ca-

³ Cf. “Sobre la filosofía contemporánea”, en *Papeles para una filosofía* (Buenos Aires, Losada, 1945) y *La estructura de la historia de la filosofía, ya citada*, pp. 157-158.

En una nota en preparación, “La estructura de la historia de la filosofía en Brentano y Romero”, expondremos brevemente la posición de ambos ante la dinámica de los grandes períodos de la historia de la filosofía, complementando así nuestro trabajo anterior “El concepto de la historia de la filosofía en Francisco Romero”, que es el estudio preliminar antes citado. Vale la pena señalar aquí que para Brentano las fases de decadencia en la historia de la filosofía van siempre ligadas a un decaimiento del interés científico y teórico. (Cf. la conferencia “Las cuatro fases de la filosofía y su estado actual”, en *El porvenir de la filosofía* (Madrid, Revista de Occidente, 1936), pp. 4-5, 11 y 17).

tegorías, etc.). Una nota es común a estos temas y problemas y a su tratamiento: la riqueza que contienen, las novedades que comportan, la continuidad de investigación que exigen y, paradójicamente, el hecho de que, poco menos que súbitamente, sean abandonados. (No se trata de que aquí o allá no continúen siendo tratados, sino que, para Romero, dejan de ser dominantes y en el escenario del pensamiento filosófico contemporáneo son reemplazados por modalidades diferentes).

Después de esta etapa se inicia lo que Romero denomina "la decadencia del espíritu teórico", apuntando a algunas de sus causas. Este hecho produce lo que nuestro filósofo llama "filosofías para vivir", contraponiendo éstas al pensamiento crítico, de rigor metódico, de esfuerzo continuado y sin soluciones apresuradas. Tres tendencias le parecen a Romero representar esta decadencia del espíritu teórico: el existencialismo, el marxismo y el tomismo. El hombre en crisis de la época se expresa a través del primero, con su apelación a la emotividad⁴, o encuentra en alguno de los dos últimos la seguridad que busca, manifestada en fórmulas hechas y definitivas, y por lo mismo no sujetas a un proceso abierto de libre indagación. Ninguno de los tres movimientos responde, por lo tanto, al teoreticismo propio del primer tercio del siglo. Por último, Romero se lamenta de que sólo esas tres corrientes hayan generado concepciones del mundo ampliamente extendidas, cuando filosofías como las de Bergson, Scheler, Whitehead y Alexander, por ejemplo, contienen elementos para constituir otras, de carácter positivo.

Hasta aquí la explicación del origen del texto, las razones por las cuales ofrece interés y un mínimo resumen de su contenido. Lo pertinente sería ahora proceder a la evaluación detallada del mismo, pero ello demandaría la extensión de un estudio, en tanto estas breves líneas no tienen otra pretensión que la de presentar el texto.

De todas maneras, digamos que, a nuestro juicio, cualquier apreciación crítica debería distinguir en el trabajo dos principales aspectos: la caracterización del primer tercio del siglo, por un lado, y la interpretación —y enjuiciamiento— de los años siguientes, por otro. En cuanto al primer asunto, la caracterización propuesta por Romero se acerca mucho a la modalidad filosófica de Nicolai Hartmann y a la forma en que éste asimila y utiliza la fenomenología. Ello no es de ex-

⁴ Como se verá en el texto, Romero se refiere al existencialismo como "clima", "al existencialismo difundido y aceptado por muchos, a lo que se buscaba y se creía ver en el existencialismo".

trañar, por otra parte, por cuanto en otro lugar del escrito lo considera uno de los representantes más típicos del período; pero, naturalmente, las similitudes que pueda descubrir cualquier crítico no excluyen que la intención de Romero fue la de encontrar un grupo de características generales, abarcadoras y representativas y como tal debe ser juzgado el intento, bien difícil si se piensa en la riqueza filosófica de la etapa. Con todo, el análisis del primer aspecto sería menos complejo que el del segundo, es decir, el período caracterizado por la "decadencia del espíritu teórico", pues en este caso se unen a los problemas de crítica estrictamente filosófica (juicio sobre el existencialismo, el marxismo, el tomismo, etc.) otros, realmente álgidos, que incluyen cuestiones extrafilosóficas, como por ejemplo: cuál fue la naturaleza del cambio observado por Romero; si se explica exhaustivamente por una "decadencia del espíritu teórico"; si se trata de un cambio de época, en el sentido de profunda transformación de la historia cultural; si así fuera, cuáles elementos de la vida contemporánea, en los cuales la filosofía pudo estar inmersa, estuvieron presentes y cómo cambiaron (lo cual remite a la relación entre filosofía e historia, filosofía y cambio social, etc.); si la desestima del pensamiento riguroso lo fue de la filosofía en general; si las filosofías que Romero identifica como creadoras o instigadoras de concepciones del mundo así lo fueron, o por el contrario fueron parte de una concepción del mundo que las sobrepasaba, etc. Aun sin pretender exhaustividad, los requisitos señalados para una valoración del trabajo de Romero —siempre teniendo en cuenta su carácter esquemático— son de por sí una indicación de que nuestro filósofo tocó realmente un tema fundamental.

La cautela crítica no nos impide, sin embargo, afirmar a título personal que el esquema de Romero para el primer tercio del siglo nos parece original y fecundo, que su "inventario" de temas "interrumpidos" no sabemos que haya sido señalado por otro autor y que la división del área filosófica europea a mediados del siglo en tres corrientes (existencialismo, marxismo y tomismo —más bien, personalismo cristiano—) era aceptada entonces con cierta generalidad. Todo ello para referirnos únicamente a los aspectos más visibles.

Con independencia de los juicios sobre la filosofía de la época, sus etapas y características, resulta del escrito de Romero un llamado a la estrictez de la teoría que no puede dejar de destacarse. Su defensa del espíritu "científico" en filosofía no depende de una limitación del campo temático o del uso exclusivo de un cierto método. Se

trata más bien de una actitud, coherente con el ideal filosófico occidental desde que el pensamiento se independizó del mito y de las connotaciones religiosas en el primer filosofar griego. Puede ser un problema conciliar este pensamiento libre y puro, sin ataduras, preconcep- tos ni limitaciones —y por lo tanto sin urgencias, extendido a lo largo del tiempo tanto como sea necesario— con las exigencias de encontrarle sentido a una existencia humana de días contados (algo de eso se deja entrever cuando Romero habla en este escrito de la relación entre filosofía y concepción del mundo); pero ello no impide reconocer que cada vez que tengamos que defender al pensamiento filosófico de cualquier forma de desnaturalización, interna o impuesta desde fuera, la voz del filósofo argentino nos acompañará como uno más entre los antecedentes ilustres⁵.

Para concluir, diremos que Romero reaccionó con toda su personalidad filosófica, hacia el final de su vida, ante una situación que juzgaba infecunda; pero a la vez cumplió con su deber de filósofo, tratando de hacer claridad en el asunto. Lo hizo sin eufemismos, hasta con cierta abrupta franqueza, la misma que caracterizó su obrar siempre que llegaba, en lo intelectual o en lo moral, un momento decisivo, un punto en el cual —valga el riesgo de decirlo— la mesura y la contención pudieran llegar a confundirse con la deserción o la complicidad. Su esfuerzo de interpretación debe apreciarse con el único método con que puede apreciarse cualquier esfuerzo: el histórico, el que sitúa el intento en su momento y su contexto —incluido lo biográfico—. Sin perjuicio de otros métodos que puedan servir para otros fines, el propuesto es el único válido para *comprender*. Comprender es una operación intelectual de madurez, que se opone a la precipitación por afirmar o negar, por decir sí o no, por adherir o rechazar. Comprender permite apreciar, y apreciar es cumplir con una obligación ética. Estas consideraciones no se verán como ociosas sutilezas teóricas si se repara en que el gran maestro autor de las páginas que siguen no es hoy en su país —no obstante su grande y estable prestigio en el extranjero— tan comprendido

⁵ Romero no tomó en cuenta en este trabajo los movimientos filosóficos de habla inglesa como el empirismo lógico y su prolongación analítica, a los cuales, a pesar de sus limitaciones temáticas, no se les podría negar "espíritu teórico". Pero que estaban en otro mundo respecto del orbe filosófico en que se movía Romero lo comprueba esta afirmación, contemporánea de la conferencia del maestro argentino: "The story of twentieth-century philosophy is very largely the story of this notion of sense or meaning" (Gilbert Byle, *The Revolution in Philosophy*, 1956, p. 8). No podría darse mayor distancia entre ambas apreciaciones de la filosofía de nuestro siglo.

y apreciado como merece. No se si en la medida en que Romero, hombre y obra, está menos presente en la Argentina de hoy, recae sobre él una cierta forma de la decadencia del espíritu teórico, que tanto le preocupa. Al menos me parece seguro que su caso (que no es único) ilustra sobre una falta de espíritu de comprensión, es decir, de serena apreciación de valores, de rescate de aquello que es valioso en nuestra historia, ideologías y preferencias aparte. Peor para nosotros, porque aunque nos lo haga ver de otra manera la provinciana perspectiva con que estamos situados en el mundo, no nos sobra nada como para darnos el lujo de automutilarnos.

Potomac, Maryland, USA
Junio de 1971

LA DECADENCIA DEL ESPIRITU TEORICO EN LA FILOSOFIA

Por *Francisco Romero*

HACIA el año 1925 la situación filosófica europea era excelente. El proceso que condujo a esa situación puede describirse de la siguiente manera. El positivismo se había agotado en los finales del siglo anterior; dejaba tras sí dos anhelos: en primer término se aspiraba a restaurar la filosofía librándola de la subordinación a las ciencias practicada en la etapa positivista, reconociéndole sus derechos a formularse su propio estatuto, la licitud de afrontar aquellos problemas últimos que el positivismo excluía y, en pocas palabras, su autonomía y libertad de movimientos; por otro lado, se mantenía aquella exigencia de rigor y de manejo concreto de los problemas que había sido una de las justificaciones del positivismo frente al desborde especulativo y la arbitraria vaguedad de ciertas expresiones del idealismo precedente. La renovación filosófica se entendió en los primeros momentos como verdadera "restauración", como la vuelta, con las naturales alteraciones, a una situación anterior. En Alemania y en otras partes, se procuró reanudar el tipo de pensamiento que parecía asegurar las deseadas condiciones de autonomía y solidez filosóficas, el de Kant, y la filosofía renovada se configuró como una serie de tentativas neokantianas; en Inglaterra, donde el positivismo había sido la continuación de un empirismo de larga data, también Kant influyó en la restauración, pero con la inmediata apelación a un idealismo diferente del Idealismo alemán de principios del siglo XIX, porque en él operaba algo o mucho del sentido concreto de la gente británica (Bradley, Bosanquet, etc.). En Francia, lo principal fue el bergsonismo, pero a su lado hubo otras manifestaciones importantes, entre las cuales conviene destacar la obra de Hamelin, *Los elementos principales de la representación*, mientras que en Italia ocupaban el centro de la escena dos grandes filósofos, Croce y Gentile, con los grupos inspirados por ellos. En España, la aparición triunfal de Ortega prometía una intensificación de la actividad filosófica como nunca se había conocido antes.

Hacia principios del siglo, la situación filosófica se caracterizó por tres notas que permitían un gran desarrollo al pensamiento:

a) La supresión o superación del positivismo: indudablemente el positivismo significó un desmedro para el pensamiento filosófico y un estrechamiento del campo de la filosofía.

b) La superación del clima inmediatamente posterior al positivismo, que si bien exigía una renovación filosófica, reducía el repertorio de los problemas por desconfianza hacia los excesos especulativos que habían contribuido a que sobreviniera el positivismo.

c) Una exigencia de rigor o cientificidad, que era una especie de residuo de las notas anteriores, pero residuo válido y positivo. El refuerzo del sentido teórico era evidente.

Los caracteres más destacados en este momento acaso sean estos tres: rigurosidad metódica, objetividad, problematicidad. [Estos tres rasgos pueden considerarse como] tres modos de teoreticidad. [Veamos en qué consistían:]

1. *Rigurosidad metódica.* Se encaraban los problemas en sentido estricto, buscando la precisión terminológica, la expresión adecuada, distinguiendo matices, huyendo de lo vago e impreciso. La fenomenología quería ser ante todo un método. [Recuérdense] las etapas del método según N. Hartmann: fenomenológica, aporética, metafísica.

2. *Objetivismo.* Se recomendaba una "vuelta al objeto", un examen nuevo de las cuestiones desde abajo, con el examen de los datos de cada cuestión, y la desconfianza hacia mucho de lo teorizado hasta entonces sobre ellas. [Se buscaba] poner en el comienzo una fenomenología sin teoría, precisamente para poder después [crear] una teoría consistente.

3. *Problematismo.* [Se trataba de] no avanzar soluciones [ni] teorías sino cuando los problemas hubieran sido examinados desde todos los puntos de vista; [de] insistir en el valor filosófico del problema en sí, en que la sucesiva perfección de los planteos problemáticos es ya un progreso. Nótese que esta postergación de las teorías no va contra la teoricidad, sino al contrario. Lo teórico se contrapone a lo práctico; teorizar fuera de tiempo es tender a la necesidad práctica de disponer de soluciones.

En este ambiente se comenzó a producir un enfoque de las cuestiones filosóficas que significa, en mi opinión, *la maduración del espíritu contemporáneo*, la integración propia de nuestra época, y a la que me

he referido más de una vez. Trataré de mostrar brevemente en qué consiste.

La gran línea del pensamiento moderno, desde Descartes hasta Kant, era intelectualista; unas veces racionalista y otras empirista, pero siempre intelectualista. Este intelectualismo se reforzaba por el prestigio de las grandes ciencias que se constituyen en la Edad Moderna, las ciencias matemáticas y físicas, que ejercen un gran influjo sobre la filosofía. Es conocida la predilección moderna de la filosofía (Descartes, Spinoza, Leibniz) por los métodos matemáticos. La filosofía moderna es ante todo teoría del conocimiento —del naturalístico particularmente— y metafísica. Las especulaciones sobre ética y estética son mucho menores; la cuestión de la historia y la sociedad están excluidas, salvo los lineamientos abstractos, intelectualísticos, del derecho natural.

Este intelectualismo moderno es uno de los motivos de la sublevación romántica, [que es] antiintelectualista. Desde el punto de vista filosófico, lo romántico tiene dos caras: hay un romanticismo más o menos puro, y una introducción de elementos románticos en filosofías como la de Hegel y otros, provenientes y continuadores a su modo de Kant. Pero lo romántico sigue siendo impulso o aportación caótica. Esta etapa idealista y romántica, vaga y tumultuosa, suscita el positivismo como reacción y correctivo.

La etapa que abarca el primer tercio del siglo puede, en mi opinión, caracterizarse así: [es] la absorción, valoración y conformación teórica de las aportaciones románticas. Ni su proclamación e imperio tumultuoso, como en el romanticismo, ni su exclusión como en el positivismo, ni un término medio entre ambas posturas. Aquellos contenidos son teorizados y proporcionan una sustancia nueva a la filosofía.

Lo irracional no se descarta ni se admite sin más: pasa a ser un problema. Se lo examina en teoría del conocimiento, en metafísica, en filosofía de la religión (Otto); se lo indaga y jerarquiza en axiología. [En cuanto a] la gran cuestión de la historia y de la cultura, ambas en un cierto modo son descubiertas por el romanticismo, porque antes no las dejaba aflorar el intelectualismo seducido por la matemática y la física.

En suma: muchos aspectos de la realidad, ocultos para la mirada intelectualista de los siglos modernos, habían surgido con el romanticismo, pero sólo en el primer tercio de nuestro siglo se planteaban en términos estrictamente teóricos, metódicos, objetivos, problemáticos.

Temática y problemática del primer tercio del siglo.

Esta situación general ya ha sido definida en su espíritu. Veamos ahora rápidamente el repertorio de problemas a que dio lugar.

1. *Teoría del conocimiento.* La solución racionalista era optimista. [Venía a decir:] todo es racional, el mundo es conforme a la mente, coinciden razón y realidad. Las soluciones empirista y kantiana eran más bien pesimistas: nuestro conocimiento es subjetivo y reactivo, no aprehende el verdadero modo de ser de la realidad porque es resultado de nuestra estructura cognoscitiva. No hay coincidencia entre razón y realidad.

El primer tercio del siglo, tras comprobar las respectivas fallas de una y otra postura, inició una actitud nueva: hay coincidencia entre razón y realidad, pero parcial. De aquí una tarea singularmente nueva y atrayente: discriminar los ajustes y desajustes entre razón y realidad, entre sujeto y mundo, entre el conocimiento y las cosas. Esta línea prometía lo mejor que se puede prometer al hombre: largo trabajo con esperanzas de ciertos éxitos. Fue interrumpida.

2. *Valores.* Otra introducción del irracional. [Es importante, en lo que a este asunto respecta,] notar que no se trata de irracionalismo sino de todo lo contrario, [es decir,] de racionalizar en lo posible lo irracional. La introducción del irracional por este lado se funda en dos cosas: a) hay instancias irracionales valiosas (los valores). b) Los valores se captan por una especial intuición no racional, pero tampoco arbitraria y subjetiva, sino objetiva, universalista, válida para todos.

Poderosos sistemas fueron así erigidos. Los más importantes fueron el de Max Scheler (*El formalismo en la ética y la ética material de los valores*) y el de Nicolai Hartmann (*Ética*). Pero de ninguna manera fueron los únicos. Muchas otras sistematizaciones e investigaciones se hicieron sobre el asunto, y la bibliografía alcanzó a muchos cientos de títulos. Como en los demás casos, y con particular evidencia, se mostró que este material en sí no-racional se dejaba racionalizar en el sentido de que se lo encuadraba en rigurosos cuadros jerárquicos, sistemáticos. Apareció en seguida la vastedad de estos problemas, la necesidad de largas indagaciones sucesivas. Como los demás, se detuvo el trabajo de investigación a fines del primer tercio del siglo.

3. *Historia y cultura.* Los problemas de la filosofía de la historia son de clara raigambre romántica. Frente a la exclusiva preocupación del intelectualismo moderno por la ciencia natural matematizada, el

romanticismo hizo sitio a los problemas del hombre concreto en su diversificación cultural y su marcha histórica.

A fines del siglo pasado, Dilthey realizó investigaciones de una extraordinaria amplitud y profundidad, que ponían estos problemas sobre bases nuevas. El punto de vista más general era que el problema del conocimiento se había planteado hasta entonces unilateralmente, por afiliación al conocimiento de las ciencias naturales: era una teoría del conocimiento naturalística que había culminado con la *Crítica de la razón pura* de Kant. Era necesario hacer ahora la otra mitad, inexistente, de la teoría del conocimiento, la "Crítica de la razón histórica". Así se sentaban las bases últimas tanto para la filosofía de la historia como para la de la cultura. Muchas investigaciones parciales eran necesarias, muchas de ellas previas al planteo central. Dilthey las entendió, y por esta necesidad de atender a muchos problemas, su obra apareció dispersa y difusa. Pero el plan quedaba claro: una crítica de la razón histórico-cultural. Como para lo demás, esta línea de investigaciones se prolongó durante el primer tercio del siglo pero quedó trunca al cerrarse este período.

Pero la cuestión suscitada no se limitaba a fundar una nueva sección de la teoría del conocimiento. Toda la teoría de la ciencia era renovada. Antes se tenía por ciencias en sentido estricto a las matemáticas y las de la naturaleza; ahora se ampliaba la noción de ciencia, razonadamente y en vista de la nueva situación, porque si las matemáticas y las naturales presentaban ciertos derechos, las llamadas ahora de la cultura o del espíritu presentaban también los suyos (Windelband, Rickert, Becher, etc.).

4. *Metafísica*. Una promisoría confluencia tuvo lugar entre el espíritu científico y aun el aprovechamiento de muchos resultados de la ciencia, y las amplias vistas que aprovechaban también, como en los otros casos, importantes adquisiciones románticas. La obra eminente de Bergson es modelo de esta nueva metafísica. A su lado figuran otros metafísicos famosos como Whitehead y Alexander. Sus fórmulas son distintas, pero preponderan en ellos y en otros ciertos temas fundamentales: el estructuralismo, el procesualismo, la afirmación o el descubrimiento de cierta marcha progresiva o escalonada en la realidad que culmina con el espíritu, y una visible conexión con las tendencias de la teoría del conocimiento señaladas antes, esto es, la preocupación de descubrir las relaciones entre razón y realidad, dando por supuesto que ni hay entre ambas acuerdo perfecto ni divorcio absoluto.

5. *Ontología*. Pero al lado de la metafísica, mezclada muchas veces con ella, surgía renovado el problema ontológico, concebido en toda su amplitud: como la tentativa de reconocer y caracterizar exhaustivamente todas las manifestaciones de la realidad, fuera el que fuese el plano en que aparecieran. La realidad empírica o fenoménica, las idealidades (matemática, relaciones), lo físico y lo psíquico, lo social, lo histórico, lo cultural en todos sus aspectos, eran temas examinados con el detalle y el rigor máximos. En este plano uno de los aportes más considerables por la extensión y la minuciosidad ha sido el de Hartmann. Tengo su obra por una de las expresiones más fieles y completas del espíritu y tendencias de esta etapa, que he definido por el predominio del espíritu teórico —del espíritu de saber y de verdad—, cuyas formas o caras son el método riguroso, el objetivismo y el problematizismo.

6. *Categorías*. Las categorías son los grandes marcos en que se nos manifiesta la realidad. Estas categorías pueden ser entendidas como cognoscitivas o reales, según se adopte una postura u otra. El sistema de Kant se deja reducir a un gran sistema de categorías ancladas en el sujeto; para otros las categorías son a medias cognoscitivas y reales, o preponderantemente reales.

Desde Kant se intensifica el interés por las categorías. Uno de los mayores sistemas puede desentrañarse en Hegel, y otro de notable volumen fue realizado por Eduardo von Hartmann a fines del siglo pasado. [Otras] grandes realizaciones posteriores [son las de] Husserl, Hartmann, Windelband, Alexander, Whitehead, Royce, Renouvier, Hamelin (*Elementos principales de la representación*).

7. *La fenomenología*. La rigurosidad y el objetivismo tuvieron una de sus más notables expresiones en la fenomenología, la dirección iniciada por Husserl a principios de nuestro siglo. Quería ser ante todo un método, una especie de nuevo empirismo o nuevo positivismo, atenido rigurosamente a los datos, pero ampliados éstos a todo lo efectivamente dado, y no, como en el positivismo, únicamente a cierto campo de la experiencia. Para Husserl el dominio a explorar era el de la conciencia, pero en muchos de sus discípulos se extendió al examen de muchos temas especiales.

Esto es sólo una rápida revista de la temática y la problemática de esa etapa. Parecía que la filosofía, renovada y ampliada, adquiría rigor y cientificidad, y afrontaba una serie de cuestiones cuyo estudio debería ser continuado, porque la impresión era que se emprendía una

exploración de la realidad con un nuevo sentido, con la perspectiva de un trabajo plural y continuado.

Mi impresión personal de ese período: Impresión de que se abría ante mí un vasto y luminoso panorama, con enormes perspectivas de novedades y de trabajos posibles [y] una renovación total de lo filosófico.

Empieza la decadencia

El panorama empieza a ensombrecerse desde antes de 1930. Las nubes se amontonan sobre Europa, con el auge de los gobiernos totalitarios primero, y en seguida con la amenaza de una nueva guerra.

La decadencia no alcanza sólo a los países afectados de totalitarismo. En éstos desaparece la libertad, indispensable para la filosofía. Profesores eminentes son despojados de las cátedras, algunos perseguidos. Una de las escuelas más nuevas (la de la *Gestalt*) se había ya desarticulado en Alemania; Köhler, Kofka, Wertheimer, se habían trasladado tempranamente a Estados Unidos. Otra, la fenomenológica, se trasladó después. Pensadores como Cassirer debieron huir. Los que quedaron no podían mantener una disposición de espíritu adecuada para un trabajo firme.

Pero la opresión no fue todo. Vino un gran desánimo, una falta general de la situación anímica necesaria para el trabajo. Y esto fue acaso más grave que la opresión, porque dominó en un área mucho más extensa, en casi toda la Europa pensante. Y vino en seguida una disminución de aquellas tres notas del teoreticismo (metodicismo, objetivismo, problematismo), y un crecimiento morbo del subjetivismo, motivado por las incertidumbres del porvenir y la exacerbación del problema personal. En el mundo desquiciado de los preámbulos de la guerra, de la guerra misma y de la confusa posguerra, el pensamiento se aplicaba a los problemas de la vida de cada uno, del destino colectivo, del hombre, pero de ese hombre en crisis, que buscaba no un saber, sino una salida del torbellino. Aquel examen frío, científico, objetivo de la realidad fue dejado de lado. Los problemas iniciados se abandonaron. Los grandes talleres quedaron desiertos. Ahora todos se preguntaban: qué soy, a dónde voy. La filosofía se convirtió en un análisis del problema personal, pero no como problema científico, sino como cuestión práctica. se produjo así un auge de las posiciones que respondían o que se creía que respondían a estas interrogaciones.

El campo de la filosofía se convirtió en la arena donde combatían,

en una polémica sin posibilidades de entendimiento ni de convivencia, tres posturas, las tres enemigas de aquel teoreticismo que había empezado a configurar la filosofía como un gran examen de la realidad: el existencialismo, el marxismo y la filosofía de tipo confesional, en la dirección agustiniana pero con mayor energía en la tomista. Menor importancia pero significado idéntico tiene la repercusión de Spengler y de Freud.

1. *El existencialismo.* El existencialismo, fundado por Heidegger a la sombra de la fenomenología, revestía sin duda en él cierto carácter teórico. Pero en su difusión casi lo perdió. Quienes se sentían atraídos a esta filosofía no se preocupaban mucho de discutir con seriedad el problema central e inicial que proponía, el de la relación entre la esencia y la existencia. En cambio, estos adherentes adoptaron la posición de afirmadores de la existencia, y saltando por encima de Heidegger y de sus difíciles planteos, buscaron el patrocinio de Kierkegaard. En éste la filosofía fue un problema personal y no un esfuerzo de conocimiento. En el existencialismo así entendido se parte, en mi opinión, de un grave error. Se quiere defender la individualidad humana insistiendo en esa individualidad; pero la afirmación de esa individualidad fracasa si se atiene a ella misma. El hombre, sobre todo como ser espiritual, pero también en sus dimensiones psíquicas no espirituales, es un ser expansivo, trascendente, un ser que hace su empresa del todo, que vive en función de totalidad y de universalidad. El ser del hombre es el ser en el mundo, como anotaba certeramente Heidegger. Pero el dualismo heideggeriano entre la existencia vulgar o impropia —perdida en el mundo— y la existencia propia y auténtica, en que el hombre se sume en la angustia y acepta su muerte como su esencial destino, es falsa. Hay una tercera posición, la de realizarse en el mundo, sin olvidarse de que uno debe morir algún día, pero sin apuntar cada día a ese final. Al realizarse en el mundo, el hombre no cumple una función especial, sino la función general e ineludible que le es propia, la que le es consustancial y constitutiva. El hombre es una conciencia, un sujeto; lo propio de una conciencia es ser conciencia de algo, lo propio de un sujeto es proyectarse hacia un objeto. Una conciencia cerrada en sí no es una conciencia; un sujeto sin objeto correlativo no es un sujeto. Pero ha de agregarse que el hombre, como ser espiritual, no es meramente una conciencia ni un sujeto, sino la conciencia y el sujeto con vocación de universalidad. Está en la esencia del hombre querer saberlo todo y cumplir una acción creadora y modificadora sin límites;

esto es, volcarse hacia afuera en los términos del conocimiento y de la acción. Esto no es "perdersé en el mundo", si se realiza según los módulos del espíritu, sino actuar como hombres. Y estas actividades no se acompañan de la angustia, sino de un goce, del goce propio de toda función normalmente cumplida.

El pesimismo de la época halló en el existencialismo una aparente justificación; después fue el desconcierto y el desequilibrio los que entraron en él, en el primado de la existencia, en la negación de cualquier valor o norma extraexistencial, la justificación de toda indisciplina y de todo exceso. Se dirá que mucho de lo dicho no se aplica al existencialismo en sus representaciones más responsables. Pero sí se aplica al existencialismo difundido y aceptado por muchos, a lo que se buscaba y se creía ver en el existencialismo. Esto es, al existencialismo triunfante.

2. *Marxismo y filosofía religiosa.* De las otras filosofías en boga, la dirección teológica de inspiración agustiniana es la más autónoma, la que menores dificultades ha encontrado para conciliar lo antiguo con lo nuevo y aun con lo novísimo. No es raro encontrarla en los países protestantes.

El marxismo y el neotomismo poseen filosóficamente limitaciones semejantes. Tienen un punto de partida inatacable para sus adeptos, una dogmática y aun autoridades visibles, Marx y Santo Tomás, que definen la ortodoxia y condenan inapelablemente la heterodoxia. Además, son la propiedad de ciertos grupos o sectores cuya organización responde a ciertos intereses ideales o materiales que no son en primer lugar filosóficos: intereses de índole económica y social en el sector que profesa el marxismo, y de creencia o de fe en el que profesa el neotomismo. La filosofía va a la zaga de esos intereses y no puede constituirse con la independencia de una filosofía que busque la verdad sin compromisos. Son ideologías que se creen en posesión de la verdad absoluta, y que, cuando los sectores que las profesan obtienen el poder, quieren imponerse tiránicamente, sin permitir otro tipo de pensamiento. Es lo que ocurre en Rusia para el marxismo y en España para el tomismo. Es escasa la fecundidad de ambas, por su carácter cerrado y dogmático.

Existencialismo, marxismo y neotomismo han cubierto en gran parte el horizonte filosófico durante los últimos veinte o treinta años. Han proporcionado concepciones del mundo satisfactorias para amplios contingentes humanos. El hombre necesita una concepción general de las cosas para vivir como hombre, y no es reprochable que la haya bus-

cado en estas posturas. Pero cabe preguntarse si es natural, si es legítimo que nuestra época haya acudido principal o casi exclusivamente a estas posturas de concepción del mundo.

En efecto, una concepción del mundo es en cada época una resultante de los puntos de vista especiales sobre la realidad. Es una especie de suma o depósito común de las ideas vigentes en el tiempo. Si tomamos el pulso a nuestra época hallaríamos que posee un repertorio de ideas que inspiran las más grandes filosofías de nuestro tiempo (Bergson, Scheler, Whitehead, Alexander) y que no han cuajado todavía en concepciones del mundo, aunque ofrecen todos los materiales y todos los requisitos necesarios.

Lo que pasa es que también en este punto de la elección de concepciones del mundo —de lo que podría llamarse “filosofías para vivir”— ha funcionado también la mengua del espíritu teórico. Se han elegido, o una filosofía que parecía autorizar el subjetivismo, el pesimismo y la arbitrariedad (el existencialismo), o filosofías dogmáticas cerradas, autoritarias, que proporcionaban esa seguridad que nace de la entrega a mandatos, a principios establecidos de una vez por todas e inapelables.

El balance de estas reflexiones es el siguiente:

1) La decadencia del espíritu teórico se manifestó como un abandono de las muchas faenas iniciadas y realizadas en parte en el primer tercio del siglo.

2) El puesto de la preocupación teórica lo ocupó el interés por tres tipos de filosofía cuyo significado de “concepción del mundo” o “filosofías para vivir” es superior a su significación teórica, a la condición de permitir un examen libre y sólo regido por la indagación abierta e independiente de la verdad, sin intereses subjetivos y sin ataduras dogmáticas.

3) Estas concepciones del mundo son como tales legítimas, en su plano, como bases generales para la vida y la acción; pero sorprende que al lado de ellas no haya prosperado otra concepción del mundo informada por los resultados del trabajo científico y filosófico de los últimos tiempos. (En un Bergson, por ejemplo, hay tantos elementos para una concepción del mundo como en el existencialismo, pero no alentaba el pesimismo, el subjetivismo, el discrecionalismo arbitrario, productos del desconcierto reinante, que parecía justificar el existencialismo).

Filosofía y concepción del mundo.

La concepción del mundo es indispensable. Es necesaria como visión general de las cosas y base para la implantación del hombre en el conjunto. Es un producto del pensamiento de cada época, del conjunto de sus vistas sobre la realidad, de sus tendencias y sus valoraciones. Es una cosa más vivida que sabida.

La suplantación de la filosofía, de toda la filosofía, por la concepción del mundo es indebida y nociva, y llega a matar a la filosofía pura.

Lo que llamamos la filosofía pura es el examen de todas las cuestiones, en cuanto afronta los aspectos vedados a las ciencias. La filosofía pura no es la ciencia pero participa de su espíritu: indagación según el exclusivo interés de la verdad. En esta pura filosofía las creencias, los anhelos, las esperanzas, los temores, todo aquello que no toca a la estricta persecución de la verdad, queda excluido. El sitio de todo eso está en otras dimensiones muy respetables de la vida espiritual, como la religión, las artes, las letras.

Se había planteado con rigor el trabajo de esa pura filosofía en el primer tercio de nuestro siglo. Decayó después. Hay signos de que el hombre vuelve a una situación más normal que la de estos últimos veinte o treinta años. Lo ocurrido en nuestro país es un ejemplo. Lo mismo ha sucedido o va sucediendo en otras partes, con el ocaso de los regímenes autoritarios, expresión político-social del desconcierto pasado. Examinó en un libro Guido de Ruggiero esta situación, en un libro al que significativamente puso este título: *El retorno a la razón*. La razón en filosofía se llama teoreticidad, y sus atributos son el método, el objetivismo y el problematismo, esto es, los instrumentos de la inteligibilidad, los senderos que conducen a la verdad.

Los últimos años han sido en todas partes de una infecundidad filosófica sorprendente; libros de literatura más o menos amena han pasado por obras de auténtica filosofía. Esperemos que ocurra de otro modo en adelante, y que prosiga la indagación serena y veraz de los infinitos problemas que la realidad propone.

FRANCISCO ROMERO EN LA CATEDRA UNIVERSITARIA *

Por *Eugenio Pucciarelli*

1. **L**a gravitación de un intelectual sobre su medio suele ser múltiple, a menudo sutil, siempre difícil de evaluar correctamente. Depende de la originalidad de su mensaje, de la carga emocional de sus ideas, de las virtudes literarias de su expresión, de la sensibilidad de su público y de los intereses de la época. No siempre tales factores concurren simultáneamente, sin contar con que a veces hay obstáculos que se oponen a la difusión de las ideas, y para que las semillas germinen se requieren varias generaciones. Cuando el intelectual es, además, docente universitario los canales por donde fluyen sus ideas se multiplican a través de los discípulos que logra formar, y esto puede asegurarles difusión y, acaso, mayor perduración. Pero nada preserva definitivamente del olvido, y puede suponerse que las ideas tienen una trayectoria definida al cabo de la cual ellas mismas parecen promover la aparición de otras destinadas a reemplazarlas.

De muchas maneras puede apreciarse la influencia de un intelectual sobre el medio en que actúa. A un filósofo se lo juzga por la originalidad de su aportación personal, las nuevas ideas o la renovación metodológica que incorpora a la investigación en marcha. Puede no captarse inmediatamente el sentido del mensaje, sobre todo cuando la novedad es radical. Las ideas demoran en ser comprendidas, en ser asimiladas, en ser incorporadas al acervo ideológico de una época. No es extraño que haya de transcurrir mucho tiempo para que las proyecciones de un pensamiento den los frutos que el autor esperaba de ellos.

A un profesor se lo juzga por la aptitud para despertar vocaciones o sostenerlas en medio de los desfallecimientos normales en países donde no abundan los estímulos para el trabajo intelectual desinteresado. Vista desde este ángulo, la figura de Francisco Romero se agranda por

* Palabras leídas el 23 de octubre de 1972 en el acto de homenaje organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, con ocasión de cumplirse el décimo aniversario de la desaparición de Francisco Romero.

el hecho de que disponía en grado sumo de la capacidad para incitar a los jóvenes para iniciarse y perseverar en el campo de la investigación filosófica. Lo hacía de manera espontánea y regular: multiplicaba las oportunidades para mantenerse en contacto personal o epistolar y ofrecer en cada ocasión la mayor suma de estímulos, ya sea en ideas, en hipótesis de trabajo, en temas dignos de ser averiguados, en bibliografía reciente. Cargaba con la molestia de leer los escritos que se sometían a su dictamen y formulaba observaciones poniendo el acento sobre los aspectos positivos, a fin de ahorrarse desaliento en un medio renuente a prodigar estímulos enérgicos.

A un profesor se lo juzga también por los contenidos de su enseñanza y, cuando renueva las orientaciones tradicionales, que a fuerza de mantenerse vigentes acaban por perder su fuerza estimulante, se considera que la aportación es de mayor aliento y con más posibilidades de influencia fecunda. Pueden cambiar los métodos: en lugar de la exposición que repite el pensamiento del autor puede acudir a la lectura directa de los textos añadiendo los comentarios que iluminan sus dificultades internas, o señalar las influencias no confesadas o las correspondencias con fenómenos de cultura de la misma época, o la reviviscencia de viejos motivos semiolvidados.

Puede encenderse el interés del alumno arrastrándolo a criticar posiciones ajenas, ya sea desde adentro, para lo cual hay que descubrir previamente las contradicciones internas o las lagunas, o desde afuera señalando la excelencia de otras posiciones. La búsqueda en común de la verdad encuentra su mejor sostén en el diálogo como intercambio honesto de puntos de vista distintos.

2. Francisco Romero no sentía gusto por la polémica, ni estaba inclinado a rechazar, con ademán despectivo, las teorías que no compartía. Prefería, más bien, exponer las nuevas ideas que habían ganado su adhesión y de las que esperaba óptimo rendimiento de alcance estrictamente teórico.

El conflicto surgía y se mantenía en el espíritu de sus oyentes, especialmente de aquellos que ya tenían una formación filosófica más o menos definida. Entre los que escuchaban sus primeras lecciones había, como ocurre en todos los cursos universitarios, una mayoría de indiferentes, que no alcanzaban a advertir la novedad de los contenidos ni la magnitud del esfuerzo de elaboración personal en la presentación de los mismos. Esa mayoría renace todos los años y está constituida

por muchos de los que asisten a cursos de filosofía, aprueban sus exámenes, obtienen su diploma, conquistan cátedras y llegan a la jubilación, meta para ellos muy importante, pero nunca se enteran de lo que es filosofía: han pasado la mejor parte de su vida resbalando por encima de las palabras y de las fórmulas, que repitieron con docilidad, primero como alumnos y después en la enseñanza al frente de cursos, sin entender jamás el sentido de lo que repetían. El psitacismo es enfermedad que ningún clínico y ningún psicoanalista logrará curar. Para estos pacientes un maestro de filosofía es equivalente a cualquier otro, ya que no disponen de órgano para percibir las diferencias.

Cosa muy distinta ocurría con los pocos ya medianamente formados, que habían sido atraídos por algunas ideas y que, en distintas medidas lograban asimilarlas y asumirlas como propias, a fin de pensar a partir de ellas, sin cerrar la posibilidad de una revisión crítica cuando los hechos parecieran reclamarla.

3. Las nociones filosóficas que llegaban hasta el alumnado por los canales de la enseñanza procedían de fuentes muy heterogéneas: en primer lugar, de la tradición histórica, cuyo hito más importante era, sin duda, Kant, expuesto con autoridad por Alejandro Korn en la cátedra de historia de la filosofía. Las tres Críticas, nunca leídas en su integridad por los alumnos, constituían la base de la enseñanza. Pero como tampoco existe una versión impersonal del kantismo, la que ofrecía Korn tenía algunas reminiscencias de las interpretaciones, por lo demás muy distintas, de Schopenhauer, por un lado, y de la Escuela de Baden, entre cuyos representantes se contaba Rickert, por otro. Aparte del kantismo, que era por así decirlo parte de la formación básica del estudiante de aquellos días, gravitaban otras influencias, sobre todo tres, muy intensas y extendidas: el idealismo de inspiración neohegeliana de Croce, el vitalismo de Bergson y la epistemología de Poincaré.

De las partes en que se divide el sistema de Croce las más conocidas eran la *Estética* (a la que su autor había agregado el calificativo de "ciencia de la expresión y lingüística general") y la *Teoría e historia de la historiografía*. Se consultaban también la *Lógica* (que el autor titulaba "ciencia del concepto puro") y la *Filosofía de la práctica* (que trataba los aspectos económico y ético de la vida del espíritu). De más está decir que el *Breviario de Estética* circulaba

por las manos de todos los principiantes y era una especie de arma para la liberación de los prejuicios acerca de las artes.

La enseñanza de Romero chocaba contra esta orientación. Pero sólo algunos jóvenes, ganados por el idealismo como un modo de superar el positivismo de generaciones anteriores aun no derrotado dentro de la Universidad, sentían el impacto de las nuevas ideas. Al idealismo de cuño kantiano o hegeliano, Romero oponía el realismo, un realismo que podría calificarse de crítico, aunque no se reducía a los términos estrictos en que esta escuela había colocado el problema. Para evitar equívocos cabe señalar que Romero no exponía como posición propia una forma de realismo, pero que los autores que presentaba en clase estaban colocados en esa línea: Brentano, Husserl, Scheler, Hartmann. Del segundo ponía el acento en las *Investigaciones lógicas*, que interpretaba en sentido más bien realista, y cuando penetraba en el terreno de las *Ideas* (acerca de una fenomenología pura y filosofía fenomenológica) apenas atenuaba aquella interpretación. Ahora, que disponemos de más abundante información, estamos en condiciones de sostener que la posición de Husserl es anterior a la oposición realismo-idealismo, en el sentido que la descripción de los datos no obliga a tomar partido por uno de los extremos de la alternativa.

4. Contra otra noción, muy difundida en su momento, iba la enseñanza de Romero. Se alude aquí al rechazo de la exigencia de sistema. Kant, Hegel y Croce, sobre la base de supuestos distintos, habían contribuido a crear, a través de la enseñanza de Korn, la idea de que sin sistema no hay filosofía, que las ideas constituyen una totalidad orgánica cuyas partes están articuladas entre sí y que la verdad mora en el todo, aunque brille también parcialmente en cada uno de sus elementos. La exigencia de sistema brotaba en Kant del carácter arquitectónico que atribuye a la razón. Hegel lo había subrayado en la introducción a la *Lógica* (contenida en el primer volumen de la *Enciclopedia*), que Korn invitaba a leer. "La ciencia de este pensamiento —decía Hegel— es esencialmente sistema, porque lo verdadero, como concreto, es sólo en cuanto se desenvuelve en sí y se recoge y mantiene en unidad, esto es como totalidad, y sólo mediante su diferenciación y las determinaciones de sus diferencias puede constituir la necesidad de éstas y la libertad del todo". Y agregaba Hegel: "Un filosofar sin sistema no puede ser nada científico". En términos parecidos se expresaba también Croce, que distinguía el sistema como mera presen-

tación literaria, que era accidental, y el sistema como totalidad de pensamiento que se cierra sobre sí mismo y no requiere apoyo externo para subsistir.

Frente a estas convicciones, ampliamente compartidas por su público, Romero destacaba la importancia del problema y, con ella, el primado de la indagación que no por ser sistemática, es decir, proseguida bajo la guía segura de métodos que le confieren coherencia, deja de ser abierta y muestra un inacabamiento que resulta fecundo para el progreso mismo de la filosofía. La frecuencia con que Romero volvía sobre estas preferencias en sus clases, mostraba bien a las claras que el problematismo había desalojado de su espíritu la exigencia imperiosa de sistema. Así lo prueba también el estudio publicado en *Cruz y Raya* (1934) con el título de "Un filósofo de la problematicidad", en que contraponen la "actitud constructiva", impaciente, movida por la "voluntad de sistema", a la "actitud indagadora" que prefiere demorarse en el examen del problema, atenta a captar todas las dificultades antes de lanzarse prematuramente a proponer soluciones. Una preferencia de esta índole iba de la mano de otra particularidad, la que se refiere al tipo de trabajo filosófico. Romero prefería la investigación monográfica, reducida en extensión, atenta a todos los pormenores del sector en que se realizaba, cautelosa en su avance. ¿Cómo hacer aceptable esta manera de trabajar, que supone la existencia de problemas aislables, para mentalidades acostumbradas a la idea de que en cada problema, por mínimo que parezca, está presente toda la filosofía? El eco de las ideas de Kant, Hegel y Croce impedía la aceptación resuelta de las preferencias de Romero. Para hacer más viable la posibilidad que sugería, Romero se detenía en ciertos ejemplos de filosofar: Leibniz, Brentano, Dilthey, Husserl... Estaba convencido que las aportaciones parciales de cualquiera de ellos, no comprometidas por la solidaridad con el resto de un sistema, permitirían llegar a consecuencias de relativa fecundidad.

5. La enseñanza de Romero tenía que tropezar también con otro escollo: el que deriva del método de argumentación. Croce había practicado un método polémico, que había dejado un sedimento en los jóvenes: la refutación de las posiciones que no se comparten mediante su reducción al absurdo. La filosofía era, ante todo, para Croce, crítica de la filosofía, y en sus manos, esteticismo, misticismo, empirismo eran víctimas predilectas de su argumentación polémica. Croce era

intelectualista, actitud que compartía Romero, con la diferencia de que éste, más prudente, había asimilado la lección de Husserl y prefería atenerse a los hechos y describir su esencia, respetando su idiosineracia. No le importaba que la descripción fuera un procedimiento lento y que la obra estuviera condenada a permanecer incompleta. Valoraba en mucho la seguridad de los resultados, a la que sacrificaba los halagos del sistema y de la refutación polémica. No enseñaba a criticar, sino a ver, a observar, a recoger con mirada libre de prejuicios lo que la experiencia ofrecía a una mente dispuesta a inclinarse ante la lección de los hechos.

6. Romero que, por temperamento, era proclive al intelectualismo, no aceptaba la división de Croce que oponía conceptos y pseudoconceptos, que reservaba los primeros para la filosofía y sólo aceptaba los otros, que calificaba de ficiones, por su significación pragmática. En nombre del concepto, identificado con el acto cognoscitivo y caracterizado por las notas de la universalidad, la concreción y la expresividad, Croce se abandonaba a un movimiento especulativo que, al identificar el pensar con el querer, le permitía recorrer los ámbitos de la teoría y de la práctica y cerrar el sistema en el punto mismo en que se había desencadenado la reflexión. El intelectualismo de Croce era compatible con la actitud especulativa; el de Romero se justificaba como reconocimiento del ingrediente intelectual de toda experiencia, de la presencia del concepto y del juicio en todo conocimiento; de la prioridad, en mérito a su carácter universal, del elemento intelectual.

Siguiendo indicaciones de Nicolai Hartmann, Romero prefería filosofar desde abajo, es decir, elevarse desde los datos de la experiencia a las leyes que rigen en los distintos sectores de la misma, respetando siempre la peculiaridad de cada dominio. Nunca identificaciones apresuradas, que desnaturalizan; nunca cadenas de silogismos que descienden de premisas muy generales para arribar a conclusiones de modesto radio. La exploración debía dividirse en tantas direcciones como ámbitos mostrase la experiencia, y en cada caso atender a lo característico del mismo. Si para Croce era posible aceptar la existencia de generadores ideales de lo real, y partir de ellos para asistir al despliegue de todo el sistema con sólo atender a las distinciones del concepto puro, para Romero se imponía concebir la filosofía como doctrina de las categorías, y éstas ser alcanzadas por el examen sin prejuicio y sin

prisa como estructuras propias de los distintos sectores de la experiencia.

7. El medio sobre el cual incidía la enseñanza de Romero estaba también saturado por otras convicciones. Su inspirador no era otro que Bergson, cuya obra filosófica imprime su influencia sobre las tres primeras décadas de este siglo, y cuya gravitación sobre la enseñanza universitaria argentina fue considerable.

Aparte de la concepción temporalista de la realidad, que Romero no tenía inconveniente en suscribir, aunque él la despojaba del resabio naturalista que Bergson no había sabido quitarle, otra convicción se había abierto camino entre los jóvenes de entonces. La inteligencia, a la que Bergson asignaba una significación pragmática, era idónea en el campo de la materia y su obra maestra era la geometría. Fuera de ese sector su influencia era perniciosa: por la vía del concepto y del lenguaje, cuyo uso social es innegable, contribuía a deformar la visión de la realidad: fragmentaba la continuidad, congelaba la fluencia, daba origen a pseudo-problemas que obstruían el acceso a lo real. Para salvar esos escollos y hacer posible, de una vez por todas, una filosofía que llegara al meollo de la realidad, Bergson proponía la intuición entendida como conocimiento por coincidencia, como fusión con lo conocido, como identificación de sujeto y objeto, más allá de las expresiones verbales que rompen la unidad e inmovilizan la fluencia.

Romero disienta en dos puntos fundamentales: ante todo, en la desvalorización de la inteligencia, a la que Romero asignaba una genuina capacidad cognoscitiva; y, luego, en la concepción del conocimiento, según el esquema de Hartmann todavía no empobrecido y trivializado por los manuales que se escribieron más tarde, como relación entre dos términos mutuamente trascendentes: el sujeto que aprehende y el objeto que es aprehendido. El conocimiento exigía distancia entre ambos polos; la identificación suprimía el conocimiento mismo.

Las orientaciones intelectuales que Romero combatía indirectamente habían tenido difusión desde la cátedra universitaria y, también, desde revistas de humanidades. Baste recordar que *Valoraciones*, la revista que dirigía Alejandro Korn, había publicado un número de homenaje a Kant, con motivo de cumplirse en 1924 el segundo centenario de su nacimiento, y que en las páginas de otras entregas aparecían estudios sobre Croce y sobre Bergson. En ellas había visto la luz, por primera vez en traducción española, la *Introducción a la Metafísica*,

de Bergson (1928), estudio que fue intensamente leído durante algunos años. Se creía asistir a la posibilidad de una renovación de la metafísica, que habría de consistir, sobre todo, en una visión del flujo universal de la realidad en todos sus planos —conciencia, memoria, vida, espíritu—.

No era fácil en ese ambiente introducir una filosofía de las esencias, con su rehabilitación de la inteligencia, la aceptación de una intuición intelectual vuelta hacia los núcleos inteligibles de lo real, de una intuición emocional destinada a captar los valores, de una intuición volitiva enderezada al reconocimiento del hecho bruto de la resistencia que impone la realidad. Las aportaciones de Husserl, de Scheler y de Hartmann no podían dejar de suscitar algunas resistencias. Y esta actitud era tanto más explicable por el hecho de que las filosofías de Croce y de Bergson, y algo parecido podría agregarse de las de Rickert y de Simmel, eran asumidas por los jóvenes como armas contra el positivismo que todavía sobrevivía en algunos reductos de la vida académica. Renunciar a ellas parecía a algunos imponerse la obligación de retroceder un paso.

8. Como Alejandro Korn, que lo había precedido en la cátedra, Romero sentía igual aversión al naturalismo que interpretaba como una deformación de la realidad, ya que reducía todos sus estratos a uno de ellos, la naturaleza, al que asignaba significado primordial. Contra el naturalismo Korn había esgrimido argumentos de Windelband, que separaba la historia y la ciencia natural, de Rickert, que, según el tipo de conceptualización, distinguía ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura, y de Dilthey que, a la vez que buscaba una fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu, pugnaba por separarlas rigurosamente de las ciencias de la naturaleza. Romero se asoció a esta empresa y combatió el naturalismo con argumentos de Dilthey y, sobre todo, de Husserl. Su defensa de una lógica pura, emancipada de la psicología, sigue las huellas de Husserl. También las sigue, lo mismo que las inspiraciones de Scheler y de Hartmann, en lo concerniente a la existencia de un orbe de objetos ideales obedientes a una legalidad propia.

La *Lógica* publicada por Romero en 1938, es decir, algo más de diez años después de su incorporación a la cátedra universitaria, y adaptada a los programas de enseñanza vigentes en el ciclo secundario, sigue las inspiraciones de Bolzano, Husserl y Pfänder. Si se tiene en

cuenta que el manual más autorizado en esa época era el de Goblott y que la obra de Stuart Mill conservaba todavía adeptos en la enseñanza media, especialmente a través de otros textos de moda, el libro de Romero representa un progreso evidente, y durante más de veinticinco años ha sido obra de lectura y de consulta. En él se define la lógica como "la ciencia de los pensamientos en cuanto tales", y para evitar equívocos, a los que el lector de esa época se sentía propenso a incurrir dada la fuerte tendencia psicologista, se aconseja distinguir: el sujeto del pensar, los actos del pensar, lo pensado, es decir, el pensamiento propiamente dicho, la expresión del pensamiento y el objeto del pensamiento. Esas divisiones no eran artificiales: se encontraban trazadas en la obra de Pfänder (traducida al español en 1928, pero de difícil alcance para la mayoría del público a causa de su rigor técnico).

En el prólogo de la obra Romero se siente en la necesidad de excusarse, en razón del carácter elemental de la misma y de la finalidad pedagógica a que estaba destinada, de no hacer una exposición de la logística, y remite al lector a otras fuentes: *La logística*, de Lidia Peradotto, la *Introducción a la lógica moderna*, de García Bacca, y el artículo de Carl Menger, "La nueva lógica", incluido en el volumen *Crisis y reconstrucción de las ciencias exactas*, que el mismo Romero había hecho traducir y publicar en la colección 'Teoría', que editaba la Universidad de La Plata (1936). En este último y en lenguaje accesible se exponen los progresos cumplidos por la lógica, desde Boole, Pierce, Schröder y Frege hasta los *Principia Mathematica*, de Whitehead y Russell, y aun hasta los trabajos de Lukasiewicz y termina con un examen bastante sobrio pero suficiente a los fines informativos de los descubrimientos de Gödel. Allí se exponen los principios en que descansan los cuatro cálculos —de proposiciones, de funciones proposicionales, de clases y de relaciones—, las paradojas —tanto lógicas como semánticas—, las lógicas plurivalentes y los medios demostrativos para las consideraciones metateóricas. Esas referencias parecieron suficientes en su momento para orientar el interés del lector hacia la renovación experimentada por la lógica, sobre todo por obra de matemáticos, que la hicieron despertar de su letargo y le infundieron una vida tan lozana como inesperada¹.

¹ Cuando muchos años más tarde de su primera publicación se sintió la necesidad de remozar el texto, Romero me confió la tarea de hacerlo. Había dos soluciones, ninguna de las cuales nos satisfacía plenamente. La primera consistía

9. No quedaría completa la imagen de la renovación intelectual ocasionada por la incorporación de Romero a la cátedra universitaria, si no se mencionasen sus esfuerzos por difundir la psicología de la forma y la de la estructura. Contra el atomismo y asociacionismo, reinantes en la enseñanza de la psicología, Romero impuso la teoría que asociaba los nombres de Wertheimer, Köhler y Koffka, unidos sobre todo por los resultados concordantes en el campo de la psicología de la percepción. La distinción de figura (interesante) y fondo (indiferente), intercambiables a veces sobre el mismo haz invariable de estímulos, venía a mostrar la organización del campo perceptivo y a dar un profundo mentís a las interpretaciones atomistas. También la psicología de la estructura —sobre todo en las direcciones de Dilthey, Spranger y Krueger—, con los complementos impuestos por el reconocimiento de las nociones de evolución e historicidad, todos ellos al servicio de la comprensión de individualidades históricas, fue otra de las novedades que trajo la enseñanza de Romero. Entre nosotros, la psicología estaba en retraso, particularmente por la gravitación del naturalismo que no había dejado superar los esquemas positivistas. Se explica, así, que por aquellos años Alejandro Korn, entre crítico e irónico, calificara nuestra psicología experimental, cultivada sobre todo por pedagogos, como una calamidad nacional. Las novedades que contribuyó a difundir Romero estimularon la renovación de los estudios psicológicos.

10. Los intereses filosóficos que Romero volcaba en la cátedra no se limitaron a las orientaciones que he señalado. Habría que agregar por lo menos dos aspectos no mencionados antes: el primero concierne a la axiología, y el segundo a la filosofía de la vida.

en agregar un apéndice, al modo del que prolongaba la *Lógica*, de Vicente Fatone, con una presentación sumaria de las novedades consolidadas en el campo de la lógica; la otra era agregar, en cada uno de los capítulos y como subordinado al texto principal pero en letra de menor tamaño, los temas a medida que se entraba en materia. Ninguna de las dos llenaba las necesidades. Se convino, entonces, en que yo, a la sazón a cargo de la cátedra de Lógica en la Facultad de Filosofía y Letras, redactara un texto con ese nuevo contenido y espíritu. Para ello y por exigencias del contrato suscrito con la Editorial que había publicado el texto de Romero, en el que yo era coautor, mi nombre debía ser eliminado, ya que el contrato prohibía a sus autores publicar otra obra con el mismo título. Esa ha sido la razón por la cual en las ediciones posteriores a 1957 no figura mi nombre. Yo pasé muy pronto a la cátedra de Metafísica y mi interés por la lógica, sin haber desaparecido, pasó a segundo plano atraído por exigencias intelectuales más perentorias.

Sus cursos de filosofía contemporánea versaron muchas veces sobre el problema de los valores. Dedicaba preferente atención a las sistematizaciones, muy heterogéneas en cuanto a sus fundamentos, de Münsterberg (interpretación metafísica), Rickert (interpretación lógica) y Scheler (interpretación fenomenológica), acordando mayor extensión a la última. Se partía siempre de Brentano y de la polémica de Meinong y Ehrenfels para desembocar en la axiología de Scheler.

La filosofía de la vida le atrajo en las obras de Dilthey, Simmel y Ortega y Gasset. Del segundo extrajo ideas para su propia filosofía: la noción de trascendencia de la vida —“la vida, decía Simmel, es siempre más vida y más que vida”—, aludiendo a su capacidad expansiva como generadora de organismos y como fuente de mundos ideales— fue impulsada por Romero más allá de los límites estrictos en la que la había expuesto su creador. De ahí su fórmula: “ser es trascender”.

La figura de Ortega le atraía por la resonancia que sus ideas despertaron en el mundo de habla hispánica, y a propósito de su influencia escribió páginas inolvidables sobre el problema de la jefatura espiritual.

Esencial en el pensamiento de Romero era la noción de intencionalidad, aunque no exploró todas sus formas. En ella se encuentra la clave para la explicación de la actividad intelectual, que es para él esencialmente una vuelta desinteresada y pura hacia la objetividad. Y con ella se vincula su intensa estimación del espíritu teórico.

11. La personalidad humana de Romero ha sido compleja y variada. Si en el orden del saber exaltaba la inteligencia, no dejaba de afirmar el primado de lo ético en la esfera de la acción, y se complacía en señalar que aun el trabajo de la inteligencia sólo es fecundo y veraz cuando está sostenido por sólidos principios morales. Sus intereses intelectuales, apoyados en una curiosidad siempre alerta, eran amplios y se desplazaban desde el sector técnico de la filosofía hasta la literatura y la historia. No se manifestaban en desorden: giraban en torno a un eje, que no era otro que la noción de persona, núcleo integrador que imponía una jerarquía objetiva al saber y al obrar en conexión con el reino de las esencias y el reino de los valores. Las nociones de estructura, valor, trascendencia, espíritu, persona y libertad ocupaban el centro de su pensamiento, y a su examen pormenorizado consagró sus mejores afanes.

No he querido detenerme en la personalidad total, sino solamente

mostrar el impacto que sus ideas produjeron al difundirse en la enseñanza universitaria en el momento de incorporarse a la cátedra, y que corresponde a mi primer contacto personal, del que conservo frescos recuerdos. Me he esforzado por presentarlas en contraste con las convicciones difundidas en su momento, que se habían hecho carne en la conciencia de algunos jóvenes —entre los cuales debo incluirme al lado de Aníbal Sánchez Reulet, Juan José Arévalo, Segundo Tri y más tarde, Adolfo P. Carpio, Risieri Frondizi, Juan Adolfo Vázquez, Norberto Rodríguez Bustamante y Juan Carlos Torchia Estrada.

No quiero inducir a error respecto de la magnitud de su aportación intelectual personal. Otros le habían precedido y también le acompañaron durante muchos años. ¿Cómo no recordar, en lo concerniente a la exploración del reino de los valores, las aportaciones de Alberto Rongès, Coriolano Alberini y Alejandro Korn? ¿Cómo no tomar en cuenta los estímulos intelectuales, especialmente en el orden crítico, de Coriolano Alberini, que se cuentan entre las incitaciones más enérgicas para el despertar de la mentalidad filosófica en nuestro medio? ¿Y la obra silenciosa, de gran probidad intelectual, de Alfredo Franceschi y de Lidia Peradotto, en los campos de la epistemología y de la lógica? Igualmente sería el caso de recordar también la labor perdurable de Luis Juan Guerrero y de Carlos Astrada, ambos ganados para la causa de la filosofía alemana, y la de Miguel Ángel Virasoro, Vicente Fatone y Angel Vassallo. Sobre el fondo de este conjunto de esfuerzos intelectuales orientados en direcciones distintas, parejos en dignidad, se desarrolló la labor filosófica de Francisco Romero. Sin ese contorno sería difícil entender los cambios sobrevenidos, en materia de información y de rigor mental, en el campo de la filosofía en nuestro país.

Es cierto que para presentar a Romero me he limitado a un período —que va desde 1927 hasta 1933—, del que he sido testigo directo. Al trazar estos límites no ignoro que el pensamiento de Romero siguió después derroteros más amplios —los que aparecen documentados en su obra escrita—, pero, en el fondo, siguió siempre fiel a sus primeras ideas, para las cuales pugnó día tras día por hallar expresión adecuada².

² Francisco Romero ha publicado cerca de 700 artículos, la mayoría de los cuales ha sido recogida en volúmenes. Sus libros llevan los siguientes títulos: *Filosofía contemporánea* (Ba. As., Losada, 1941), *Sobre la historia de la filosofía*

Estas ideas eran: su intelectualismo —que se traducía en la confianza en la capacidad de la razón para hacer ingresar todo en el marco de la teoría, y aceptar incluso sus límites frente al reconocimiento de lo irracional—; su realismo gnoseológico y su concepción del conocimiento como relación entre sujeto y objeto; su exaltación de la problematicidad, frente a la voluntad de sistema; su método de exhibición y de descripción, que le incitaba a filosofar desde abajo, a partir de los datos de la experiencia; su defensa de la autonomía de la lógica; sus ideas acerca del espíritu, los valores, la estructura y la trascendencia.

Esas ideas eran nuevas, pero posteriores experiencias han desplazado a algunas, y el mensaje ha compartido el destino de las aventuras intelectuales, señalado por Schopenhauer, "nacer como paradoja y morir como trivialidad".

(Tucumán, Universidad Nacional, 1943), *Papeles para una filosofía* (Bs. As., Losada, 1945), *Filósofos y problemas* (Bs. As., Losada, 1947), *Ideas y figuras* (Bs. As., Losada, 1949), *El hombre y la cultura* (Bs. As., Espasa-Calpe, 1950), *Filosofía de la persona* (Bs. As., Losada, 1944), *Sobre la filosofía en América* (Bs. As., Raigal, 1952), *Filosofía de ayer y de hoy* (Bs. As., Argos, 1947), *Teoría del hombre* (Bs. As., Losada, 1952), *Estudios de historia de las ideas* (Bs. As., Losada, 1953), *¿Qué es filosofía?* (Bs. As., Columba, 1953), *Ubicación del hombre* (Bs. As., Columba, 1954), *Relaciones de la filosofía* (Bs. As., Perrot, 1958), *Historia de la filosofía moderna* (México, Fondo de Cultura Económica, 1959), *Ortega y el problema de la jefatura espiritual* (Bs. As., Losada, 1960), *La estructura de la historia de la filosofía* (Bs. As., Losada, 1967).

Iniciado en la carrera de las armas, Romero abandonó el Ejército para consagrarse a la enseñanza de la filosofía. En 1927 se incorporó a la Facultad de Humanidades de La Plata, en la cátedra de Filosofía contemporánea, y en 1944 obtuvo por concurso la de Lógica, que renunció en 1946 para volver a reintegrarse en ambas en 1957. Se desempeñó como Consejero académico y delegado al Consejo Superior. En la Facultad de Filosofía y Letras, de Buenos Aires, reemplazó a Alejandro Korn en la cátedra de Gnosología y metafísica, ocupó más tarde la de Antropología filosófica, y se lo distinguió como profesor emérito al retirarse de la enseñanza ordinaria. Fundó la revista *Realidad* (1947-49), dirigió la Biblioteca filosófica de la Editorial Losada e integró el Consejo de redacción de la revista *Sur*. Colaboró asiduamente durante treinta años en los cursos del Colegio libre de Estudios superiores, de Buenos Aires.

Parte de lo que se ha escrito sobre su obra y la significación de su enseñanza en América hispánica ha quedado registrado en varias publicaciones. Cf. HORACIO J. BECCO, "Bibliografía de Francisco Romero", *Ciudad* (Buenos Aires, 1956), nº 4-5, pp. 66-88; WILLIAM F. COOPER, *The Interpretation of Spirit in the Philosophy of F. E.* (Texas, Waco, 1958); *Homenaje a F. E.* (Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1964). SOLOMON LIPP, *Three Argentine Thinkers* (New York, Philosophical Library, 1969), pp. 113-162. Habla nacido en Sevilla (España) en 1891 y falleció en Buenos Aires en 1962.

LUIS JUAN GUERRERO Y SU ESTETICA OPERATORIA

Por *Adolfo Ruiz Díaz*

YA en el siglo XVIII se advirtió con precisión que la Estética se realizaba a través de dos corrientes que, si bien se comunicaban con frecuencia, mantenían un cariz definitivamente independiente. Una de las corrientes era la de los críticos, la otra, la de los filósofos. La primera representaba el esfuerzo por llegar a las cuestiones generales desde instancias concretas. Procedía de una manera que excluía el sistema preciso y trataba, sobre todo, de actuar en los medios artísticos y literarios con inmediatas intenciones clarificadoras. Su influencia era visible, pero a menudo poco profunda. La relativa ausencia de principios claros ofrecía la oportunidad para la contradicción y la réplica en una incansable dialéctica. Corría el peligro de caer más de una vez en la sagacidad momentánea en vez de arrostrar la dura consistencia de los problemas en cuanto tales. La segunda corriente, la de los filósofos, requería para las meditaciones acerca del ámbito estético la adusta marcha profesional de las ideas. Quería, ante todo, poner de relieve esos mismos problemas que los críticos vislumbraban o postulaban sin inquirirlos a fondo. Pero, precisamente, esta rigurosa andadura intelectual amenazaba a los filósofos con la esterilidad de la especulación privada de base suficiente. Les faltaba, en suma, lo que era el mejor título de los críticos: el contacto real con la operación artística y las obras. Les faltaba la vibración concreta con un mundo en perpetua modificación cuyo carácter esencialmente abierto descubría una y otra vez la rigidez prematura de sistemas cuya autosuficiencia los condenaba a estrecheces incorregibles.

Desde entonces, a pesar de lo mucho que se ha pensado y dicho en la Estética, ambas corrientes no han desaparecido. Por un lado, el atisbo preciso, la inteligente observación que mantiene viva la incitación original de la experiencia. Pensemos, por ejemplo, en un Valéry o en un Machado. Pensemos, inclusive, en las matizadas investigaciones de Malraux o en las sabias lecciones de Focillon o de Friedländer o de Wöiffliin. Por el otro lado, ha seguido en pie, aunque a veces progra-

máticamente no se lo haya reconocido, el impulso a sentar principios desde los cuales ha de abarcarse el movedizo campo estético. Baste recordar —en especial por su notoria y notable influencia entre nosotros—, el sistema de Croce que con entusiasmo trata de ceñirse a una intuición lírica que asimila todas las demás inflexiones de la Estética o, más cercanas, las incursiones densas de Heidegger que con vigorosa decisión, trata de devolver el arte y la poesía a sus raíces más hondas y destaca en las obras su papel de revelación insustituible para los grandes interrogantes que son la vida humana.

Basta un sumario conocimiento de la filosofía de Guerrero para advertir que su meta y su punto de partida consiste en una lúcida intención superadora de ambas corrientes. Más aun, es en Guerrero donde aparece con mayor precisión la conciencia filosófica de que ambas exageraciones pierden de vista por imposiciones a la larga injustificables lo que constituye el peculio estético en su presencia más cabal y viviente. Por eso es de lamentar que una obra de esta importancia no haya recibido hasta ahora una valoración a la altura de sus méritos. Para decirlo sin rodeos, es difícil encontrar un pensador en quien la Estética haya coincidido con más limpio rigor consigo mismo y que haya conseguido sostener el empeño sistemático en un limpio avance sin asordar las respuestas que la propia realidad concreta del cuadro, del poema o de la música profieren bajo la presión de las ideas.

Digamos explícitamente lo que ha quedado entre líneas. Lo que más admira en la obra estética de Guerrero es la desproporción desoladora entre su cabal importancia y la atención que se le ha prestado. Se trata de un ejemplo más y de dimensiones acaso incomparables de las condiciones anómalas en que se ha desarrollado y desarrolla la vida intelectual argentina. Un falso afán de estar al día en lo aparente lleva con reiteración decepcionante a descuidar lo verdaderamente valioso y a impedir que se configuren entre nosotros esas referencias indispensables que al margen de las modas permiten una tarea en serio. Por eso, una verdadera penetración de la obra de Guerrero trasciende con amplitud lo que sería el conocimiento de una doctrina para consistir en la corrección de una falla en nuestra total actitud frente a la cultura sin adjetivos. Si algo justifica las páginas que siguen es el empeño de señalarnos un camino en medio de la dispersión habitual y mostrar, en especial a los jóvenes, que la filosofía está entre nosotros y que su aparente ausencia no obedece a razones filosóficas sino a hábitos de frivolidad y negligencia que ya se han vuelto intolerables. Lo que estas páginas proponen, en

suma, es un estudio de la Estética de Guerrero no como un ejercicio más, sino como una obligación que nos concierne a cuantos creemos —todavía— que sin un pensamiento estricto es inútil buscar soluciones a nuestra vida.

Digamos dos palabras del hombre tal como ha quedado en nuestro recuerdo. Porque la imagen de Guerrero, lo cual no es nada accidental, se perfilaba al primer conocimiento que se tenía de su persona. En nuestro caso, fue en la cátedra.

Guerrero no era lo que suele llamarse un expositor brillante. Llevaba a las clases una copiosa ayuda de notas y en más de una ocasión parecía limitarse, con pocas acotaciones, a una lectura sin énfasis, casi sin levantar la vista. Desde el primer día, los asistentes se dividían en dos grupos. Unos, la mayoría, reaccionaban de manera desfavorable. Habían oído hablar de Guerrero como de alguien capaz de orientar con nitidez notable el curso de la materia y se encontraban con clases que se sucedían sin ninguna de esas revelaciones memorables que permiten la discusión en torno a dos o tres frases impresionantes que funcionan como lema. Guerrero parecía moverse al margen de las cuestiones que se tenían como fundamentales y prefería la fidelidad a un tema ceñido y sin dramatismos mayores. Las advertencias y los dislindes se sucedían sin que la mayoría impaciente alcanzara a vislumbrar las afirmaciones. Para esta clase de alumnos, que tanto ha influido en la estimación ulterior de Guerrero, se trataba de un profesor que sabía mucho, pero que no había alcanzado las convicciones personales que realmente importan. Guerrero se les aparecía como un expositor que desplegaba en las clases un laborioso fichero sin otra perspectiva que aprenderlo para aprobar los exámenes.

Para unos pocos, Guerrero manifestaba una presencia muy diferente, de un nivel muy otro y, precisamente por eso, incomunicable a quienes no la advertían. Hoy nos es relativamente fácil decir qué era eso que nos impresionó en Guerrero desde el primer día y que sigue pareciéndonos decisivo treinta años más tarde. Guerrero se nos mostraba como un pensamiento en marcha efectiva, no como la trasmisión de sus resultados. Lo que para los otros sonaba a acumulación erudita adquiriría para nosotros una resonancia nueva. Guerrero ponía la materia en sus más densos interrogantes y lo hacía no desde fáciles generalizaciones sino mostrándonos qué era en rigor lo que se discutía desde los fundamentos concretos de la discusión tal como había ocurrido en la historia. Recuerdo, como un ejemplo insoslayable, sus clases sobre Leonardo

da Vinci. Con absoluta naturalidad Guerrero ignoró la sugestión difusa del personaje y no pronunció uno solo de los calificativos que lo envuelven. Se limitó a mostrar, a través de los textos, cuál era la postura de Leonardo frente a la obra de arte y cómo en él adquiría una inflexión peculiar el sentido de la operación artística. Era un Leonardo situado en el tiempo a partir de su tiempo y no un emocionante precursor que arrastró un doloroso destino. Nada más que lo indispensable para empezar a calibrar por qué Leonardo era inimitable en una Estética que había prometido exhibir las relaciones entre la idea heredada de belleza y las nuevas concepciones que con algún apresuramiento se atribuyen a una genialidad incomprensible para la época en que surgieron. Y algo más: a lo largo de las clases, Guerrero mostró una comprensión sobria y directa de la obra artística de Leonardo. Sin ningún alarde, asistimos a una lección acerca de cómo había que encarar a Leonardo para no perderse en nebulosidades y cómo su pensamiento y su mano actuaron en una relación que sólo permite ser abordada cuando se ha llevado a su satisfactoria claridad qué es lo que quiere decirse cuando se habla de pensador y de artista con referencia a un hombre de esta talla.

Tuve después algunas oportunidades de conversar con él, de asistir a conversaciones en que Guerrero intervenía. Este Guerrero más íntimo, no sometido a las exigencias de un programa y hablando para unos pocos, no difería en nada del catedrático. Para ser precisos, invirtiendo el orden cronológico de mis recuerdos, el hombre que se sentaba frente a los alumnos era el mismo, por su sencillez y su cuidadosa intervención intelectual a esa versión suya que, fumando su cigarrillo, sin monopolizar la charla, le daba un tono de seriedad tranquila y de afable modestia. Pero en la conversación, sin que pudiera aducirse ninguna preparación deliberada, era donde mejor se advertía no ya el saber indudable de Guerrero sino algo mucho más importante: la *calidad* de ese saber. Por lo pronto, Guerrero estaba perfectamente informado acerca de cuanto ocurría en los ámbitos más amplios. Había leído un artículo muy reciente de psicología, había asistido a las últimas exposiciones de pintura, sabía lo que pasaba en música y en literatura. Pero esta información no asomaba nunca en sus palabras como un valor en sí mismo. Se manifestaba en una forma asimilada de pensamiento y denotaba una actitud selectiva y enjuiciadora sobria y sin concesiones. La impresión que dejaba en el interlocutor no era, simplemente, que Guerrero sabía más que los otros, sino que Guerrero comprendía mejor lo

tratado o, lo que es igualmente de peso, que ponía en un camino de comprensión el tema que, sin su ayuda, no habría sido posible perfilar con la nitidez que Guerrero le proporcionaba.

Y esto que acabo de esbozar, dejándome llevar por mis impresiones de muchacho, es lo que confiere, si bien se lo mira, su calidad peculiar a la filosofía de Guerrero y de modo muy cabal a lo que constituye su pensamiento estético.

Si alguna duda queda acerca de la coherencia de la Estética en Guerrero, si alguien, enfermo de impaciencia, no ha conseguido captar a lo largo de sus libros cuál es el centro organizador de lo que Guerrero pensó y dijo en Estética, me permito indicarle el epígrafe que lleva su "*Creación y ejecución de la obra de arte*". Son cuatro versos de Unamuno, de firme sabor popular en su densa doctrina:

Dijo cantando el decir,
hizo cantando el hacer,
quiso cantando el querer,
vivió cantando el morir.

Acerca de esta redondilla podría redactarse un largo ensayo. Por lo que inmediatamente toca a la filosofía de Guerrero en su calibre estético quiero, nada más, que llamar la atención sobre lo que incitan y desprenden estos versos. Cuando se trata de obra de arte, y esto es lo que Guerrero desde múltiples perspectivas trata de hacer comprender a fondo, no estamos frente, sin más a algo hecho, resultado de un proceso del cual cabe desentenderse ni tampoco, a la inversa, cabe entender el proceso sin advertir de qué modo la obra estaba presente y gravitante en los pasos que han ido llevando a ella hasta manifestarla en su rotundidad de algo que se ha incorporado a nuestro mundo.

Y, segundo, ese proceso que lleva a la obra de arte es irreductible a cualquier otro. Si se quiere, es lo que Unamuno suscita con ese admirable gerundio *cantando* que vertebra cada uno de los versos y se afirma a lo largo de la redondilla con un fervor de fe a la vez ética y religiosa. Ningún proceso, señala más de una vez Guerrero, sirve para dilucidar la marcha compleja del que lleva a la obra de arte. Toda semejanza, toda analogía señalable, es parcial y deja escapar lo esencial. La obra *está* en el proceso que la realiza y, a su vez, *es* el proceso quien realiza al artista. Este no es el que es por la posesión de una aptitud o capacidad que se pone en marcha con la seguridad de llegar al resultado. Más bien se trata de lo contrario. En el proceso artístico el artista va

adquiriendo su verdad merced a las indicaciones que brotan de la compleja consistencia del proceso y que obligan al hombre puesto a la operación a integrarse en lo que hace con una total sumisión a las sucesivas revelaciones y requerimientos que habrán de culminar, sin escisión real, en la obra. La cualidad irreductible del proceso artístico consiste —y Guerrero, insisto, lo ha señalado y analizado con una acuidad asombrosa— en que, a la vez, se realiza una obra y se cumple el ser de un hombre que es el artista. Y este doble sentido del proceso, lo cual es aun más arduo, no tolera que se aborde el campo estético desde una sola de las dos perspectivas señaladas, sea desde el artista que se consume, sea desde la obra que se plasma. Se trata de una de esas unidades dinámicas cuya comprensión exige que se tengan a la luz todos los componentes y que se salve en todo momento la fisonomía unitaria por encima y por debajo de las aparentes diversificaciones. Artista, proceso y obra de arte se implican recíprocamente y, con la obra que se manifiesta, abren otro proceso, el del receptor de la revelación estética.

No obstante, sería a su vez erróneo considerar que el proceso de recepción y acogimiento de la obra de arte constituye un proceso separable del que acabamos de anotar, el de la producción artística. Aquí se está al borde de uno de los extravíos más frecuentes en la actitud y la meditación acerca de lo estético. El proceso de revelación de la obra de arte es una dimensión que se pone en marcha desde el primer instante en que el artista da un paso para serlo, desde la zona en que empieza a configurarse la vocación hacia un proyecto que lleva a la plasmación de la obra de arte.

Para decirlo con la máxima claridad, el receptor o destinatario de la obra de arte, el espectador oyente o lector son ingredientes imprescindibles en el proceso artístico y la carencia relativa de alguien a quien la obra de algún modo está destinada perjudica la limpia realización artística en la medida por lo menos comparable a la falta de acierto en el tema o al error en el manejo de los materiales. La falta de alguien en quien la obra habrá de revelarse coloca al aspirante a artista en una posición anómala o deficitaria. El artista, en suma, habrá de imaginar de algún modo a ese prójimo en quien su obra habrá de arraigar para comprenderse e integrarse en el mundo, no como una cosa más, sino como una portadora esencial de sentido. Añadamos que esta necesaria imagen anticipada que ha de configurar el artista para donarle su obra excluye, en principio, toda arbitrariedad o capricho. El artista necesita para serlo de un destinatario real, un alguien capaz

de existir cabalmente en una circunstancia histórica. El punto merece insistencia, porque no sólo es capital sino, por muchas razones, reiteradamente arrinconado, enturbiado o adulterado. Porque, si se quiere, lo más candente del problema artístico actual no está en el "artista", entendido en su acepción corriente o vaga, sino precisamente en la crisis y desorientación compartida por ambos extremos del proceso. El artista de hoy no sabe bien a quién su obra se dirige y trata de paliar esta perplejidad con las recetas más variadas y, en sí mismas y a fin de cuentas, siempre insuficientes. Y, a la vez, el receptor —el aspirante a receptor de la obra de arte— apenas si cuenta con pautas confusas acerca de la función cabal de lo que la obra le revela y de quién realmente es ese hombre a través del cual la obra se ha realizado.

El gran mérito de Guerrero está en haber afrontado una Estética de *campo total* y no haber retrocedido con fáciles expedientes a las dificultades que le planteaba esta visión unitaria en sus ricas y siempre enriquecidas irradiaciones. El punto de partida que es el de llegada en esta Estética que nos ocupa queda ahora, espero, esbozado con perfiles aceptablemente claros.

Comparemos, para una mejor apreciación, este modo unitario con que Guerrero afronta el campo estético con el panorama de posibilidades que nos ofrece una obra introductoria y muy difundida entre nosotros. Me refiero a la por otra parte muy estimable recapitulación de Denis Huisman, "*L'Esthétique*" y de la cual hay una traducción publicada en Buenos Aires. Dejemos de lado la primera parte, una visión histórica de las doctrinas, para demorarnos algunos renglones en la segunda. Para Huisman, que no toma declarada posición aquí, el campo de la estética se manifiesta hoy en tres posibilidades principales y a las cuales cabe, acaso, sin mayor abuso, añadir otras. Está en primer lugar, nos dice, una *Filosofía del Arte* que se nutre de dos preguntas de gran porte. La primera, la pregunta acerca de la naturaleza del arte. Este *qué* Huisman lo refiere a una realidad previamente instaurada y leemos, no sin cierto malestar, que la escultura es más verdadera —"*plus vraie*"— que el moldeado o la pintura que la "simple fotografía inmediata" (p. 65). Esta verdad del arte consistiría así en decirnos qué son las realidades que ya están ahí y decirlo mejor que otros instrumentos de conocimiento o, tal vez, proporcionarnos verdades que por otra vía permanecerían confusas. Pero, al fin y al cabo, la esencia del arte habría que buscarla en una capacidad de dilucidación de lo previamente existente y no en la instauración reveladora de lo real

en un plano muy diferente y muy otro que el que nos proporcionan otra clase de saberes. La conclusión resume estas ambigüedades bajo la aparente rotundidad de una sintaxis bien manejada: "On peut donc hasarder que l'art est beaucoup moins une 'production de la beauté par les oeuvres d'un être conscient' suivant les termes du Vocabulaire de M. Lalande, que la stylisation du réel, la promotion d'une existence, la création de formes". (p. 66).

La *Filosofía del Arte* así abordada apenas permitiría, en el mejor de los casos, a discernir vagamente las obras y los procesos artísticos, pero nunca comprenderlos en lo que efectiva y peculiarmente son su personalidad distintiva. La *Filosofía del Arte* así escindida de los otros aspectos del campo estético se queda irremediamente en el compromiso de las acotaciones parciales o las generalizaciones ambiciosamente vagas.

La segunda pregunta concierne a la profesión que hacía posibles los críticos en la acepción del siglo XVIII: el *Criterio del arte*, la distinción del arte verdadero de los falsos artes, de los pseudo artes, de lo "anesthétic", como decía M. Lalo. Y aquí la inconexión de un pensamiento que no ha abarcado con rigor su objeto surge de manera irrescatable. Después de lo afirmado acerca de lo que el arte es, resulta que no hay otra salida para distinguir el arte auténtico que el criterio del éxtasis. (p. 69). Con un ademán romántico que no excluye la mención sonora de Michelet, Huisman concluye que "Lorsqu'une oeuvre nous met en joie, l'on peut être absolument sur que c'est un authentique chef-d'oeuvre". (p. 69). Omito el comentario de la nota que cierra esta afirmación desconcertante y según la cual entre la Novena Sinfonía y el arte gastronómico, como suscitadores de alegría, no habría sino una diferencia de grado.

Queda algo sustancial para esta perspectiva: el *valor del arte*. La conclusión es, como cabía esperarlo, negativa. Falto de un campo estético al cual referirse sólo queda, según este descoyuntamiento estético, renunciar a una metafísica de lo Bello para llevar la pregunta a una *Psicología del Arte* (p. 72).

La *Psicología del Arte*, ocasión frecuente para poner en juego las más variadas concepciones y que desde el título tiene una innegable atracción multitudinaria, trata de abarcar los procesos del artista, el proceso de realización y el proceso de recepción que se estrecha casi en un proceso de gustación de la obra de arte. Bajo una semejanza de términos, estamos en las antípodas de lo que Guerrero cumple. Para empezar,

como era previsible, el artista es considerado, sin más, como el *origen* de la obra de arte y deja de lado la impronta configuradora del proceso mediante el cual el artista llega a ser lo que es por cumplimiento de una vocación. Lo estético se disgrega en un análisis más o menos circunstanciado de componentes psicológicos y de estados de ánimo, estados que nunca, ceñidos por las premisas formales de la Psicología, podrá darnos garantías de su cabal consistencia estética. El campo estético así empobrecido se disuelve y desaparece del horizonte. Se confunde, en suma, faltos de una pauta sistemática precisa, lo que tiene que ver con lo estético —los componentes psicológicos— con lo estético mismo que si en su plasmación elabora materiales psicológicos no es, en su realísima dimensión, psicología.

Si se considera al artista como alguien que hace arte, como un oficio que se ejercita por la posesión de un don disciplinado, y a la obra de arte como un objeto cuya presencia ha sido sancionada por los usos —dos simplificaciones respetables, sin duda, pero que dejan en suspenso la verdadera condición del artista y del proceso de realización de su vida en la obra— abrimos la posibilidad, hoy sobremanera frecuentada, de una *Sociología del arte*. Es la tercera versión del campo estético que propone recapitulatoriamente Huisman. No vale la pena extenderse en las aplicaciones sociológicas de lo estético. Son como tales, como aplicaciones, perfectamente lícitas y proporcionan interesantes indagaciones y fructuosos resultados. Pensemos, por ejemplo, en los trabajos tan sugestivos de Pierre Francastel. Sin embargo, este mismo investigador se encarga a lo largo de sus escritos de ponernos en guardia contra lo que la ilusión sociológica lleva consigo de excesivo. Lo estético, nos advierte, está centrado en sí mismo y si bien puede ser iluminado desde diferentes ángulos —por descontado, también el sociológico— lo que la obra de arte es sólo puede ser comprendido desde la posesión de un lenguaje artístico autónomo que reivindique la condición propia de lo artístico en el horizonte humano. Llevando la cuestión a su óptica justa, todo lo que se diga del arte desde la Sociología habrá de ser ponderado desde una previa y fundamental indagación estética en totalidad unitaria —que es lo que hace Guerrero— y que la Sociología en cuanto tal no puede emprender desde sus propios puntos de vista.

Este sumario vistazo a lo que hoy ofrece en conjunto la consideración del campo estético subraya, confío, la fuerte y segura mira metodológica de Guerrero. Sus libros se caracterizan por visitar un elenco vastísimo de temas. Piénsese, pongamos, en el aporte del pensador ar-

gentino a las llevadas y traídas nociones de estilo artístico o a sus precisiones acerca de las relaciones entre Estética e Historia del Arte. Pero, a diferencia de lo usual, esta diversidad caudalosa es la mejor comprobación de la precisa orientación que jamás abandona a Guerrero. Y añadamos algo más. Cuando se recorren los libros de Guerrero se advierte de inmediato que, sin ningún esfuerzo, el autor habría podido multiplicar lo que ceñida y sistemáticamente nos dice en una caudalosa colección de ensayos que, mediante vehículos más agitadores que el libro, le hubieran proporcionado una notoriedad seductora. Guerrero prefirió retener sus reflexiones y sugerencias en el cuadro austero de volúmenes cuidadosamente ordenados y en los cuales cada porción se refiere al conjunto y de él proviene. Recalquemos, en consecuencia, que en un dominio como el estético, donde tanto abunda la anotación y la ocurrencia, donde el ensayo ocasional tiene las mayores posibilidades de aplauso, Guerrero ofrece, caso nada frecuente, una lección de austeridad intelectual que pocas veces ha sido destacada.

Quisiera, para terminar, referirme lo más lacónicamente a un aspecto que alcanza notable proyección en la estética de Guerrero y que, en la época en que fue pensada, constituye una originalidad en la más alta concepción del término. Quiero referirme a su concepción de los aspectos "corporales" de la obra de arte, a lo que de material hay efectiva y luminosamente en ella.

Tan abusivo es, nos enseña Guerrero, afirmar que la obra de arte se reduce a combinaciones de la materia con que está hecha como caer en el extremo contrario de considerar la materia como un mero sostén de lo estético, llámeselo imagen, sentimiento, sentido, o como se quiera. Sabido es que una de las corrientes de más dilatada trayectoria en el tema ha sido aquella que concebía la obra de arte como la imposición o manifestación de una *idea*, previamente poseída, en la materia. El famoso estudio de Panofsky nos exime, por su merecida difusión, de más aclaraciones. La *Estética* de Croce, vista desde este ángulo, reitera la depreciación de la materia y con ello, como gustaba denunciar Eugenio D'Ors, deja al margen de sus puntualizaciones, de manera flagrante, a las artes plásticas. Frente a estas posturas "idealistas", se abre paso una concepción cerradamente operativa cuya aparente cautela le gana adeptos entusiastas y cuya repulsión a todo lo que no sea material despierta igual número de indignados impugnadores. De acuerdo con esta posición, priva respecto del arte un concepto de taller. El artista cumple su tarea como otro artesano cualquiera, como otro técnico. Si difiere

de otros operarios es más por la delicadeza compleja de la tarea que por la esencia de la operación misma. Y es interesante que se advierta que esta postura no se limita a las artes de notoria manualidad, sino que tiene defensores entre músicos y poetas. En los últimos treinta o cuarenta años, el "materialismo" artístico ganó en prestigio, recordemos, con la introducción en el arte de nuevos materiales y hasta se llegó a sostener, hiperbólicamente, que el pintor o el escultor no tenían otra misión que poner estos materiales en condiciones de manifestarse.

"Pero el papel que juega la 'materia' —transfigurada en 'material artístico' (...)— en el proceso plasmador de la obra de arte —nos dice Guerrero (Creación y ejecución de la obra de arte, pp. 120-121)— es mucho más importante. Ya sabemos que el cuadro no está hecho con la tela y las sustancias cromáticas: el cuadro *es* la exaltación de esa materialidad, que siempre queda escondida en su uso instrumental. Y si en la estatua el bronce 'sirve' para glorificar al personaje, es porque la estatua misma glorifica al bronce. También sabemos que el poema no está hecho con ideas, ni con palabras, sino que *es* ese poder nominador, perdido en el diario trajín de las palabras y recuperado en el ámbito estético:

Mi Amado, las montañas,
los valles solitarios, nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonoros,
el silbo de los aires amorosos.

La noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,
la cena que recrea y enamora.

(*San Juan de la Cruz*)

La actividad plasmadora no divaga por los espacios mentales, porque sólo adquiere relieve en la artesanía que busca y elige, reclama y adopta, y así transfigura —poniendo en obra— una cierta materia, una determinadísima materia".

La obra de arte no se hace con los materiales, sino que la obra de arte *transfigura* estos materiales o, como dice con acierto sobrio Guerrero, los *pone en obra*: los asimila colocándolos en una instancia sólo posible gracias a la obra y en la cual los materiales adquieren un esplendor nuevo. El concepto de transfiguración desde la totalidad de

un proceso que, por lo tanto, da su sentido a cuanto en él interviene es una vez más la clave. Tan abusivo, repitamos, y ahora con derecho de decirlo comprensivamente, es suponer que la obra de arte es una suerte de inmaterial fantasma como dar por sentado que los materiales en cuanto tales habrán de dilucidarla. Ninguna indagación de orden físico podrá decirnos nunca lo que es el bronce en Rodin, lo que es el blanco de plomo en Breughel, lo que es el sonido del clarinete en un cuarteto de Mozart. Así como tampoco la mera indagación lingüística podrá ponernos en claro respecto de cualquiera de las palabras y de la organización que exalta poéticamente el poema de San Juan de la Cruz. Sólo la obra misma en la ardua gestación lograda constituye su propio desciframiento: desciframiento, por descontado, que nunca acaba, ya que cada una de las revelaciones de la obra de arte muestra en ella nuevos reflejos y nuevas honduras.

A punto de concluir este escrito demasiado sucinto, repetiré lo dicho al comienzo. La obra de Guerrero constituye en la Estética contemporánea un aporte de importancia difícil de exagerar y su estudio no nos defrauda nunca. Para ser aun más claros: en Estética los argentinos tenemos un maestro.

LUIS JUAN GUERRERO
INTERPRETE DEL PENSAMIENTO ARGENTINO

Por *Rodolfo M. Agostia*

La figura de Luis Juan Guerrero se proyecta desde la década del 40 hasta nuestros días con singulares características de relevancia y prestigio, no sólo por su *Estética*, obra que por sí sola bastaría para consagrarlo entre los más importantes filósofos argentinos contemporáneos, sino también por una tarea docente y de investigación de la más alta jerarquía académica. Quienes tuvieron la suerte de ser sus alumnos entre los años 40 y 56 conservan, sin duda, una imagen nítida y un vivo recuerdo de sus lecciones magistrales, plenas de saber y de reflexión, en las cátedras de *Ética* y de *Estética* que dictara en las Facultades de Filosofía y Letras de Buenos Aires y de Humanidades de La Plata. Evocar estas clases, o repasar sus notas, constituye hoy mismo un motivo de satisfacción intelectual por la calidad y hondura de la exposición y de los temas tratados, con la máxima probidad informativa y una densidad y actualidad de contenidos verdaderamente ejemplares. Pero un aspecto que se destaca en su labor docente y científica de tantos años es el referente al problema del desarrollo del pensamiento filosófico argentino, al cual consagró una de sus principales preocupaciones, incorporando un Seminario sobre Ideas Filosóficas Argentinas al curso de *Ética* con carácter de permanente. Este Seminario constituía el resultado de sus propias investigaciones y la base de su labor como Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, cargo que desempeñó con posterioridad a Coriolano Alberini, desde 1936. Lamentablemente, no poseemos hoy apuntes completos sobre estos Seminarios, ni tampoco (con excepción de la realizada por el autor en 1945)¹ publicaciones que den un testimonio fiel del trabajo cumplido por Guerrero, pero guardamos sí un recuerdo directo, notas personales y referencias que nos permitirán señalar la

¹ *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo*, Bs. As. Impr. López, 1945.

significación que tuvieron y las líneas orientadoras de su investigación. Como intérprete del pensamiento filosófico nacional Guerrero ha desarrollado una de las tareas más eficaces y de la mayor gravitación sobre varias promociones universitarias argentinas, y sus principios y pautas metodológicas merecen rescatarse con especial interés y ser meditados y discutidos en la coyuntura histórica que vivimos, la cual nos indica como decisivo ahondar en los orígenes y el sentido de nuestra tradición cultural.

Para nosotros que hemos seguido con especial dedicación sus cursos como alumno y también sus tareas directivas como secretario suyo en el Instituto de Filosofía de Buenos Aires, la importancia de Guerrero en el campo que hemos acotado se traduce en tres aportes que consideramos fundamentales por el significado filosófico e histórico que encierran: 1°) haber fomentado la formación y el desarrollo de una conciencia nacional sobre la base del estudio sistemático y continuado de las ideas filosóficas argentinas y su influencia en nuestra trayectoria social y política; 2°) haber inculcado el criterio y la convicción de que la filosofía tiene por principal objeto la reflexión sobre la realidad histórica, y que cumple su destino en inescindible relación con los intereses de la comunidad; 3°) haber perfeccionado, en relación con Alberini y Astrada, un criterio netamente historicista de interpretación del pensamiento de la generación del 37, enfoque que contribuye a una mejor comprensión de nuestro destino nacional, aunque pueda no ser aceptable para todos los representantes de esa generación intelectual argentina.

Las exposiciones de Guerrero sobre el pensamiento nacional partían del esquema proporcionado por Coriolano Alberini en *La metafísica de Alberdi*, quien dividía el desarrollo del mismo en cinco etapas, a saber: 1. La escolástica colonial, representada típicamente por Chorrorín; 2. El Aufklärung o Iluminismo, que asumen Belgrano, Moreno, Montegudo, Rivadavia y la ideología de Alcorta, Agüero y Lafinur; 3. El romanticismo, que sostienen Echeverría, Alberdi, Sarmiento, Juan María Gutiérrez, V. F. López...; 4. El positivismo, que comprende principalmente a José M. Ramos Mejía, Florentino Ameghino, Carlos Octavio Bunge y José Ingenieros; 5. La reacción contra el positivismo y la fundación de una cultura filosófica pura, que abarca desde 1910 hasta el presente. De estos períodos, Guerrero expuso en sus cursos el segundo, el tercero y el cuarto, pero consideró al Iluminismo y al Romanticismo como los momentos fundamentales en la formación del pensamiento argentino. A su juicio, lo eran por dos razones principales:

la primera, porque a través del Romanticismo se había elaborado un concepto de filosofía, que él compartía, entendida como saber viviente, histórico y contemporáneo; la segunda, porque Iluminismo e Historicismo sentaban las bases —por lo menos teóricas— de nuestra nacionalidad, pues si por un complejo de circunstancias históricas ésta no había sido conquistada todavía, constituirían siempre, según Guerrero, los principios rectores de nuestro futuro como Nación.

Desde el primer punto de vista Guerrero identifica su idea de filosofía con la sustentada por Alberdi, quien siguiendo principalmente a Leroux, la concebía como conciencia de la vida, orientada a dar definiciones y exposiciones en concordancia con las revelaciones verdaderas del arte, la economía y la política. No era de los sistemas conocidos, sino de la realidad misma desde donde debía partir la filosofía, nutriéndose de la tradición y proponiendo ideales. Esta forma de saber realista, pleno de contenido histórico y prospectivo es la que Alberdi reivindica como exposición y declaración de metas y principios para una obra concreta en América. Sostiene hegelianamente, y Guerrero lo enfatizaba, que la filosofía es la conciencia de la época y que por lo tanto cada siglo tiene su filosofía propia, siendo objetivo específico de la del siglo XIX averiguar cuál será la forma y la base de la asociación humana. Ella no puede ya continuar tratando el tema de las facultades del hombre, como la Ideología, que seguía una orientación psicológica y gnoseológica, sino que se ha vuelto necesariamente sentimiento romántico: en vez de analítica es sintética, en vez de quedarse en la teoría trata de dar programas e ideales para una nueva vida. Esa es la tarea general de la filosofía del siglo XIX. Pero la de América debe además especializarse en dar las bases de esa nueva vida en América. Guerrero reconocía en Alberdi este mérito de haber concebido en su época que habían pasado los tiempos de la filosofía en sí y que ésta sólo se justificaba por su función social y humana. Si la filosofía era el conjunto de principios que gobernaban los actos de los hombres (arte, conocimiento, moralidad, religión, etc.) era lógico que tuviéramos una filosofía propia del siglo XIX y además una filosofía propia americana. Pero oponiéndose a la interpretación de Ingenieros, según el cual Alberdi se proponía encontrar el instrumento más útil para la educación y la actividad de las nuevas generaciones americanas, Guerrero consideraba que Alberdi no se planteó simplemente un problema de instrumento, sino que buscó la verdadera filosofía y ésta surgía para él de la necesidad misma de América. No se trataba de importar una filo-

sofía de Europa, sino de crear una filosofía americana y, por lo mismo, no de escoger con criterio educativo o político sino plenamente filosófico. Contrariamente a lo que pensaba Ingenieros, que a Alberdi no le interesaba la verdad de las doctrinas a enseñar sino la utilidad práctica que de ellas podía conseguirse, Guerrero entendía que Alberdi buscó la verdadera doctrina y concibió que la fórmula de la filosofía estaba en el destino humano. La terminología era de Jouffroy y de Leroux pero la inspiración, de Vico, Herder y el romanticismo alemán; declaraba que las condiciones de esta filosofía no eran puramente especulativas sino también de aplicación práctica, pero no se trataba nunca de una filosofía instrumental sino de una doctrina que sirviera por ser surgida de América, conforme a nuestra necesidad. Esto era indispensable porque en el siglo XIX, la filosofía se iba volviendo cada vez más estadista, financiera, industrial, histórica en general. De modo que Alberdi no creía en la autonomía de la filosofía: consideraba que había una verdadera pero dentro de la realidad misma, impuesta por ésta y por ello quería como Platón *realizar* la filosofía. Recogía así la exigencia de Hegel a través de sus intérpretes: la filosofía ha de cumplirse en la historia; por eso, aunque Marx sostenga también que no hay que crear sino realizar una filosofía ello no implica, como creía Ingenieros, que Alberdi sea precursor del marxismo, pues sólo se trata de una misma fuente filosófica que opera en ambos, el pensamiento hegeliano. También para Alberdi la filosofía verdadera está en el fondo de los pueblos (Platón, Vico) y no es expresión de una personalidad sino de una comunidad: es una como la historia, pero adquiere distintos aspectos en tiempos y lugares diferentes; de ahí que debamos alcanzar entre nosotros una filosofía contemporánea (en tanto resuelva problemas de la época) y americana (en tanto resuelva el problema del destino de América).

Claro está que Alberdi no se limita, según Guerrero, a sostener que la filosofía adopta una forma determinada para cada momento histórico y cada país —principio generalizado en su época— sino que trata además de demostrar que esa forma existe realmente. Para ello parte de los problemas humanos en general. La filosofía es una —repetimos— como la humanidad, pero varía en sus aspectos nacionales. Lo que interesa a cada pueblo es su razón de ser y por eso Alberdi se propone dar las bases para una filosofía nacional. La filosofía no se nacionaliza por la naturaleza general de sus objetos, ya que éstos son los mismos para toda la humanidad: arte, ciencia, industria, etc. Pero, en cambio,

si bien no hay más que una filosofía, ella se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias del país y su momento. La filosofía de una Nación proporciona la serie de soluciones a los problemas universales de acuerdo con los requerimientos específicos de esa nacionalidad. Dentro de este programa considera Alberdi dos problemas fundamentales alrededor de los cuales gira la filosofía: la libertad del hombre y la soberanía del pueblo. Pero en realidad son las dos caras de un mismo problema, porque hay libertad allí adonde hay soberanía popular y viceversa. Libertad, igualdad, asociación, tales son los fundamentos de nuestra filosofía moral y sobre esta base Alberdi se propone elaborar una filosofía Americana. No lo consiguió porque su actividad tuvo que concentrarse en viajes y luchas políticas y problemas prácticos de la hora, pero nos ha dejado si un mensaje que debemos recoger y actualizar. Guerrero no pensaba naturalmente que la filosofía de nuestro siglo debía responder a los planteos de Alberdi ni a los temas que había propuesto para su época, aunque no deban ser de ningún modo descartados², excepto el recurso a la providencia para explicar parcialmente los procesos históricos. Había según éste una doble raíz en toda teoría filosófica: la providencia divina que da el plan general de la historia, y el *siglo* que da el sentido histórico, y es este último el gran legado de Alberdi. En este sentido *nuestro* siglo para Guerrero no ha descubierto sólo la historia: los "hechos" típicos que ha develado son la existencia (existencialismo) y el inconsciente (freudismo), y además ha desarrollado una herencia del siglo XIX, las relaciones socioeconómicas de la historia (marxismo). Por eso, como una confirmación de la tesis alberdiana, sostenía Guerrero que la filosofía debía ser para nuestro siglo una reflexión sobre nuestra realidad: la naturaleza, la existencia, el inconsciente y la historia en sus relaciones económico sociales. Su método, presumiblemente el fenomenológico y el dialéctico.

En cuanto al estudio de la generación de Mayo y la generación del 37 Guerrero lo realizó con un método comparativo riguroso y una finalidad igualmente precisa: descubrir, a través de él, los fundamentos

² Organización social, cuya expresión más positiva es la política constructiva y financiera; estado de las costumbres y usos, cuya manifestación más alta es la literatura; estado de los hechos de la conciencia, cuyo doble reflejo es la moral y la religión; concepción del camino y de los destinos que la providencia y el siglo señalan a nuestros nuevos estados, cuya revelación pediremos a nuestra filosofía de la historia y a la filosofía de la historia en general. Dentro de esta temática la forma más alta del conocimiento es para Alberdi la filosofía de la historia, providencialista o historicista.

de nuestra nacionalidad y esclarecer las tareas que correspondían al hombre argentino en su actual momento histórico (esclarecimiento que debía brindarlo la filosofía). En sus cursos empleó de preferencia un criterio histórico, en su trabajo sobre el *Facundo* un criterio temático.

Generación de mayo y generación del 37 difieren en lo filosófico, en lo político y en lo literario. Desde el punto de vista filosófico, caracteriza a la primera el iluminismo frente al historicismo de la posterior; desde el punto de vista político, el unitarismo frente al federalismo, y desde el punto de vista literario el clasicismo frente al romanticismo.

Sin seguir en detalle la caracterización que ofrecía Guerrero del Iluminismo, hoy por lo demás ampliamente conocida, recordemos que señalaba como rasgos definitorios de esa tendencia sus conceptos de hombre, de mundo y de Nación. El hombre era entendido por esta corriente como el individuo que "en la soledad de una conciencia virginal, vive forjando,, con los materiales de la propia experiencia, los contornos más indispensables de una visión del cosmos y de una conducta para la vida". Procedente de Locke y Condillac esta concepción se traduce en las notas de espíritu de independencia, libertad de conciencia, libertad de cultos y afán de progreso. El mundo, por su parte, concebido a través de la ciencia matemática de la naturaleza y de la economía política, se considera susceptible de elaboración por el hombre emancipado, que lo va moldeando por el trabajo con arreglo a los designios de su razón, y estructurando como su propio y adecuado contorno. Pero la idea de Nación, heredera directa del contrato social de Rousseau, es la que mejor perfila al Iluminismo. La Nación emerge, desde la Revolución hasta Rivadavia, de una voluntad política que operando una suerte de conversión religiosa transforma el ser natural del hombre en un ser político, el ciudadano, mediante la creación, por el contrato, de un nuevo orden de la "voluntad general", representado por el Estado. "Así como los filósofos —dice Guerrero— habían hecho tábula rasa de todos los otros criterios de verdad para descubrir, en el fondo de la conciencia, a la certidumbre, así también en el terreno político se hace tábula rasa de todos los privilegios y autoridades para afirmar la voluntad creadora del ciudadano y el imperio de su criatura única, la Nación".

No obstante la adecuada y lúcida exposición que Guerrero hacía del Iluminismo, el estudio de la generación Romántica constituía siempre el punto central de sus cursos sobre el pensamiento argentino, y

en él debemos detenernos necesariamente para deslindar su concepción y valorar sus aportaciones.

En este sentido es oportuno destacar que la interpretación de Guerrero, como la de Astrada, se aparta del modo más generalizado de entender el ideario de la generación del 37 inaugurado por Coriolano Alberini, y asume un punto de vista netamente historicista. Según el enfoque crítico de Alberini, dicha generación había realizado una síntesis entre racionalismo y romanticismo, pero dando siempre preminencia al elemento universal o racional. Los fines y valores habrían seguido siendo para ellos los universales y abstractos del Iluminismo y el Historicismo quedaría reducido a un mero tecnicismo social. Vale decir que la generación romántica se caracterizaría únicamente por haber concebido una técnica historicista para el ideal liberal iluminista de la Revolución de Mayo; al elemento histórico se lo habría entendido entonces como simple medio para alcanzar fines de índole universal, que son suprahistóricos, similares para todos los países y todas las épocas. De modo que la labor de cultura que esta generación se propuso, sería la experiencia romántica (definida por su peculiaridad en el tiempo y en el espacio) que nos conduciría a metas y objetivos comunes a los de los otros pueblos.

La interpretación de Guerrero difería de la que acabamos de esbozar, pero no sin antes hacer la adecuada valoración de los estudios de Alberini sobre el pensamiento nacional que, tanto por el enfoque filosófico en profundidad como por el método, significaban un avance decisivo en la materia y ofrecían la única perspectiva sólida y segura para penetrar en nuestras ideas. Precisamente una de las preocupaciones de Guerrero era señalar esta importancia y prevenir a la vez contra la mala caracterización del romanticismo realizada por Korn, quien no trazaba las ideas capitales que lo definían, ni tampoco las influencias con precisión. La circunstanciada puntualización de los defectos de esta interpretación errónea servían de preámbulo al tratamiento y la investigación de la generación romántica: 1º) mala, o mejor confusa ubicación de las figuras y de los representantes típicos del movimiento social y cultural que estudiamos; 2º) incorrecto encasillamiento, particularmente, de Alberdi y Sarmiento dentro del positivismo, enfatizando en ambos los ideales de civilización y progreso material y desatendiendo y considerando accesorio en los mismos el planteamiento teórico de los problemas y sus verdaderas ideas directrices (su romanticismo es considerado pasajero y sin visión clara de la realidad); 3º) acentuación

exclusiva de las fuentes inmediatas y de la influencia del socialismo francés y del catolicismo liberal, y vaguedad en la indicación de la verdadera influencia ejercida por Hegel (a Herder no lo menciona) con olvido de las influencias de los pensadores metafísicos; 4º) excesiva importancia dada a figuras secundarias y poca a figuras como Echeverría, 5º) falsa idea del Dogma Socialista al que considera lleno de vaguedades, y acentuación del carácter utópico, exaltado y masónico de la asociación; y 6º) en general, énfasis de lo circunstancial y accesorio con olvido de lo fundamental.

En lo que hace a su propia interpretación historicista de la generación del 37 que expuso en sus cursos universitarios al igual que en el ensayo *Tres Temas de Filosofía Argentina en las entrañas del Facundo* y que comparte con Carlos Astrada en su ensayo sobre Echeverría, ella merece también, por su parte, una consideración crítica. Entendemos con Guerrero que los hombres del 37 sintieron siempre que integraban una generación nueva, lo cual implica que reconocían una caducidad de valores y la necesidad de una total renovación de normas y de ideales. En un principio concibieron fines y medios como históricos, como peculiares y propios de nuestro país, y buscaron denodadamente un fondo común de ideas y creencias que orientaban e impulsaran tareas igualmente específicas. Pero pronto advirtieron que la única realidad nacional era la Revolución de Mayo y que esta constituía un hecho político aislado, sin raíces en la tradición ni inserción en el medio histórico; y entonces se propusieron crear y construir, con razón y voluntad iluministas, formas de vida e instituciones que provocasen el advenimiento de una realidad que fuera sumiendo paulatinamente, por imperio de las circunstancias y la necesidad, características nacionales propias. Terminaron, pues, por adoptar una técnica iluminista para promover el desarrollo nacional, pero ese iluminismo es siempre para ellos relativo y provisorio y el historicismo necesario y definitivo. A la Revolución Nacional (Mayo) debía seguir un momento o etapa de cultura racional o iluminista que habría de dar lugar, finalmente, a una realidad y una cultura típicamente nacionales. Esta interpretación historicista (para nosotros la única correcta) es la que adelanta Guerrero —quizá con matices no tan acentuados— en el ensayo y los cursos ya citados, aunque con la fundamental diferencia de aplicarla a Sarmiento que es justamente para nosotros la figura de la generación del 37 que se aparta de ese historicismo esencial para subordinarlo finalmente a un pragmatismo. O para ser más estrictos, la interpreta-

ción de Guerrero es la que cabe respecto del *Facundo*, obra que expresa el ideario común de los hombres de la generación; sólo que no fue ésa la posición definitiva de Sarmiento y sí en cambio la que progresivamente se va acentuando en la obra de otros representantes de ese movimiento, principalmente Alberdi.

Ateniéndonos ahora a la exposición de Guerrero, ella se iniciaba en sus cursos con un señalamiento de las influencias filosóficas comunes para pasar luego al ideario que elaboraron y les permitió asumir la responsabilidad de tareas políticas y sociales afines. La generación —según Guerrero— reconocía como antecedente más lejano la Sociedad de Estudios Históricos y Literarios de 1832, pero comienza su actuación cuando en junio de 1837 se congregan algunos de sus hombres más representativos en el “Salón Literario” de Marcos Sastre que fue disuelto por Rosas al cabo de cuatro meses de actividad. Posteriormente fundan en 1838 la llamada Asociación de la Joven Generación Argentina, y en 1846 la Asociación de Mayo, que recibe este nombre porque el grupo se proponía reivindicar a la Revolución de Mayo después de un período durante el cual había sido desnaturalizada en su significación por diversos hechos políticos y corrientes de ideas. Este es el movimiento que se inicia en Buenos Aires y se extiende luego a las provincias: Quiroga Rosas lo lleva a San Juan, Villafañe a Tucumán, V. F. López a Córdoba y Alberdi a Montevideo. Para dar a conocer a fondo la nueva orientación filosófica que trae este movimiento, se detenía Guerrero —siguiendo en este punto a Alberini— en las influencias principales que sobre él gravitaron: primero, las inmediatas y generales del liberalismo cristiano de Lammenais, de Mazzini (fundador de la joven Italia y propulsor de la joven Europa), de Tocqueville (el primero en estudiar con penetración y proyección políticas la realidad histórica de América), de Saint Simon y de Leroux, y luego las indirectas, pero más profundas y decisivas, de Vico (conocido a través de De Angelis y de J. Michelet) y de Herder (a través de Quinet), sin desatender otros pensadores que gravitan directamente en alguna figura particular de la generación, por ejemplo Humboldt y Cousin en Sarmiento, Lermnier, Jouffroy y Hegel (a través de Cousin y Leroux) en Alberdi.

Analizadas en detalle las influencias comunes y particulares que incidieron sobre los hombres del 37, pasaba Guerrero luego a trazar las notas características que otorgaban al ideario que sobre estas bases elaboraron un matiz netamente historicista. Ante todo y en un sentido general, las teorías que sustentaron respecto de las categorías directrices

de hombre, mundo y Nación, triada conceptual que los sitúa en neta oposición a la corriente iluminista, y constituye en ellos la trama que sostiene y ordena todas sus ideas y actitudes respecto de nuestra vida nacional. En primer lugar Guerrero señalaba que al igual que ocurre con los románticos europeos, quienes por una experiencia dolorosa de soledad se vuelcan hacia la naturaleza exterior, pasa también a primer plano en nuestros románticos el problema del mundo que circunda la vida humana. El romántico concibe la naturaleza a través de una actitud patética, se siente penetrado por ella, pero a la vez intenta penetrarla y redimirla por el canto. Entre nosotros realiza esta generación el tremendo descubrimiento del paisaje nacional, aunque en general se quedaron absortos —excepto Sarmiento— en su contemplación. Pero a la par que la experiencia de la naturaleza buscan también la experiencia profunda del tiempo y la historia, en cuanto conciben al hombre inserto en el caudal de la vida histórica y la tradición. Así “la comunidad social” deja de ser en ellos una construcción posterior a los individuos aislados para convertirse en el centro de vida de los hombres que la integran” y entiende que esa vida procede “de las raíces más hondas del pueblo y se perpetúa a través de las generaciones”. Esta concepción historicista de la vida humana les impulsa a penetrar en la trama densa y rica de la historia, a “llegar a los fondos anónimos del pueblo para pulsar sus anhelos y recibir sus inspiraciones”.

Por eso el problema de la conciencia nacional —que conmovió más intensamente a la generación del 37 y le confirió su sello más característico— se plantea y resuelve en los románticos en términos muy diferentes a los del Iluminismo. La nueva corriente entiende por Nación un conjunto de valores culturales que es necesario desarrollar en paulatino proceso histórico y a partir de un núcleo originario. No conciben que la Nación pueda ser creada únicamente por un acto político, pues advierten que este sólo señala el comienzo de un lento desarrollo de cultura a través del cual se va configurando en forma gradual y progresiva, y el problema consistía en descubrir ese núcleo originario cuya esencia debíamos desenvolver porque en él estaba el secreto de nuestro ser nacional, de nuestra propia ley histórica. Por ello señala Alberdi que “tenemos ya una voluntad propia, nos falta una inteligencia propia. La inteligencia es la fuente de la libertad. La inteligencia emancipa a los hombres y a los pueblos”. Y de ahí que la inteligencia organizada, la filosofía, sea para él “el principio de toda nacionalidad, como de toda individualidad”.

Como síntesis de los conceptos que acabamos de exponer, podemos decir que, según Guerrero, la Argentina estaba en el 37 entre dos formas europeas de entender la conciencia nacional: como sentimiento nacional (lo cual implicaba la existencia de una comunidad tradicional e histórica), o como voluntad nacional que exigía un acto de creación, por la voluntad, de una comunidad ética. Para los hombres de la generación del 37 no podía haber opción entre ambas, puesto que la primera no existía y la Revolución de Mayo había realizado la segunda. Por tal razón se plantean la exigencia de desarrollar sobre esta base política ya dada una cultura nacional que otorgara a la entidad ético-jurídica lograda por la Revolución una dimensión popular e histórica. En otros términos, se impusieron la tarea de formar una Nación como entidad cultural ya que ésta no quedaba consumada, a su juicio, con el acto político de instituir el Estado, e incluso esta instauración la estimaban como un acto ilegítimo si no respondía a las exigencias del medio y del tiempo histórico.

Pero aparte de estos rasgos generales que definen el historicismo de toda la generación, hay algunas contribuciones propias de cada uno de sus integrantes que otorgan un perfil bien nítido y personal a la concepción general que comparten y que vale la pena destacar.

En el caso de Echeverría son dos los aportes personales más importantes: en primer lugar, su agudo sentido realista, su valoración del medio y el paisaje, la sociedad, la raza, como factores condicionantes de todo proceso histórico y de toda acción política. Fue Echeverría el primero, como vio Guerrero, en introducir la exigencia de que los programas no se formularan con abstracción de la realidad, sino en función del país y de la época, pero sin duda fue también Echeverría el que entendió el paisaje, aunque reconoció su importancia histórica, de un modo más pasivo y nostálgico y en este sentido el más apegado de todos al romanticismo europeo. En segundo lugar, hay en Echeverría un criterio dialéctico, aunque ingenuo y rudimentario, en el planteamiento y solución de los problemas sociales que lo vincula con Hegel, criterio que se evidencia por ejemplo en sus Conferencias, donde advierte que la realidad se manifiesta a través de contradicciones inevitables; expone cómo se produce la emancipación y cómo el pueblo habiendo conquistado la libertad no consiguió la independencia económica, y de este modo señala las contradicciones entre aspiración y realidad.

En el caso de Sarmiento sus aportaciones personales las ha indicado Guerrero con todo rigor; pero las más relevantes son su concep-

ción histórico política del paisaje y la solución dialéctica que en el *Facundo* pretende dar la antítesis entre gauchismo e ideología. Según Guerrero fue Sarmiento el que rompió definitivamente con la actitud nostálgica frente al pasado y al medio, con el horizonte de vida retrospectivo y pasivo propio de los románticos europeos, e inauguró en el romanticismo argentino una actitud prospectiva frente a la existencia y su contexto físico y temporal que se tradujo en un programa de acción cultural y político capaz de dar sentido nacional y americano a todas las formas de la vida histórica. Sigamos textualmente a Guerrero: En el orden especulativo —dice— Alberdi y Echeverría “habían bosquejado una interpretación filosófica *mors romántico* del medio ambiente nacional. Pero tanto uno como otro quedaron prisioneros de su hallazgo: engendraron la confusión entre pampa y desierto. Explicaron la segunda de estas nociones por medio de la primera. Diluyeron así un extraordinario hecho histórico, social y cultural en una expresión literaria... Poseídos de un vago anhelo romántico no se atrevieron a penetrar en la influencia desorbitada de la pampa”. Pero Sarmiento es el primero en advertir que el desierto no es un misterio, “que está lleno de una sustancia histórica y social que denomina barbarie. Como es una mala hierba, había que comenzar vaciando al desierto para luego llenarlo de nuevo. Para llenarlo con otra sustancia que Sarmiento llama civilización”. Por eso él “ha penetrado en el tema del paisaje nacional con una conceptualización polémica. Es el mal que aquejaba a la república, el mal que había que extirpar”.

El otro aspecto del historicismo de Sarmiento consiste, según Guerrero, en la idea de que la formación de la nacionalidad argentina es ante todo una superación dialéctica de las circunstancias, de la acción de todos los días y de todos los años. O, como lo dice Sarmiento en el *Facundo*: “La providencia realiza las grandes cosas por medios insignificantes e inapercibibles”. Por consiguiente, concluye Guerrero, “la Nación Argentina no se logrará plenamente mediante un acto de voluntad política ni se agotará en un sentimiento histórico. Tiene que ser la obra perdurable y contradictoria —por eso dialéctica— del destino ciego en sus fatalidades, vidente en sus perspectivas. Obra de previsión que gobierna a la acción”. Cómo opera esta dialéctica para Sarmiento ya lo veremos. Pero desde el punto de vista de la ubicación filosófica de los hombres de esta generación preciso es advertir sin embargo, frente a Guerrero, que Sarmiento no se mantuvo consecuente dentro de este historicismo. En sus obras posteriores al *Facundo* se

observa la paulatina evolución del concepto de razón histórica hacia el de una razón científica y pragmática, más afin a la del Iluminismo que a la del hegelianismo y por otra parte se asiste a la transformación del concepto historicista de civilización (entendida como cultura integral) en el de civilización entendida como cultura racional y técnica. En *Conflictos y armonías de las razas de América*, que surge del contacto directo con las costumbres e instituciones norteamericanas, se expresan estas nuevas ideas y se declara que la misión de los estadistas de las nuevas repúblicas es corregir la sangre indígena con las aportaciones europeas, y las ideas feudales de la colonia mediante la difusión de la ciencia, la técnica y la tolerancia, pero no con miras al desarrollo de una cultura propia sino cada vez más universal. El iluminismo instrumental se convierte paulatinamente en un científicismo racionalista y pragmático.

En cuanto a Alberdi, las notas más características de su historicismo fueron la reducción de la dialéctica hegeliana al ámbito de la historia (con lo cual se anticipa a importantes interpretaciones contemporáneas), y su concepción de la filosofía como teoría de la nacionalidad y de la época, que desarrolla en su polémica con Ruans y en su breve ensayo "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades de Montevideo". Sobre este aspecto que era el más importante para Guerrero y según el cual Alberdi asigna en su siglo a la filosofía el fin de desarrollar una gran síntesis social, ya hemos tratado, como también sobre los temas que propone para una filosofía americana, cargando cada vez más el acento sobre lo histórico, lo social, lo colectivo y la obra continua de las generaciones.

Pero si Guerrero estudió exhaustiva y profundamente los problemas referentes a la generación del 37 que acabamos de señalar, no analizó, en cambio, por qué esta generación que comenzó asumiendo, como vimos, un historicismo integral, abandonó esta postura para proponer una síntesis con el Iluminismo y qué alcance tuvo esta innovación. Sin embargo, es justo reconocer que tanto sus cursos como su ensayo sobre el *Facundo* nos incitan a hacerlo.

Recordemos que los principios de la filosofía hegeliana que penetran predominantemente en el ideario de la generación romántica son dos: 1) que la filosofía es la conciencia de la propia época, conciencia en la cual culmina toda realidad histórica; 2) que lo universal sólo vive en lo concreto, sin trascenderlo ni predeterminarlo en el curso

de su desarrollo. Con estas ideas los románticos se plantearon originariamente la necesidad de elaborar una filosofía argentina, lo cual suponía la existencia de una realidad histórica propia de la cual tomar conciencia; y como esta realidad era para ellos exclusivamente Mayo intentaron convertirlo en entidad de cultura. Pero en cuanto advierten que Mayo se reduce a un conjunto de acciones políticas carentes de peculiaridad, reconocen que no pueden ser simples pensadores ni siquiera hombres de acción en función de una tradición, porque ésta simplemente no existía dado que la Revolución de Mayo no había sido el resultado de un proceso histórico que se fuera gestando lentamente y en el cual participase el pueblo como entidad histórica. Herederos de los ideales de la Ilustración, los hombres de Mayo, consideraron que la creación de la Nación coincidía con la del Estado y que esta creación no debía nada al pasado. Tampoco les interesaba saber si el pueblo estaba detrás de esa empresa, porque entendían que el pueblo surgiría y sería modelado por ella. Los ideólogos unitarios prescindieron luego de los factores históricos y el pueblo terminó siendo aliado, o instrumento según algunos, del caudillaje. La generación del 37 consciente de esta situación y de actuar en un medio vacío para ellos de significado histórico (ya que no reconocen como tradición las formas de vida colonial que nos han sido impuestas por Europa) admiten que no pueden ser plenamente románticos y se proponen entonces, aunque parezca paradójico, *crear* la tradición por medios iluministas, vale decir, guiados por la aptitud constructiva de una voluntad racional; y entonces, aunque siguen siendo románticos por temperamento, por vocación y por aspiración, se ajustan a las urgencias y preocupaciones de la época, que les obliga a ser hombres de principios y programas racionales. Este hecho es para nosotros una prueba más de su historicismo irrenunciable, ya que precisamente a impulso de una situación y de un momento históricos y para adecuarse a ellos, se tornan de pensadores en hombres de acción y evolucionan de un nacionalismo culturalista a un constructivismo político entendido como momento dialéctico negativo necesario para alcanzar la síntesis de una cultura histórica que nos realizase plenamente como Nación. Si este es el ideario más fidedigno de la generación del 37 cabría preguntarse por las razones que han determinado un error de apreciación por parte de estudiosos que sin duda no han ignorado los principios fundamentales de su filosofía. Creemos que la atribución de una tendencia predominantemente racionalista a los exponentes de este movimiento obedece a tres razones de distinto

orden: una de orden filosófico, otra de orden jurídico y una tercera de orden histórico. La primera está dada por la idea de hombre universal que sin duda constituye un ingrediente de la filosofía historicista de Echeverría, Sarmiento y Alberdi, especialmente de este último, pero que no ha sido correctamente interpretado. Es preciso advertir que los románticos argentinos acentúan mucho más que Herder los rasgos historicistas de su doctrina. De modo que atribuirseles a ellos la misma concepción del hombre universal herderiano es desconocer esta fundamental diferencia. En Herder el hombre universal está dado por un nivel de humanidad común a todos los pueblos y que constituye el fin inmanente a que tiende el desarrollo histórico de cada uno de ellos, que culminaría supuestamente en una misma meta y una idéntica formación. Pero en los románticos argentinos y en Alberdi en particular que reciben, como hemos dicho, la influencia de Hegel, el hombre universal no es concebido como un abstracto y general, sino como un universal concreto, como un todo orgánico que se va formando históricamente en el tiempo, y que integran, como partes de una totalidad, los distintos hombres históricos que se realizan a través de cada época y cada civilización. Por otra parte, acentuar el racionalismo de los hombres del 37 implica establecer un paralelismo demasiado estricto entre el ideario de esta generación y el liberalismo del siglo XIX, pero, como Alberdi y el propio Guerrero lo han destacado en oposición al criterio de Alejandro Korn, siempre las ideas argentinas surgen y se desarrollan con retraso respecto de sus correspondientes europeas. El liberalismo del siglo XIX desarrolló el tema y acentuó la concepción del hombre universal porque trató de frenar los excesos de la conciencia nacional emergente del romanticismo, para volver al ideal cosmopolita del iluminismo del siglo XVIII; pero este intento respondía a un propósito totalmente ajeno y distante a los hombres de la generación romántica argentina. El propósito se fundaba en la existencia de un régimen industrial que servía de base económico-social a ese liberalismo, el cual exigía relaciones de intercambio en lo económico que debían estar sustentadas en lo político por un derecho internacional, que a su vez requería, como fundamento filosófico, la idea de un hombre universal.

La razón jurídica la constituye la supuesta prevalencia de un jusracionalismo sobre la idea de derecho positivo de los pensadores de esta época, lo cual se pone en evidencia, según la mayoría de los intérpretes, en la crítica de Alberdi al historicismo de Savigny y a la legitimidad del hecho consumado, y por otra parte, en la paulatina sustitución que

se opera en este ideario del concepto de pueblo por el de nación, que alude preferentemente a una entidad de carácter ético-político. Respecto de este punto debemos aclarar que, si bien por influencia de Jouffroy y Lerminier, Alberdi mantiene la vigencia del derecho natural, no le asigna sin embargo la preeminencia que se atribuye, y que sólo comparte con Lerminier la idea de que el error capital de Savigny consiste en no haber reconocido el fundamento humano y racional del derecho positivo. Pero la diferencia estriba en que humano y racional no tienen para Alberdi la misma significación que para Lerminier, pues para aquél el hombre y la razón son históricos, pero no en el sentido de que se agoten en cada pueblo o época determinados, sino en el otro más amplio hegeliano de que se integran en el desarrollo de la historia universal; y por esto mismo el hombre y la razón que sirven de fundamento al derecho natural exceden la positividad del derecho, que sólo expresa parcial o fragmentariamente la universalidad total de las normas y principios jurídicos. En cuanto a su repudio a la teoría de la legitimidad y justicia de todo hecho político por la simple circunstancia de haber acaecido, también tiene su base en un concepto hegeliano y no en un racionalismo de tipo iluminista. Para que un hecho político sea legítimo debe estar justificado por un proceso histórico real; si ese hecho es mero resultado de circunstancias accidentales es una irrealdad política; pero ese historicismo no se queda en el hecho cumplido porque busca como vemos, la conciliación de las fuerzas históricas con las exigencias de la razón: en suma, el hecho legítimo es el que reconoce una razón histórica de ser. Finalmente en lo que se refiere a la sustitución de la idea de pueblo por la de nación dentro de este ideario, ella obedece a las exigencias de un proceso dialéctico que ha de concluir por integrar sintéticamente ambos conceptos en la idea de conciencia nacional, que comprende la base histórica popular y la plena comprensión de ese agente histórico y sus obras en una estructura jurídica y un pensamiento específicamente argentinos.

La razón histórica que nos resta considerar la constituye la firme oposición de esta generación a Rosas, que desde un punto de vista romántico no podía sino ser concebido como expresión típica de un modo de ser nacional. Pero conviene aclarar al respecto que esa generación fue plenamente consciente de esta dualidad de criterios que aplicó a tal fenómeno histórico: desde un punto de vista doctrinario —como dice Orgaz— tanto Sarmiento (siguiendo a Cousin) como Alberdi (siguiendo a Hegel) entendieron a Rosas como una manifestación social,

como símbolo de un modo de ser de un pueblo; pero desde un punto de vista político, terminan por coincidir en la necesidad de combatirlo. ¿Cómo se entiende esta contradicción, y cómo pudo ser resuelta dentro del marco de una tesis historicista que por principio debía justificar a uno de los términos de la antítesis? Tanto en el caso de Sarmiento como en el de Alberdi, esta solución se busca por el lado de una dialéctica intrínseca al ser de lo histórico, sólo que el primero pretende lograr una solución en el nivel de la lucha política y el segundo en el plano de las oposiciones conceptuales. Según Guerrero, la superación que propone Sarmiento se funda en la destrucción dialéctica de las fuerzas negativas de la historia por sí mismas a través de las oposiciones que engendran. ¿Quién destruirá la maleza humana que puebla el desierto? —se pregunta— ¿Quién destruirá la barbarie? “Son los propios caudillos y Rosas en primer término”. Leemos en el *Facundo*: “la montonera ha desaparecido con la despoblación de La Rioja, San Luis, Santa Fe y Entre Ríos”; y agrega con relación a Rosas: “¿Los gauchos, la plebe y los compadritos lo elevaron?; pues él los extinguirá; sus ejércitos lo devorarán”. Las implacables ruedas de la historia —explica Guerrero— cumplen para Sarmiento su labor. Pero queda reservado al hombre la tarea de penetrar en ese ciego movimiento para aprovecharlo en favor de sus más altos designios. “La barbarie no desaparecerá por decreto, como habían dicho nuestros románticos, pero tampoco es una fatalidad histórica, aunque sí una realidad. Las fatalidades de la historia más bien nos ayudarán con su inexorable obra de destrucción. Pero la voluntad del hombre levantándose por encima de esas fuerzas debe realizar su tarea civilizadora”. Sarmiento entiende, pues, que el camino de nuestra formación interior es la acción.

En la interpretación de Guerrero, la respuesta de Alberdi no acentúa tanto, en cambio, este aspecto de la lucha motor dialéctico de la historia sino el más moderado de la comprensión y la educación. Rosas es para Alberdi un verdadero hecho político porque es el exponente auténtico de un estado de cosas. Por lo tanto, no se lo puede eliminar de la escena con razones intelectuales ni morales, sino superando las condiciones del momento. Su historicismo consiste, pues en la necesidad de trabajar en el sentido en que trabajan las fuerzas históricas. Pero al mismo tiempo ese historicismo no puede quedarse en el hecho consumado. Rosas es un producto de la libertad. La revolución de Mayo liberó a las masas nacionales, pero al darles libertad las dejó sin conducción y éstas se entregaron a los caudillos y terminaron en la anar-

quía, alienando su libertad. Por ello Rosas es también el resultado de la ignorancia de las masas. Entonces, lo que necesitamos es no solamente la libertad, sino como expresa Alberdi, la emancipación de la libertad. El problema nacional es el de la emancipación de las masas, pero esto sólo puede lograrse mediante la educación y por tanto se identifica con el problema de la conquista de la conciencia nacional.

De estas explicaciones surge, creemos, una clara conclusión: que la generación romántica no negó a Rosas en forma absoluta —desde una perspectiva racional y en función de fines universales iluministas— sino que lo negó dialécticamente (esto es relativamente), en función de ideales y de valores históricos. Y como balance final de esta exposición crítica podríamos afirmar lo siguiente: la generación del 37, imbuída de un ideario netamente historicista, se propuso por distintos caminos —que corresponden a distintas etapas de su propio desarrollo espiritual— infundir un sentido popular e histórico a la Revolución de Mayo. Pero debe admitirse que sólo logró darle —mediante un programa y una tarea de cultura— su sentido histórico, pero no su proyección social que, como emancipación popular, se albergó paradójicamente en el caudillismo, para alcanzar quizá un principio de realización en las generaciones de 1890 y de 1945.

TRES FRAGMENTOS SOBRE CARLOS ASTRADA

Por Aldo Prior

I

VASTA, nerviosamente escrita, con alta temperatura siempre, no ha de ser fácil llegar a una valoración siquiera aproximadamente correcta de la obra de Carlos Astrada (1894-1970), en la línea de desenvolvimiento de un pensamiento argentino o, más ampliamente, americano. Por un lado deberá reconocerse que fue el suyo tal vez el ejemplo más cabal de una vida arrastrada por el viento de un ímpetu. Y de un ímpetu que lo mantuvo en una misma trayectoria, que tendríamos que denominar filosófica, a lo largo de más de cincuenta años de actividad literaria y universitaria, si los contamos desde 1918, cuando publicó en la revista *Nosotros* su artículo sobre "La noluntad de Obermann", hasta la fecha de su muerte. Porque una fuerza especial lo sostuvo siempre, fiel a un llamado, y alumbraba en su rostro aindiado sin duda.

Pero, por otro lado, no puede dejar de señalarse tampoco que la obra escrita y publicada, a la que aquí sobre todo nos ceñimos, cuando se la recorre ahora en su conjunto, tiene que producir más de una perplejidad y más de un sobresalto a quien tenga también el recuerdo de la vivencia del hombre, de la persona, y de su inquieto andar en la vida.

Se trata de una treintena de títulos aproximadamente, entre libros y folletos de mayor o menor extensión, más los artículos y otros trabajos sueltos, sin entrar a discriminar por el momento entre los fragmentos publicados más de una vez o entre las sucesivas ediciones de sus escritos, con o sin modificaciones. Frente a toda esa obra y en un primer ataque, si quisiéramos considerarla globalmente en cuanto a la temática que con mayor frecuencia asoma en su superficie veríamos que, por lo menos por uno de sus costados principales o más visibles, se muestra bajo el aspecto de un recuento y un comentario muy extendido en el tiempo sobre el romanticismo filosófico y el idealismo clásico alemanes: el de Herder, el de Kant, el de Schelling y —sobre todo—

el de Hegel. Aunque se trata de un comentario que abarca las derivaciones y réplicas históricas —próximas y lejanas— de aquellos grandes movimientos. Incluida muy señaladamente la réplica de Marx. Incluida la filosofía de la vida en su forma nietzscheana. Incluido Heidegger.

En esta línea general de desarrollo también se incluyen sin esfuerzo numerosos trabajos que, aunque ocasionalmente hacen referencia al cuerpo entero de la filosofía, se apoyan siempre sin embargo de un modo u otro en su perseverante seguimiento del curso de ideas que se expresó, en lengua alemana, a partir de aquellas originarias fuentes clásicas. Encontraremos así, por ejemplo, estudios insistentes sobre la fenomenología de Husserl y sobre la axiología de Scheler. Pero, con mucho, los dos episodios centrales de esta revisión aplicada y estudiada están constituidos sin duda por dos pasos de entrega cumplidos sucesivamente por su pensamiento y, cada uno en su turno, igualmente totales y sin reservas, al menos aparentemente. Primero, luego de su primer viaje a Friburgo, su entrega a Heidegger, hacia 1930, del que después se apartó. Y más tarde, y definitivamente, su entrega a Marx.

Son los dos episodios que ocupan y se reparten el tiempo de su madurez activa, el tiempo durante el cual publica lo sustancial de sus contribuciones: cuatro décadas. Y si nos decidiéramos a ser esquemáticos encontraríamos que cada uno de ellos se extiende, simétricamente, durante un lapso de veinte años. Aproximadamente: desde 1930 hasta 1950 el primero; desde entonces hasta el final —1970— el segundo.

Las dos etapas se pueden distinguir con alguna claridad. *Ser y tiempo*, como es sabido, apareció en 1927, casi en coincidencia con el arribo de nuestro joven cordobés a Alemania, en condición de becario. Y el libro, y las lecciones escuchadas del maestro, le produjeron el efecto de un deslumbramiento. "Sencillamente, ante Heidegger estamos en presencia —podemos decirlo, pesando nuestra afirmación— del genio", declarará Astrada en 1930, en un artículo publicado en la revista *Síntesis*, de Buenos Aires, y en un párrafo que a él mismo le gustó siempre recordar. Un párrafo que continuaba así: "Sorprende cierto paralelismo, cierta similitud de destinos, no obstante sus posiciones antípodas, entre la *allure* filosófica de Heidegger y la de Hegel. (...) Y cabe predecir que el influjo que el primero está llamado a ejercer, en nuestra época, no cederá en importancia al que tuvo Hegel en los primeros decenios del siglo pasado".

Así se abrió una etapa heideggeriana durante la que escribirá sus primeros libros de aliento: *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936). *El juego metafísico* (1942); una etapa durante la que iniciará su carrera en el profesorado universitario, dirigirá los *Cuadernos de filosofía* —a partir de 1948— y animará el Congreso de Filosofía reunido en Mendoza en 1949, dando batalla siempre —con acusada tonalidad política— bajo la bandera del maestro de Friburgo.

En el plano doctrinario, en el que queremos mantenernos aquí, está entonces colocado bajo el influjo directo de *Ser y tiempo* durante estos años. Sin reservas, como ya lo dijimos. Pero no en forma sumisa, precisamente. Porque se trataba en su caso de un *pathos* complicado. Es necesario decirlo: la pasión siempre voló en él más alto y más rápido que el pensamiento estricto. Y su apasionamiento por el planteo existencial, hilando más fino y según lo vemos nosotros, se orientó en todo caso no hacia Heidegger a secas, sino más bien hacia un Heidegger más presentado que intelectualmente elaborado, hacia alguien en cuyo texto creyó encontrarse o creyó encontrar en todo caso la palabra que a él le faltaba. Al entregarse de ese modo se entregaba en verdad a sí mismo. Y en sus páginas de la época el vocablo Heidegger, tan repetido, tuvo casi el significado o la designación de un Astrada ideal.

No puede sorprender entonces que, tal vez por esa forma de identificación con el maestro y por esa falta de una adecuada y necesaria e inicial toma de distancia, sus relaciones intelectuales con “la cabeza más potente y mejor organizada de la filosofía contemporánea” —según una frase que es suya— hayan sido siempre difíciles; que hayan oscilado entre los extremos opuestos del clásico *odi et amo*. Y así llegará el momento en que los elogios serán reemplazados primero por las objeciones, hasta llegar más tarde a la diatriba acerba y aun a la agresión verbal directa. Aun cuando nunca dejará de reconocer —porque así es el caso— la maestría del pensador ni el vínculo de un discípulado que mantendrá, a su manera, hasta el final.

En verdad, aunque pueda distinguirse con facilidad en su evolución una etapa heideggeriana —seguida por otra marxista—, sólo se adelanta con esto un simple esquema inicial de valor relativo, útil solamente para aproximarnos al sentido de una obra a través de sucesivas correcciones y enmiendas. Astrada luchó —creemos—, más allá de todo esquema y durante toda su vida, con obsesiones tenaces que nunca le dieron paz, que necesitaban perentoriamente expresarse. Y su

apelación a los grandes alemanes cuyos textos trató de remover y exponer, en todos los casos, tiene que ser entendida dentro de este cuadro de su situación.

Vivió su vida —creo— apurado oscuramente por la esfinge que siempre secretamente susurra: o me descifras o te devoro. Y su prolongada incursión a través de la literatura germana fue una búsqueda de las mágicas palabras —esquivas, inhallables, difíciles— con que empezar a hilvanar su propia respuesta, la de él. Por eso frente a los textos que frecuentó nunca fue la suya la actitud distante, tranquila y contemplativa del investigador, sino la premiosa de quien necesita arrancar algo que pueda ser utilizado de inmediato, así fuera cortando camino de través. Y apeló a los autores en los que halló caminos para él transitables, vetas explotables, siempre previa conclusión de un pacto tácito que aproximadamente diría: en todo en cuanto me auxilies y me ayudes te alabaré, te cubriré de elogios, pero te despreciaré en el resto.

Hay así en Astrada, clara y dominante, una necesidad de expresión, en el sentido casi literal del término, como nota de fondo. Una necesidad en donde estuvo siempre el impulso que lo mantuvo en movimiento. Una necesidad compulsiva que se adivina en su estilo nervioso, entrecortado y frecuentemente colérico. Pero una necesidad perpetuamente insatisfecha, detenida en el asalto a las autoridades filológicas europeas que debían suministrar —para validarse— las palabras, los medios, los instrumentos de su expresión americana.

Esta postura suya se tiñó además con otros matices de su personalidad. Siempre fue al encuentro de sí mismo, pero sólo a través de los grandes pensadores que manejó, y a través de la suerte de discusión, hecha de aceptaciones y de rechazos en bloque, que ensayó con ellos, sin poder entrar nunca del todo en la fluidez del verdadero diálogo liberador.

Este rasgo suyo ha de poderlo reconocer seguramente quien lo haya tratado en vida y sepa que, por ejemplo, se hacía a veces problemático lograr con él una buena comunicación, porque no sabía o no quería escuchar. Más vuelto hacia sí mismo que hacia el otro, su órgano auditivo parecía estar de tal modo adaptado a su carácter que funcionaba en ocasiones como un tamiz selectivo, como un tamiz que no dejaba pasar todo, sino solamente las palabras que podían encontrar un resquicio para penetrar, las que de algún modo eran ya sabidas, aguardadas o aprobadas por él. Lo demás rebotaba simplemente. Ni siquiera era oído. O era oído mal.

Paralelamente, no sería exagerado decir que leyó de la misma manera, que también tamizaba —naturalmente, casi sin proponérselo— los textos alemanes en que se buscaba. Esta es al menos la impresión que deja su obra. Tal vez, en un nuevo Discurso del Método que pudiera escribirse para uso nacional, estas actitudes personales, verdaderas normas carlosastradianas, no resultarían recomendables para cualquiera. Pero, otra vez, esos rasgos suyos se dejan entender si se los inscribe en su marco referencial.

Es Guglielmini quien señaló en algún lugar, con una frase que es útil recordar, un “destino pendular” para la vida argentina, que consistiría en una doble tendencia a “entreverarnos con las cosas de Europa y alternativamente distanciarnos de ella para rebotar al extremo opuesto de la Pampa”. Este doble viaje de ida y vuelta se reproduce en Astrada como un modelo del que no pudo desasirse, casi inconsciente.

El modelo, en su versión más común, consiste en partir, a la ida, en busca de momentos del pensar europeo dotados de universalidad. Para ensayar a la vuelta, cuando se vuelve, utilizarlos como instrumentos para penetrar en la realidad surgida en América. En un sentido, Astrada no fue en verdad más allá de este modelo clásico que en ocasiones llevó incluso al plano de la conciencia, retrocediendo entonces hasta la generación argentina de 1837, Echeverría sobre todo, en quien lo vio ejemplarmente realizado. Son los momentos en que subraya el valor instrumental de las aportaciones europeas —la técnica en primer lugar— para una afirmación autóctona, que debería utilizarlas con criterio pragmático.

Sin embargo, se trata en el caso de un modelo de movimientos más bien mecánicos, dentro del cual nunca se sintió cómodo, aunque tampoco nunca pudo salir de él en forma clara, ni reemplazarlo. Nunca lo puso sobre la mesa para examinarlo y pensarlo. Si bien es cierto que tampoco nunca llegó a aplicarlo en verdad del todo. Creemos que más bien se defendió de él con el recurso inconsciente de su semi-sordera intelectual para quedar, a la vuelta, bastante parecido al que pudo ser a la ida, trabajando por las mismas obsesiones tenaces e inhábil además en el manejo de sus instrumentos conceptuales aprendidos, más agitados que verdaderamente utilizados.

Testimonios de su regreso son por ejemplo las páginas que reuniera en *Tierra y figura* (1935-1963) y en *El mito gaucho* (1948-1964). En esta dirección de su regreso hacia su aquí y su ahora no parecen dominar ni funcionar muy bien las conceptualizaciones heideggerianas ni las

marxistas. La voz de Astrada adoptó aquí más bien el acento de una modulación telúrica y mítica. Cultivó —volviendo al momento echeverriano— los motivos originariamente románticos de la voz de la tierra y del destino nacional. Postuló un mito gaucho configurador, plasmador de una forma de vida y de una tradición.

II

En ningún lugar aparece en Astrada el espíritu de sistema. Incluso lo rechazó como guía, expresamente, en las páginas iniciales de *El juego existencial*, por ejemplo, en donde se decide por un filosofar concreto de la existencia humana y también sobre ella. Así por lo tanto, como ésta, temporal y cambiante, histórico y aun contradictorio. Este motivo, enraizado en la sentencia de Kierkegaard según la cual "no puede haber ningún sistema de la existencia", este rechazo de lo sistemático y conclusivo, este reclamo de resguardar siempre abierto y disponible el futuro se mantuvo constantemente en él. No se ahorró así los giros ni los desplazamientos, el salto de una temática a otra —todo lo cual podría considerarse natural dentro de esa postura—, pero en él ocurre además y como rasgo propio que el golpe de timón es casi siempre brusco, lo que hace difícil deslindar en su movimiento, más allá de su aspecto contradictorio, su línea de interna coherencia.

Un nexo unificador existe sin embargo, según lo entendemos. Aunque habría que trazarlo persiguiendo a la serie zigzagueante de sus escritos con una actitud de asedio, que sepa detenerse aquí y allá para explicitar los nudos de sentido, y apelando en la interpretación sobre todo a una intuición de lo que el hombre fue y quiso.

En este orden importa recordar aquí, y por varias razones, a una conferencia suelta que hiciera —bajo el título de "Heidegger y Marx"— tan temprano como en el mes de setiembre de 1932, en Buenos Aires. La agresividad del título, en el momento y en las circunstancias tanto personales como de ambiente, hacia aquella fecha, ilustra ya sobre su voluntad de choque, y esto en un sentido muy radical, que lo caracterizó siempre. Pero además el texto, breve y conciso, tal como puede ser hoy releído, encierra una exposición bastante feliz sobre el lugar filosófico en el que Astrada se encontró inicialmente, o creyó encontrarse, con aquellas dos figuras. Esa conferencia informa en efecto sobre la atención que le prestara ya desde aquellos años al autor de *El capital*, que aparece un poco imprevisiblemente ocupando un sitio central ya en

los comienzos de la etapa heideggeriana, como punto de referencia y comparación y ayudando a definirla.

La conferencia muestra cómo aproximaba hacia esa época —repitamos, hacia 1932— la palabra del pensamiento ontológico que había escuchado en Friburgo y la del clásico de la insurgencia social y política contemporánea que, aun sin confundirse la una con la otra, son entendidas como dos versiones, separadas pero paralelas, de actitudes comunes.

El trazo unitivo que sobre todo percibe —y adora— en los dos desarrollos, o que por lo menos se le aparece, es el fondo de una común actitud de orientación terrenalista, que encuentra expresada en ambos a través de un enérgico desvelamiento del papel de la praxis —y de la praxis manual— en la configuración de la *humanitas*, de un moroso detenerse atento en el coexistir de la cotidianidad, y a través de un entendimiento de la historia como el medio temporal y único en el que se abren y deciden —se ganan o se pierden— las posibilidades fundamentales del hombre.

El *homo curans* heideggeriano, caracterizado por su existencia, captada como un inevitable e inescindible ya estar-en-el-mundo, con sus preocupaciones que lo llevan primariamente a hacer y a obrar en él, se le aparece así comparable, al menos parcialmente, con el *homo oeconomicus* de Marx, comparación que se extenderá más tarde al *homo faber* del pragmatismo. Porque uno y otro implicarían la afirmación de un hombre concreto, que refutaría sin remedio al hombre antitéticamente abstracto de esa tradición de la modernidad europea que había subrayado la supremacía de un sujeto puramente pensante, de un *ego cogitans* originariamente cartesiano, aislado o aislable de su entorno.

Muy ampliamente —piensa la conferencia—, esta refutación de ese hombre abstracto importa una ruptura completa con los temas y problemas arraigados en aquella abstracción, e inaugura caminos nuevos. Rompe por ejemplo con el tema gnoseológico, en su planteo tradicional, al disolver la dicotomía de un sujeto aislable ante quien el mundo se muestra primariamente como un objeto también aislable, presente pero “externo”. Como un objeto que debe empezarse por conocer entonces, saltando por encima de su separación, para hacer viable luego la acción eficaz. Sobre esos supuestos, el primado le correspondía todavía a la relación teórica o de conocimiento y, consecuentemente, al momento gnoseológico de la especulación.

Contra esos supuestos por lo tanto, contra la ficción de aquella

separación sujeto-objeto que al hacerse tajante se problematiza, desaparece del horizonte de lo pensable un salto gnoseológico y la aporética surgida de las dificultades de ese salto, desaparece aquella dualidad como un abismo a superar si el hombre ya está-en-el-mundo, si él es esa apertura y vive en ese despliegue. Pero también desaparecería, junto con la problemática gnoseológica, la viabilidad de las posiciones metafísicas relacionadas con ella, unilateralmente orientadas por su implícita ontología.

En este punto Astrada se hace cargo de que tanto Heidegger como Marx, aunque en diversa medida y con intenciones distintas, pasan ambos por una meditación del idealismo clásico alemán. Pero también de que ambos rompen, en su momento, con los postulados esenciales de sus representantes más notables. Marx, en efecto, lleva adelante la crítica de la filosofía hegeliana del espíritu —dice la conferencia—, rescata a la dialéctica, que aparecía allí diluida en el proceso abstracto de la Idea, y la introduce en el interior del cuerpo social e histórico, para que ilumine así la realidad de sus “terribles y perentorias contradicciones”. Del mismo modo que Heidegger —añade—, en otra dirección confrontable, disuelve el yo, la sustancia pensante, el espíritu —erigidos por el idealismo— en las estructuras de la existencia, del estar-en-el-mundo, “reduciéndolo a mero momento inmanente de ésta”. Y cita a *Ser y tiempo*: “La sustancia del hombre no es el espíritu (...) sino la existencia”. Una existencia temporal, histórica.

Por ambos lados la conferencia ve —y quiere ver— la confluencia de las aguas hacia el lugar en donde se funda una ruptura con un humanismo tradicional, que se había dejado llevar por una común inclinación antimaterialista y de ese modo había sostenido su posición. Pero también allí se acaba el paralelo entre el “economista teórico y revolucionario práctico” y “el más grande metafísico occidental de esta hora”, como dice el texto.

Uno y otro se encuentran y coinciden —según la conferencia— en el plano de una comprensión y determinación comparables de “la esfera pragmática cotidiana de la existencia”, hacia la que retroceden para buscar a la vez la raíz de toda praxis y de toda teoría. Pero a partir de aquí los caminos divergen. Porque, para Heidegger —como había quedado dicho por lo demás muy claramente en *Ser y tiempo*—, la tarea de la analítica de la existencia y el desvelamiento de sus estructuras histórico temporales es sólo el paso previo y necesario para pre-

parar la reiteración —sobre esa nueva base— de la pregunta por el ser, de la interrogación ontológica. Para la proposición de un nuevo planteo, en suma, de la cuestión metafísica. Mientras que Marx, en otra dirección por cierto, iría a desembocar no en ese tipo de especulación sino en los cálculos de la economía política.

Ahora bien: es precisamente el sorprendente sendero hacia el que apuntaba Heidegger, esa nueva e incitante apertura del viejo camino de la especulación —parece poder deducirse de las conclusiones de la conferencia—, lo que subyuga a quien la pronuncia, como si hubiera encontrado por último la seguridad de la promesa más firme. Si busca así introducirse en la vía incierta de esta nueva metafísica en ciernes es porque tiene el presentimiento de sus inusitadas posibilidades implícitas —como dirá en algún escrito posterior—; pero además la confiada intención, entre subrepticia y confesada, de desarrollar a esas posibilidades en una dirección que también diera espacio para la expresión de su propio y contenido demonio personal.

Si no un sistema se insinúa de este modo un programa, el proyecto —ahora encaminado por la autoridad de un gran maestro— de un pensar abierto hacia una trascendencia y a la vez congruente con la propia existencia, que habría de dar alguna forma persistente a lo que hemos denominado su etapa heideggeriana. La voz de orden a este respecto, el concepto decisivo al que se aferra y a cuyo alrededor se agrupan y querrían cristalizar las inquietudes del momento es la noción de *juego*, que se subraya, se enfatiza y ocupa el primer lugar.

El juego, con su carácter particularísimo de acción arriesgada e immanente, creadora de un campo y un tiempo delimitados o finitos, con el valor intrínseco de cada uno de sus momentos irreiterables, se le presenta como el rasgo definitorio de la existencia que, más que como un juego terminado, es vista como un jugar abierto, mundano, o más precisamente, como un jugarse: a ser o no ser.

Este tema, que habrá de configurarse ahora en el marco de las influencias recibidas, había comenzado a dibujarse sin embargo ya en los escritos pre-heideggerianos del joven Astrada, anteriores a 1930, de modo que su insistencia en él se incluye en una línea de continuidad consigo mismo perseguida durante bastantes años y que, trabajosamente, quiere abrirse una brecha.

Es una línea de continuidad que pasa fugazmente por el tramo fi-

nal de la conferencia que glosamos. Allí Astrada resuelve, impulsado claramente por Heidegger, pero con el acento de quien se pone a sí mismo detrás de lo que dice y busca sus palabras midiéndolas, que en todo caso la cuestión del ser, la del sentido último del mundo —el salto decisivo de la trascendencia—, hacia el que apunta la existencia sumida en sus quehaceres, no es sino una “apuesta arriesgada” en el “gran juego metafísico”.

Porque tal vez también los animales jueguen, como observará Hui-zinga, pero sólo el hombre puede hacerlo metafísicamente, apostando a un sentido que abre los lugares y los tiempos cambiantes de la historia. El acento que pone así Astrada sobre esta noción capital lo llevará, durante el trecho inmediatamente posterior de su actividad especulativa, coincidente con el de sus primeros libros orgánicos y tal vez el mejor, hacia la afirmación tajante de sus convicciones más polémicas. Lo hará con un lenguaje de escuela —es cierto—, el mismo que le permitirá escribir, aunque constriñéndolo siempre. Porque nunca pudo evadirse del todo de este condicionamiento. Pero también con algún logro.

Así, más allá de las propuestas básicas del idealismo clásico alemán, llegará a distinguir, como cuestión filosófica fundamental, la ruptura con el horizonte platónico, dentro del cual incluirá a todo el movimiento de la filosofía que culmina con Hegel. Desde la objetividad transcendente de un *mundo de ideas* hasta la postulación de una *subjetividad absoluta* —las dos caras de una misma moneda—, el platonismo se le aparecerá como un juego largamente jugado por la humanidad occidental, y del que resulta difícil desprenderse. En este orden hará entrar en su momento en la liza —al lado de Marx y de Heidegger— a la autoridad de Nietzsche. Porque los tres contribuirán —cada uno a su modo— para la inauguración de algo metafísico y prácticamente revolucionario: algo como un juego nuevo que se propone a sí mismo como tal y con plena conciencia o, en otras palabras, la desalienación de un jugar que crea destruyendo y destruye creando.

Es en esta perspectiva en la que habrá de afirmar que toda transcendencia —la del artefacto, la de la cosa hecha con las manos, pero también la de la idea, el mito o el dios de la mística— es una transcendencia en la inmanencia, en la del puro existir humano temporal que la produce. *Ser y tiempo* será traducido como *ser y juego*, orientando a la interpretación decididamente en esa dirección. Sin tolerarle ni siquiera a Heidegger la tentación de un retorno, de una *svelta* que será mirada co-

mo una deserción. *El homo curans*, el *homo oeconomicus* y el *homo faber* serán entendidos como las apariciones históricas de un *homo ludens* fundamental.

III

En Astrada se adivina siempre el rastro de un estremecimiento de fondo que busca comunicación. Es esto quizá lo que dio carácter a su persona y cierto estilo a sus escritos. Aunque, en la superficie, el calor de ese movimiento interior frecuentemente acabara en la crispación de un gesto de impaciencia que aplicaba el tajo sobre el nudo gordiano de las cuestiones planteadas, en lugar de detenerse hasta desenredarlo. Un estremecimiento nuevo, alguna nueva experiencia originaria es lo que intenta desarrollarse y desplegarse en toda empresa espiritual creadora, vale decir: que quiera dar un paso más allá de la seca usura de las repeticiones y meras aclaraciones de escuela. Y —en este sentido— es cierto que en Astrada había un pathos —¿un pathos de lo americano?— que lo puso y lo mantuvo en su camino de pensador, delatado por el temblor de todas sus exteriorizaciones, tanto las genéricamente existenciales como las específicas de su letra impresa. Pero, en su caso, la descarga en sus libros de la tensión así acumulada no fue nunca perfecta ni feliz.

Esa tensión se adivina en Astrada, pero también que la comunicación buscada no logra abrirse su camino ni, por lo tanto, aplacarse. Porque una experiencia originaria, para hallar su camino en un escrito, debe empezar por recrear el lenguaje, animando a las palabras con su aliento y dejando allí su huella, tal como la deja —naturalmente— por ejemplo en el timbre de la voz. Sólo si esa experiencia es capaz de teñir la obra y si es capaz —mágicamente— de estremecerla, entonces es posible que la obra y su autor se reconozcan, entonces es posible que aquélla pueda actuar como un calmante, como una cura o una justificación, y así permita el reencuentro necesario, en un nuevo plano, con el momento de la serenidad perdida.

Esta serenidad necesaria es lo que nunca pudo conseguir o recuperar Astrada. Si se nos permitiera decirlo de una manera ya clásica, nietzscheana, insinuaríamos que quedó encandilado por el momento del temblor destructor de un éxtasis dionisiaco. Ahora bien, este éxtasis, esta experiencia es en sí misma siempre indecible. Pero, si no ha de

dejarnos sumidos en el abogo de la impotencia, de un camino cerrado para la palabra, si es que ha de poder felizmente expresarse, entonces deberá encontrar el paso hacia la intuición apolínea de un nuevo mundo de configuraciones y, en el caso del pensador, hacia la intuición de un nuevo mundo de configuraciones pensables, vale decir: de nuevos conceptos.

La presencia de una pugna de este tipo, patente siempre en Astrada, es —por otro lado— lo que nos mueve a nosotros a tematizarlo, a ocuparnos de él, aun cuando creamos que el resultado de la misma no le fue favorable. Lo estamos abordando ahora desde el ángulo de su estilo, en una perspectiva estética, confiados en que se trata de un punto de vista que deja ver bastante. En este orden hay que admitir que, aun cuando no pudo alcanzar el nivel fecundo de una serenidad ganada, toda su prosa —y lo mismo ocurría con sus clases, con sus exposiciones orales, con sus conversaciones, como pueden confirmarlo quienes fueron testigos— tiene sin embargo el atractivo y el rango de la intensidad. Se trata de una tensión sostenida, que se alimenta a sí misma y crece al no conseguir distenderse en la expresión plena, pero que, por eso mismo, ha expulsado también de su ámbito a esa mera y cómoda tranquilidad de ánimo de los que tienen en verdad poco o tal vez nada importante que decir, lo que permite a veces —a modo de compensación tal vez— cierta facilidad y aun cierto brillo en las tareas menores del periodismo cultural por ejemplo, en el comentarismo o, con más empaque, en la erudición, en lo que suele presentarse bajo el título de investigaciones —de cuadro sistemático o histórico— en el campo de una supuesta ciencia filosófica despersonalizada.

A su modo, que es el modo habitual de un cierto fracaso, de un logro a medias que deja sin embargo una estela, todo esto fue también ensayado por él, y aun ocupa una buena parte de su producción: algo de periodismo, algunos comentarios e investigaciones académicas de intención erudita, la introducción de novedades europeas —de la filosofía existencial, en su momento novísima—, y el ambicioso y reiterado cultivo del hegelianismo y de la muy alabada *ciencia* marxista. Después de lo que llevamos dicho, puede comprenderse que su prosa tensa e intranquila, la misma siempre, de escasos matices, luciera mal y aun un poco torpe en este cauce, sin llegar ni a la facilidad ni al brillo, sin lograr nunca el aire desenvuelto o la paciencia aplicada y fiel que estos menesteres requieren.

Con todo, si los trabajos de esta serie ocupan tanto lugar en su obra total, ello pudo ocurrir porque en verdad constituían uno de los medios —bien que bastante indirecto— que él utilizó para tratar de abrirse un camino propio. Son trabajos en los que su prosa pugna de continuo por salirse de madre, tratando de arribar a un terreno en el que pudiera encontrarse, sobrepasando los marcos conceptuales recibidos, con un indagar primario, arraigado en sus inquietudes originarias, hacia el que lo llamaba su raza intelectual. Es en esa dirección, entonces, en la que debería ensayarse una valoración de su nombre que no quisiera pecar por incomprensión, deslindando, en el conjunto de su obra, aquellas páginas que menos injusticia hagan a su actitud de enfrentamiento con las cuestiones cruciales que verdaderamente le importaban, aunque sólo pudiéramos rescatar en ellas su vibración característica, incluso la provocada por la presión de su poderoso impulso polémico.

Porque Astrada fue, en todas sus vertientes, una flecha en el aire que nunca llegó a estar clavada en su blanco. Como si dijéramos: una vibración sin el reposo de la palabra justa. La batalla por la expresión fue para él —creemos que siempre, aunque en forma muy matizada y con altibajos— una batalla perdida. Y todavía, según mi apreciación, la derrota se fue acentuando con los años. Por eso, desde la perspectiva en la que ahora nos situamos para trazar una silueta suya, tal vez pudiéramos englobar su producción —concluiríamos— bajo una categoría de aplicación en más de un caso en la zona de nuestra cultura nacional: la de una literatura pecable, aunque obediente a una tarea impuesta¹.

¹ Los tres fragmentos que aquí entregamos son parte de un trabajo mayor, aun en curso de preparación. Sobre Astrada no se ha escrito casi nada, aunque es normal que se hable bastante de él y que se lo cite siempre como una cabeza representativa —aun una cabeza de tormenta— en el marco de una filosofía nacional. Sospechamos que, como ocurre también en otros casos, ese vacío crítico es la señal de que en verdad se lo ha leído —y sobre todo estudiado— muy poco. Reconocemos que no es fácil hacerlo. Sin embargo no hay vida filosófica sin una crítica y una polémica interna que le den unidad, continuidad y carácter. El pensar sólo puede ponerse en camino —hallarlo— volviendo de continuo sobre sus propios rastros. He ahí —digamos— nuestra convicción metódica.

La conferencia a la que hace referencia el texto se publicó originariamente en *Cursos y conferencias*, revista del Colegio Libre de Estudios Superiores (Bs. Aires, abril de 1933, año II, n° 10). Años después Astrada la incluyó, pero con algunos retoques y supresiones, en la colección de *Ensayos filosóficos* (Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1963). Aquí nos hemos atendido a la versión original.

EL NEO-PLATONISMO APORETICO DE MIGUEL ANGEL VIRASORO

Por Arturo Andrés Roig

“CADA filósofo —dice Virasoro haciendo un comentario a una conocida tesis sostenida por Bergson y Dilthey— es dueño de una sola intuición con la que va a enriquecer el acervo del conocimiento humano, ella es siempre un conocimiento simple que tratará de transmitir de diferentes maneras, ninguna de las cuales resultará absolutamente precisa y decisiva y en función y correlación con los conocimientos y problema de la época que son los que darán a su exposición más o menos sistemática, su tono y aspecto peculiar”¹. Y si bien es cierto que esa tesis la encontraba estrecha en cuanto habría no tanto una intuición para cada filósofo, sino antes que nada una intuición para todos los existentes, nos parece en verdad que ella explica de modo acabado el laborioso esfuerzo de meditación que sostuvo con una constancia inquebrantable hasta su muerte el Dr. Virasoro².

Ha sido el hilo conductor de esa intuición el que ha dado y da unidad a sus diversos trabajos y explica la evolución interna de su pensamiento, como así también las dificultades a lo largo de las cuales se desarrolla. Además, la intuición desde la cual organizó toda su inquisición ontológica y que da un fuerte matiz de originalidad a su pensamiento, no es extraña a una cierta actitud filosófica visible en otros pensadores. En sus lineamientos más generales y esto es lo que desearíamos mostrar, se mueve toda la filosofía de Virasoro dentro de los amplios márgenes de la rica e inagotable tradición neo-platónica, reelaborada con una fuerte recurrencia al pensamiento contemporáneo al que critica, rechaza y asume desde un neo-platonismo renovado.

¹ VIRASORO, M. A. *La Intuición Metafísica*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohé, 1965, 158 p. La cita es de p. 83-84.

² Para un información bio-bibliográfica del Doctor Miguel Angel Virasoro (1900-1966), véase LICATA DE LÓPEZ JONTE, ROSA. “Dr. Miguel Angel Virasoro”, en *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*. Mendoza, Instituto de Filosofía, Tomo VII, 1971, p. 239-257.

Las conexiones que podríamos establecer entre el pensamiento de otro filósofo argentino, Alberto Rougès y el de Miguel Angel Virasoro, son fáciles. "No es raro en filosofía —decía el pensador tucumano— que se reactúalicen antiguos problemas abandonados, y, con ellos, antiguas doctrinas filosóficas, y que germinen y se desarrollen simientes dejadas por algún gran filósofo, que han permanecido infecundas durante siglos. ¿Quién no las ha encontrado al leer a Platón, Aristóteles, Plotino... y no ha sentido la tentación de hacerlas germinar? A veces un nuevo pensamiento filosófico no es sino una rama que brota de un árbol milenario, no de las últimas ramículas de éste, sino directamente del tronco. Es el caso de Bergson, en quien se prolongó el pensamiento del neo-platonismo, tan impregnado de espiritualidad...". Ambos, Rougès y Virasoro, a pesar de no pertenecer a una misma generación, se mueven en climas intelectuales plenos de resonancias comunes y dan con ellas un tono muy peculiar a toda la etapa post-positivista del pensamiento argentino. Agréguese todavía el permanente interés que Virasoro tuvo por el pensamiento hegeliano, que ha hecho que sea él uno de los precursores del regreso a Hegel entre nosotros, interés que en su caso no es extraño a aquel neo-platonismo. Justamente Bréhier ha dicho que Hegel era "uno de los hombres mejor preparados por la naturaleza de su espíritu para comprender a Plotino"⁴.

El neo-platonismo de Virasoro no es por otra parte un regreso más o menos fácil y simplificador a esta gran corriente del pensar de Occidente, sino que lo asume con toda su rica y compleja problemática, cosa que le lleva necesariamente a una actitud aporética. En su filosofía es visible aquel dilema ontológico que rige el movimiento interno del *Parménides* platónico, verdadero nudo de la filosofía europea, del cual habrán de salir todas las ontologías del ente y todas las del ser⁵ y cuyos exponentes más grandes son dentro de la Antigüedad clásica, Aristóteles y Plotino, como habrán también de surgir todos los intentos de superación dialéctica de ambas, tal el caso del Pseudo-Dionisio Areopagita al que era necesario regresar según pensaba Virasoro como necesidad imperiosa.

Aquella actitud aporética que hemos mencionado y de acuerdo con

³ ROUGÈS, ALBERTO. *Las jerarquías del ser y la eternidad*. Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1942, p. 33-34.

⁴ BRÉHIER, EMILE. *La filosofía de Plotino*. Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1953, p. 217.

⁵ Seguimos aquí la terminología que hemos empleado en nuestro libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza, Instituto de Filosofía, 1972.

la cual el fundamento es visto unas veces como "esencia" o como "más allá de la esencia"; otras, como "existencia", o como "trans-existencia"; como "acto", pero también como "potencia"; como "emanación", más también como "creación"; como "caída", pero también como "realización del ser"; que unas veces es denominado el "ser", mientras que otras es mostrado como lo que contiene en su seno al "ser"; que es "ente" y también "no-ente"; que es la divinidad, o algo más allá de la divinidad, lo divino, todo esto lleva necesariamente a Virasoro a bordear una de esas típicas filosofías que ya Aristóteles con su manifiesta incompreensión respecto de ellas, denominó de "los teólogos que engendran de la noche"⁶. Las consecuencias de que esta actitud aporética trae para la interpretación del esfuerzo teórico de Virasoro son pues evidentes y sus escritos, que en la última faz de su producción alcanzaron una singular belleza expresiva, no son por eso más claros ni fáciles de interpretar.

En la contraposición no descubierta pero sí divulgada por el heideggerismo, entre el ser y el ente, Virasoro intentará tomar posición en favor de este último. Las categorías aristotélicas y aun algunas de las formulaciones neo-platónicas que sostienen con aquellas la preeminencia de la causa sobre el efecto, del acto sobre la potencia, etc., no podían servirle en su intento. De ahí la necesidad de obviar la tradición peripatética y con ella la del tomismo aristotélizante y recostarse sobre la neo-platónica, purificada a su vez de lo que Virasoro entendía que eran residuos espúreos que venían desde el comienzo mismo del pensar en Grecia. Desde esa posición el ente se le presentaba pues dignificado en la medida que recaía sobre él toda la responsabilidad ontológica de la creación.

El ser se hace o construye en el ente y por el ente; el ente recibe del ser la existencia, por participación, pero se destaca dentro del horizonte indiferenciado originario, por la determinación de la esencia. En última instancia, a pesar de una cierta preeminencia de la existencia respecto de la esencia, es esta la que da "sentido" al ser que en sí mismo carece de todo sentido, con lo que Virasoro venía pues a formular neoplatónicamente una ontología del ente, del ser visto como *ousia*; en esta ontología, o teología positiva, todo se puede decir del ser y el ser es lo que es sólo en y por el ente.

Mas he aquí que en el momento mismo en el que parecía que todas las cuestiones ontológicas habían quedado clarificadas, en el que el ser había sido resuelto en un "más acá del ser", surge de improviso y por

⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 6, 1071b, 15-20.

obra de un impulso dilemático consustancial al pensamiento, la afirmación de un "más allá del ser", inefable, no ya existencia, sino trans-existencia y toda la ontología del ente en la que se sentía ubicado con firmeza corre el peligro de derrumbarse. Virasoro entendió esto como un vaivén ontológico, balanceo o circularidad del pensar que se encuentra en el meollo de todo platonismo y que tiene como antecedente más importante y lejano el *Parménides* del Maestro de la Academia; sin haber compartido al parecer la exigencia de una vía superadora de ambas formulaciones aporéticas del saber ontológico mediante una integración dialéctica, tal como dentro de los lineamientos del neo-platonismo había sido propuesta y como ya Platón lo había intentado en el *Sofista*.

Los textos en los que esta problemática se pone al descubierto son pues verdadera llave para entrar en la intimidad del pensamiento de Virasoro y si bien aparecen en escritos tardíos, están presupuestos en toda la cadena de dificultades teóricas a lo largo de las cuales se desarrolló la meditación de nuestro amigo. Comenzaremos pues con ellos, para luego radicarnos en el ámbito de la ontología del ente, terreno que es aquel en el cual ha dejado valiosos aportes a nuestro juicio dentro del desarrollo del pensamiento argentino.

El intento metafísico de Virasoro podría ser definido por la exigencia que él expresa como "la necesidad de reintegrar el Ser a los entes" o de "subordinar" el primero a los segundos⁷ y que se funda en una doctrina de la trascendencia, según la cual toda trascendencia lo es desde la immanencia. "Trascendencia e immanencia no son inconciliables" y hay una "consustancialidad" de ambas⁸. El fundamento que es libertad originaria contiene dos momentos interiores frente a los cuales "debe realizar su decisión": el ser y la nada y su destino se encuentra señalado o hacia su autocreación o hacia su autoaniquilación; ahora bien, la realización del fundamento sólo es posible mediante el paso de su unidad indiferenciada originaria hacia una multiplicidad diferenciada, la de los entes, es decir, que la *realidad* del ser es el ente y toda trascendencia pasa por el corazón mismo de la immanencia del ente. En otras palabras, para Virasoro, en este momento de su pensar, el fundamento se encuentra con dos posibilidades absolutas: a sus espaldas está la nada, enfrente está el ente

⁷ VIRASORO, M. A. *Para una nueva idea del hombre y de la antropología filosófica*. Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1963, 100 p. La cita es de p. 90-91.

⁸ VIRASORO, M. A. *Ibidem*, p. 59.

y hacia él ha de avanzar y en él ha de realizarse⁹. Identificadas de esta manera trascendencia e immanencia, la responsabilidad ontológica no es menor para el ser que para el ente, quien se libra a partir de este momento de toda enajenación en relación con el fundamento. "La aventura heideggeriana que quería aprehender la verdad del Ser dando la espalda y extrañándose de los entes, parece tocar a su fin después de quince años de infructuosas búsquedas y forzadas deformaciones mentales, sin otro resultado que el haber llevado la conciencia contemporánea a su más extrema enajenación ontológica"¹⁰.

Más he aquí que en este estado de reconciliación o de unificación de ser y del ente, en el que el ente se siente el constructor de la realidad con la más plena responsabilidad ontológica, se produce de golpe una ruptura, una quiebra y por una especie de circularidad de la que al parecer no escapamos, nos encontramos afirmando un modo de trascendencia ajeno a la existencia y por encima de ella. "... en el acto mismo en que la conciencia cree haber desenmascarado las representaciones y concreciones de la trascendencia, descubriéndolas como una creación y prospección de sí misma, siente brotar en el preciso lugar en que las mismas parecen poder evaporarse y diluirse, bajo la acción disolvente de la crítica, la experiencia de un "más allá", de un "algo más" *indescifrable*; que escapa a toda posible captación antropológica, pero que parece abrir una fisura insanable a su anhelo de cientificidad"¹¹. Se trata, como el mismo Virasoro lo explica de una "oscilación pendular" o de un "movimiento circular", que nos lleva desde esa reconciliación de immanencia y trascendencia cuya intuición hace posible un "saber estricto" del ser y del ente, hacia la ruptura de ambas, frente a la cual sólo podemos movernos con un saber de conjetura que va, en otras palabras, de un saber filosófico a un saber religioso de tipo místico¹².

Pero esta circularidad no sólo se mueve entre esos extremos. También se muestra dentro de la inquisición filosófica misma, la que desemboca en un saber ontológico, ya sea positivo, ya negativo. La cuestión aparece planteada claramente en el libro *La Libertad, la Existencia y el Ser* (1942) y relacionado no con los opuestos "existencia-trans-existencia",

⁹ VIRASORO, M. A. *La Libertad, la Existencia y el Ser*. Buenos Aires, Instituto de Filosofía, 1942, 246 p. La cita es de p. 231.

¹⁰ VIRASORO, M. A. *Para una nueva idea del hombre*, etc., op. cit., p. 91.

¹¹ VIRASORO, M. A. *Ibidem*, p. 94.

¹² VIRASORO, M. A. *Para una nueva idea del hombre*, op. cit. p. 92-93 y *La Intuición Metafísica*, ed. cit., p. 150-151.

sino con los contrarios "existencia-esencia", con lo que las investigaciones de Virasoro se colocaban dentro de planteos propios del platonismo clásico. Y así, en un determinado momento, el fundamento se presenta como siendo existencia y no esencia, en otras palabras, un "más allá de la esencia". La libertad, principio originario, es una potencia, vacía de toda esencia que va determinándose en existentes "propietarios de contenidos esenciales"¹². Aquí hay un paso de la existencia a la esencia que responde a la imagen plotiniana en la medida que todo existente es emanación de lo Uno por mediación de la esencia, el *Nous*, hipóstasis externa a lo Uno. La crítica que Virasoro hace a Hegel significa una afirmación de la prioridad de la existencia respecto de la esencia: "Hegel se desentiende —dice— del acto originario, y su sistema dialéctico no aprehende la existencia sino en el momento en que parece ya determinada y poseyendo una esencia... la raíz del ser sólo adquiere conciencia para Hegel en una determinación esencial, cuando dejando de ser pura causa es al mismo tiempo lo causado, lo existente"¹³. Para el ente, entendido como "lo que está fuera y más acá del ser", dicho de otro modo, lo que existe, "darse una esencia constituye su existencia"; su determinarse como ente, que le permite diferenciarse dentro del seno del ser, sólo le puede venir de la esencia¹⁴. Fácil es reconocer en este fundamento no sólo el Uno de Plotino, sino antes que nada el Uno del *Parménides* platónico de donde derivan todos los intentos de elaboración de una ontología negativa —y de teologías negativas— llevados a cabo por el platonismo en su larga historia. Mas, en otro momento, y respondiendo también en esto al famoso diálogo citado con su característico vaivén o movimiento pendular, nos hablará Virasoro de un principio que no está más allá de la esencia, sino dentro de su horizonte. Es el clásico paso platónico al ser entendido como *ousía*, en el que debía además desembocar nuestro autor en cuanto tenemos del fundamento una intuición determinada a pesar de su indeterminación; no es el impersonal y vago Uno del *Parménides* o de Plotino, sino la libertad originaria, algo así como aquel Bien del Libro VII de la *República* que por su propia naturaleza y en relación con los bienes, era pasible de una definición y propietario por tanto de una esencia. Y así, en el mismo libro señalado habla de una "esencia común única" del ser¹⁵ y en su otro libro, *Para una nueva idea del hombre y de la antropología*

¹² VIRASORO, M. A. *La Libertad, La Existencia y el Ser*, op. cit., p. 65.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, p. 74.

¹⁵ *Ibidem*, p. 117.

filosófica (1963) dirá, en abierta contraposición con la tesis negativa que "...esta existencia que pretende ser anterior a toda esencia, posee una esencia absoluta que es la libertad..."¹⁷, aun cuando aclare que tal libertad esté dada todavía en el seno del fundamento, "sin contenido", es decir, no entificada. Y de este modo queda dibujada una ontología positiva en la que es posible *decir* de todo lo real, en cuanto que queda comprendido sin exclusiones por la esencia. Este balanceo o vaivén que en el *Parménidas* platónico se mueve entre las hipótesis que afirman o niegan la participación de lo Uno respecto de la *ousía*, se encuentra pues latente en los escritos de Virasoro, si bien según parece llegó a tomar clara conciencia del movimiento dilemático en sus últimos escritos.

Es posible además mostrar una marcha dentro de toda esta problemática que avanza hacia la eliminación de una de las dos contraposiciones que hemos mostrado. Para el platonismo, en efecto, la circularidad del pensar aporético se mueve entre los conceptos de esencia-existencia; Virasoro verá que esto implica una escisión dentro del campo mismo de la existencia en cuanto queda ella dualmente dividida en una realidad originaria, pura existencia y los existentes, determinados por sus esencias, sin que haya posibilidad de explicar el modo de comunicación de dos campos heterogéneos. La única manera a ojos de Virasoro de "reintegrar el Ser a los entes" es ver dados en ambos tanto existencia como esencia. De ahí que en sus últimos escritos abandone la ontología negativa que surge de la contraposición citada y afirme tan sólo la que es posible entrever conjeturalmente a partir de otra contraposición que no escinde la existencia originaria de la existencia de los existentes, debido a que la dualidad se estructura ahora sobre la base de los contrarios: "existencia-trans-existencia". La teología negativa que supone aquella ontología del ser entendido como "más allá de la esencia", es simplemente ahora una corroboración indirecta de una experiencia que no es ya científica y que no le compete al filósofo, la experiencia mística de lo trans-existencial¹⁸.

De este modo el "regreso" al Pseudo-Dionisio el Areopagita cuya "teología negativa...debe ser restaurada", según nos dice Virasoro, significaba además una profunda modificación del pensamiento de este oscuro neoplatónico. En efecto, el Pseudo-Dionisio no rechaza en sus escritos la contraposición esencia-existencia y por tanto la *teología afir-*

¹⁷ VIRASORO, M. A. *Para una nueva idea del hombre*, etc. op. cit. p. 22.

¹⁸ *Ibidem*, p. 94.

mativa que nace de atribuir a la divinidad todas las perfecciones de las creaturas y que ve en el principio una realidad existencial-esencial, se da necesariamente al mismo tiempo que la *teología negativa* que rechaza aquella visión entitativa del fundamento y lo muestra como "más allá de la esencia". Ambas constituyen formas del saber filosófico-aporético, mas a la vez, son los términos de un ascenso dialéctico que lleva a un plano superior en el que quedan asumidos y en el que por vía de fe se coloca el creyente en el terreno de una teología negativa superior, *teología mística* que no anula la razón, sino que pretende complementarla y justificarla¹⁹. Para Virasoro hay que restaurar ésta última, pero no como superación dialéctica de las otras dos formas, en cuanto de ellas sólo es posible la primera. Todo lo existente, desde el fundamento originario hasta los entes que lo *realizan* —a partir de la afirmación de que toda trascendencia se da en la immanencia y de que el ser en su totalidad es, a más de existencia, *ousia* o esencia— es objeto de saber no conjetural, de lo que Virasoro llama saber "científico". Los caminos del saber filosófico y del saber religioso, que en el Pseudo-Dionisio se muestran integrados, son para Virasoro dos vías divorciadas, si bien ambas auténticas. La ontología del ente queda de este modo, según piensa, totalmente integrada consigo misma dentro de los límites del ser; no debemos esperar que éste último se nos revele "ya que reside en nosotros"²⁰ y por encima del ser, más allá de las categorías de esencia y existencia, lo trans-existencial, lo divino, queda reservado a las formas místicas de la intuición, sin que ello afecte, según piensa Virasoro, el rescate del ente.

Los opusculos "acto-potencia" en relación con el fundamento muestran hasta qué grado el pensar de Virasoro se aparta decididamente de la fuerte influencia neo-aristotélica que imperó en muchos núcleos universitarios argentinos y los esfuerzos por alcanzar una formulación del problema dentro de los marcos de un neoplatonismo. El tema le llevó también a un regreso al pensamiento presocrático anterior al heraclíteo-parmenídeo, el de un Anaximandro, en tan estrecha conexión con las antiguas doctrinas del caos originario. Por tanto un lector de los escritos de Virasoro que no se haya esforzado por interpretarlo en su propio terreno y se mantenga dentro de categorías tales como las de la superioridad de la causa sobre el efecto, o de la prioridad del acto sobre la potencia,

¹⁹ Virasoro conoció los escritos del Pseudo-Dionisio el Areopagita en la edición francesa hecha en París por Aubier, en 1943, traducidos por Maurice de Gandillac. La edición fuente se encuentra en la *Patrologia Graeca* de Migne, vol. III-IV.

²⁰ VIRASORO, M. A. *Para una nueva idea del hombre*, etc. op. cit. p. 91.

etc., no podrá alcanzar sin duda una intelección de su tesis y una comprensión de sus búsquedas. En última instancia la noción de "potencia" no tiene en él relación con la *energeia* aristotélica y únicamente puede ser captada a partir de la significación neoplatónica del concepto.

Se aproxima su modo de ver la cuestión al pensamiento de Plotino para quien en el orden del fundamento la potencia (*dynamis*) es acto (*enérgeia*), si bien no coincide plenamente con él. En el autor de las *Ennéadas*, siendo el fundamento algo que se encuentra "más allá de la *ousia*", su acto sólo le puede venir de su existencia, nunca de su esencia. "Su existencia —dice Plotino— es al mismo tiempo su acto"²¹; y en otro texto muy claro agrega: "no hay por qué tener temor de admitir que el acto primero no tiene esencia, sino que es preciso considerar su acto como siendo su existencia misma"²². A pesar de todo esto, sin embargo este fundamento que se muestra como una existencia en acto, sin esencia, pone la esencia o la forma en los órdenes de él emanados, porque la forma "se encuentra en lo que recibe" mientras que "aquel que da no la tiene"²³. Por último, es importante recordar que el principio en cuanto *dynamis* o potencia, es lo omnipotente y por eso mismo no necesita como en el aristotelismo de un acto previo que lo haga pasar a acto: "Si lo primero es perfecto —dice Plotino— y lo más perfecto, si es la potencia primera, por fuerza ha de ser superior en potencia a todo lo demás. . ." ²⁴. Esta renovación de la noción de potencia que dentro del pensamiento moderno reaparece en Leibniz y constituye uno de los conceptos más importantes de su monadología, doctrina que también a su modo asume Virasoro, se entronca directamente con la experiencia íntima de la libertad, punto de partida de una línea de pensamiento que a través de los desarrollos de Maine de Biran llegó ya al Río de la Plata en el siglo XIX y que Virasoro reactualizó en nuestros días. Pero el planteo que nos hace también se aproxima a otro neoplatónico del cual se nos aparece en algunos aspectos mucho más cerca que de Plotino: Espesippo, el continuador inmediato de Platón en la Academia; en aquél, la indeterminación de lo Uno originario adquirió tal fuerza que no le atribuyó ninguna forma de "perfección" tal como acontece en Plotino en donde lo Uno se mantiene a pesar de su emanatismo en forma radicalmente trascendente y en quien siempre la causa tiene superioridad respecto del efecto, sino que afirmó para

²¹ PLOTINO, *Ennéadas*, VI, 8, 7.

²² PLOTINO, *Ennéadas*, VI, 8, 20.

²³ PLOTINO, *Ennéadas*, VI, 7, 17.

²⁴ PLOTINO, *Ennéadas*, V, 4, 1.

escándalo de Aristóteles que "lo bello y lo bueno" se dan exclusivamente en los entes, que la perfección del fundamento sólo es realizable como perfección del ente²⁵. Sin embargo, a pesar de estos acercamientos tópicos a Espeusipo, Virasoro se fue alejando de él así como también de Plotino, debido a su permanente esfuerzo de no caer en el dualismo de "existencia-esencia", que en el autor de las *Ennéadas* había sido formulado afirmando la hipóstasis de lo Uno y del *Nous* y que en Espeusipo se ponía de manifiesto en una atribución de la esencia de modo exclusivo y absoluto al ente. En efecto, si el fundamento es libertad originaria, de alguna manera deja de ser lo absolutamente in-esencial para mostrársenos poseyendo alguna esencia y su acto bien puede pensarse que no es puesto ya tan sólo por su existencia. No es libre como pensaba Plotino por el hecho de "no estar sometido a la *ousia*"; el principio está "por encima de la esencia, no sólo porque engendra la esencia, sino porque no se halla en dependencia respecto de la esencia ni de sí mismo; . . . pues no la ha hecho para sí mismo, sino que habiéndola hecho la ha dejado fuera de sí . . ."²⁶. El fundamento es libre justamente porque su esencia es la libertad, es el modo cómo se determina frente a su otra posibilidad inmanente radical, la nada. Y así no se presenta una realidad dividida y heterogénea, sino que tanto el ser como el ente son existencia y esencia.

"Esta existencia —dice Virasoro— que pretende ser anterior a toda esencia, posee una esencia absoluta que es la libertad, libertad que en este aparecer originario se da eso sí como algo puramente virtual y abstracto, sin efectividad ni contenido"²⁷. Es decir, en un primer momento, el principio se nos muestra como conteniendo dentro de su modo potencial originario, la libertad; esta libertad, que es su modo esencial de ser, no es algo que él "deja fuera de sí" por desbordamiento, sino que le es radicalmente inmanente. De esta manera, el fundamento al contener la esencia a más de su existencia, se da dentro del horizonte del ser que para Plotino había quedado por debajo de la primera hipóstasis; por otro lado, esa esencia potencial, la libertad, alcanza su acto en el ente y es allí donde a su vez logra el acto, el fundamento. El ser "es una posibilidad que an-

²⁵ ESPEUSIPO, en LANG *De Speusippi Academici scriptis accedant fragmenta*, Bonnae, Typis Caroli Georgi typographi academici, 1911. Cfr. RAVASSON-MOLLIER, Félix, *Las opiniones de Espeusipo acerca de los Primeros Principios de las cosas examinadas a la luz de los textos aristotélicos*. Traducción de Ignacio Granero, Mendoza. Instituto de Lenguas Clásicas, 1968, p. 28-64 y en el mismo trabajo nuestro ensayo: "La tesis de Félix Ravasson-Mollien sobre Espeusipo", p. 7-27.

²⁶ PLOTINO, *Ennéadas*, VI, 8, 19.

²⁷ VIRASORO, M. A. *Para una nueva idea del hombre*, etc. op. cit., p. 22.

hela realizarse; una infinita esencia aún inexistente (potencial), y a la inversa, una infinita existencia sin esencia: un impulso sin límite que aspira a realizar su plenitud²⁸. Y así, si bien para Virasoro hay una prioridad de la existencia respecto de la esencia y de la potencia respecto del acto, concepto prioritario que queda expresado con la fórmula "toda esencia es producto de la potencia"²⁹, ello no supone que el fundamento sea una pura existencia y una pura potencia, pues en alguna medida ha de ser él ya, en cuanto no está "más allá del ser", esencia y acto.

El alejamiento de la imagen plotiniana se hace más visible en Virasoro cuando deja de pensar al fundamento como absoluto y eterno y se hace carne en él la idea de la extrema necesidad que el principio tiene de realizarse en el ente. En estrecha conexión con esta temática evolucionan también en Virasoro el concepto de "participación" y el problema de lo "incondicionado", ambos típicamente platónicos. En el libro *La Libertad, la Existencia y el Ser* se habla de "la absoluta sustancia" de este último, de su naturaleza "infinita" y "eterna" y se afirma que el tiempo le es en absoluto ajeno³⁰, todo lo cual parece apoyarse en una intuición metafísica en la que la relación de "rebasamiento" del ser respecto del ente, pareciera concretarse en los opuestos "absoluto-relativo", "temporal-eterno", "infinito-finito", etc. Mas, esta noción del ser en el fondo no condecía con la ontología del ente que Virasoro deseaba fundar hecho que queda claramente probado por la evolución de sus ideas que le lleva en sus últimos escritos a afirmar si no la total relatividad del ser, por lo menos la absoluta imposibilidad de tener una experiencia del mismo en la que se nos muestre de otra manera. En su obra *La Intuición Metafísica* (1965), su último y más acabado libro, dice en efecto que si nos atenemos estrictamente a lo vivido en la intuición fundante no encontraremos en ella como contenido "ningún absoluto, nada acabado, eternal y perfecto, sino sólo la percepción de algo que nos trasciende, que rebasa nuestro yo desde su propio interior y que se nos hace patente como dotado simplemente de una generalidad y amplitud mayor que el yo singular que lo percibe"³¹.

De esta experiencia íntima Virasoro pasa a afirmar sin más y dejando de lado esa otra experiencia de lo absoluto trans-existencial de la que nos ha hablado, que "no se da ser sino en la forma del ente" y que

²⁸ *Ibidem*, p. 28. El paréntesis es de Virasoro.

²⁹ VIRASORO, M. A. *La libertad, la Existencia y el Ser*, op. cit. p. 149.

³⁰ *Ibidem*, p. 74, 104, 117, 145, etc.

³¹ VIRASORO, M. A. *La Intuición Metafísica*, op. cit. p. 69-70.

por tanto el ser corre la misma suerte que este último en cuanto a su naturaleza temporal y relativa²², con lo que aquellos clásicos contrarios sobre los cuales el pensamiento antiguo caracteriza el ser en general, quedan ahora reducidos a dos que no excluyen las categorías de temporalidad: "universal-individual".

Esta evolución que se explica perfectamente si se tiene en cuenta aquella intuición de la que hablaba Bergson y que comentamos en un comienzo, imponía a su vez un cambio progresivo en la noción de "participación" en la que se produce una especie de inversión respecto de la postulación clásica del tema y hasta un abandono. Debemos decir, sin embargo, que esta inversión de la relación de participación que ve Virasoro se encuentra aunque tal vez no lo parezca a primera vista, en la formulación platónica del asunto. En efecto, si el ser es lo perfecto (absoluto, infinito, eterno), el ente se aparece como "caída" hacia lo imperfecto y su experiencia será la de una radical "carencia"; mas, si el ser en su indeterminación originaria, en cuanto *ápeiron*, que en Plotino, por ejemplo, no se contradecía con la noción de perfección y de acto, se presenta ahora como "imperfecto" y sólo trascendente respecto del ente por su simple "universalidad", entonces es el ser el que será "carente de". No se podrá entonces hablar, como hacía Virasoro en un comienzo, de una "depauperización" o "desustancialización" del ser, sino todo lo contrario, de un "enriquecimiento" y aquella "determinación" que le venía al ser de su esencia como libertad, irá perdiendo forma hasta confundirse cada vez más con la potencia originaria. "Los fenómenos —es decir la cara con la que se nos muestran los entes— son las manifestaciones del ser —decía— en el sujeto y para el sujeto, en cuanto su substancia absoluta es participada y encarnada por éste y, en esa encarnación se ha vuelto finita y relativa, se ha degradado y pauperizado y, puede por tanto llegar a ser aprehendida en nuestro propio interior profundizado bajo nuestra insondable realidad existencial sólo en los modos de esta sustancia desmedrada y despotencializada"²³. Por el contrario, hablará luego, apoyándose en lo que entiende que es la intuición metafísica "estricta", del ser como lo realmente "carente", como "una menesterosidad que se va integrando mediante su autorrealización en los entes"²⁴. Ciertamente esto no significa que ahora se vea al ente como lo absoluto y al ser como

²² *Ibidem*, p. 90.

²³ VIRASORO, M. A. *La libertad, la Existencia y el Ser*, op. cit. p. 104.

²⁴ VIRASORO, M. A. *La Intuición Metafísica*, op. cit., p. 79.

lo relativo, lo que se afirma es que en el ámbito de la existencia —dejando de lado por ahora lo trans-existencial que corre por la vía de otro género de intuición— reina una relatividad y temporalidad universales. En verdad que toda esta meditación de Virasoro resulta una interesante reinterpretación de la famosa fórmula a la que llega Platón en el *Sofista*: “que el ser no es otra cosa que *dynamis*”³⁶.

No ha perdido sin embargo la existencia, unidad, como tampoco se ha perdido la vieja imagen dialéctica del paso de lo uno a lo múltiple y del “regreso” de lo múltiple a lo uno, que rige en el platonismo y en el neo-platonismo, pero hay ahora un cambio sustancial en el alcance de estos conceptos. El sentido de la participación no está dado ahora tanto por el ser entendido como unidad primitiva a la cual han de referirse necesariamente todos los participantes, sino que esa unidad está “adelante”, es participación en la “idealidad” en cuanto que el ser es un puro hacerse en los entes. Es esto lo que hemos denominado “inversión” de la imagen de la participación. Y a la vez surgen dos notas más características de este neoplatonismo: el de la “interiorización” de la participación y el de la asunción por parte del ente del destino del ser. “El ‘yo soy’ es intuído —dice— implícitamente como el sentido profundo de una experiencia directa de participación en el ser. El ‘yo soy’, o lo que es lo mismo, *el ser es en mí*, es expresión cabal de una vivencia directa de consustancialidad con el ser”³⁷. Esta “interiorización” de la participación, que es interiorización del ser —“el ser es en mí”— se apoya por otro lado en algo muy característico del platonismo que consiste en el rechazo del juicio de inherencia y en la afirmación del juicio de relación, en el cual no se puede hablar propiamente de un “sujeto” y un “predicado”, sino de dos realidades que se dan incorporadas en el seno de un mismo individuo. En Virasoro este modo de entender el juicio alcanza una formulación radical en cuanto afirma la total homogeneidad del ser y del ente, eliminados todos los clásicos contrarios que dificultaban el problema en la lógica platónico-plotiniana. Agreguemos todavía que esta interiorización de la participación se encuentra ya planteada claramente en la Primera Parte del *Parménides* en aquella famosa aporía que plantean los conceptos de “ciencia en sí de lo en sí” y de “ciencia en mí de lo en mí”³⁸. También, decíamos, se produce un cambio en la noción de “destino”

³⁶ PLATÓN, *Sofista* 247d-e. Cfr. nuestro libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, parágrafo 151.

³⁷ VIRASORO, M. A. *Para una nueva idea del hombre, etc. op. cit.* p. 18.

³⁸ PLATÓN, *Parménides* 133b-134a.

el que como sabemos es, por ejemplo en el *Fedro*, siempre destino individual de las almas en la medida y sentido que cada una de ellas ha podido y sabido participar del ser, visto como radicalmente *a-priori*; ahora el destino de las "almas" es el destino mismo del ser, en cuanto que la unidad del ser, de la cual se procede es sin embargo participable determinadamente en lo futuro, pues la perfección y autorrealización del ser se da como hecho *a-posteriori* y por obra del ente. No es difícil ver que esta inversión de la problemática platónica no es ajena a la lectura de Hegel y a su doctrina del Espíritu y se convierte además en una lejana resonancia de las doctrinas de Espesúpo.

Las dificultades que ofrece el pensamiento de Virasoro, propias como hemos dicho de este tipo característico de filosofar aporético, le llevan a afirmar y a negar la esencialidad del ser. Si el ser es esencia, a más de existencia, tal como aparece en uno de los esquemas clásicos del platonismo, el ente es un existente que se modela sobre el ser visto como idea; habría pues que rechazar el concepto de una naturaleza esencial del ser y dejarlo desnudo como una pura existencia, con lo que el ente sería de modo absoluto quien determinaría su propio existir; pero esto llevaría a introducir una escisión y una dualidad de la que ya hemos hablado y es por tanto necesario reconocer en el ser una determinada esencia, a la que Virasoro llama "vacía", "abstracta" o "absoluta"; el ser aparece ahora como una potencia de la cual emana la esencia en sucesivos grados de determinación y que en última instancia sólo es posible de modo real y acabado en el ente. De ahí que la participación, que sigue siendo como en el platonismo, participación de la esencia, quede invertida en esta "doctrina de las ideas" de origen platónico-kantiano, mirando hacia una "idealidad" futura.

Un fenómeno parecido se produce con el problema de lo "condicionado" y lo "incondicionado". El antecedente más lejano y que es a su vez el punto de partida de esta problemática se encuentra en el llamado "método matemático de las ideas" del *Fedón* y del Libro VI de la *República*. Virasoro lo retoma a partir del replanteo que de él hace Kant en su *Crítica de la Razón Pura*, al abrir su "Dialéctica Trascendental"²⁸, lugar donde puede verse páginas ciertamente admirables que revelan hasta qué grado y profundidad Kant supo valorar el pensamiento del "admirable filósofo", como allí denomina a Platón. La tarea de Kant

²⁸ KANT, MANUEL. *Crítica de la Razón Pura. Dialéctica Trascendental*. Libro Primero, Sección Primera, titulada "De las ideas en general" y sg.

en su intento de asumir la doctrina de las ideas y su marcha dialéctica, fue la de desontologizar el alma platónica reemplazándola por un "yo", entendido como "una simple conciencia que acompaña a todos los conceptos"³⁹ y sin quitar a la razón su papel de "facultad de lo incondicionado", declarar las ideas tan sólo como meros instrumentos reguladores. Frente a esto, la tarea que se propone Virasoro habrá de consistir en probar que este "yo" no es una "simple representación", sino que hay en él estratos en el que es posible un objeto y una intuición de ese objeto. Se trata pues de ontologizar nuevamente el yo —para lo cual disponía por otro lado de la lección del idealismo absoluto— regresando de este modo a un punto esencial tanto para el pensamiento platónico como plotiniano; mas, a la vez, sin rechazar las afirmaciones de Kant acerca del valor de las "ideas", en cuanto que lo que capta el yo en su función intuitiva metafísica es sin más el ser y la idea es el proyecto con el cual el ser desde el ente se va realizando en su avance hacia lo incondicionado.

En este momento se produce un nuevo planteo aporético y a la vez una nueva desviación respecto del problema tal como había sido estructurado en el platonismo en general. En un primer momento, es el ser quien es visto como incondicionado y al cual se accede por la cadena dialéctica de las hipótesis; pero, en un segundo momento, afirmada fuertemente la inmanencia de toda trascendencia en el orden de la existencia, resulta que lo incondicionado es visto en el ente: "El acto originario —dice— se define como absolutamente libre porque no posee ni exterior ni interiormente *condición alguna* que lo determine, naturaleza pre-existente. Pero la libertad absoluta tampoco puede realizarse sino como un proceso de liberación que efectuamos desde lo absolutamente indeterminado, incalificado, simple potencia abstracta, hasta lo *absolutamente determinado* (que sería lo *auténticamente incondicionado*)..."⁴⁰. Si lo incondicionado, el *anhypótheton*, es el Bien o lo Uno, la marcha dialéctica se convierte en un "regreso" al ser y el ente es algo "caído" que debe ascender a sus orígenes en una marcha regresiva, analítica; si por el contrario, lo incondicionado es algo que debe ser logrado en un avanzar hacia la realización del ser como ser del ente, la dialéctica se presenta como una marcha progresiva, constructiva, sintética. En esto último justamente consiste lo absoluto para Virasoro: "El verdadero Absoluto

³⁹ *Dialéctica Trascendental*, cap. I, *De los paralogismos de la razón pura*.

⁴⁰ VIRASORO, M. A. *La Libertad, la Existencia y el Ser*, op. cit. p. 65. El subrayado es nuestro, no así el paréntesis que es de Virasoro.

—nos dice— no es el principio, pero tampoco el final o el nudo resultado, sino el proceso comprendido en la totalidad de sus momentos positivos y negativos, de sus errores y de sus contradicciones, que son también momentos constitutivos de lo Absoluto"⁴¹.

Lo misma actitud aporética llevó permanentemente a Virasoro a moverse de modo a veces impreciso entre los conceptos de "emanación" y "creación". El tema se conecta de modo estrecho con lo que hemos denominado la "metafísica de los grados del ser", presente en otros pensadores argentinos, entre ellos Alberto Rougès, por ejemplo, y que además es exponente tanto en éste como en Virasoro de uno de los modos de influencia del bergsonismo en América. Las imágenes plotinianas con las que se expresa la emanación se encuentran de modo abundante en los escritos de Virasoro. Se habla, en efecto, del ser como "lo irradiante", lo "desbordante", se dice de él que es "fuente", "catarata", "sobrebundancia", etc.; se habla de la conciencia como emanación, de lo bello como "fulguración de la emanación", de la vida como "emanación de la trascendencia abisal", de las "libertades finitas" como "surgentes en la procesión divina" y como "emanación de lo Uno", de la trascendencia como emanación de la immanencia, del cosmos, como una "procesión ascensional", etc. etc.⁴². Podríamos decir que en la medida que quiso mostrarnos la immanencia del ser en el ente, subrayó el aspecto emanatista de su pensamiento, mas, en cuanto quiso afirmar la autonomía del ente respecto del ser se sintió llevado a quebrar el emanatismo y a hablar de una creación. Y así, la generación de los existentes determinados a partir del principio originario indeterminado, se produce por emanación: "La existencia se siente ahogada, oprimida, angustiada, por la estrechez de su propio ser o esencia, dentro de la que pugna por desbordarse, en cuanto sólo puede ser (existir) en y por este desbordamiento"⁴³; sin embargo, Virasoro ya nos había aclarado que este desbordamiento no supone el mismo concepto emanatista clásico en cuanto que "la doctrina plotiniana de la emanación... concibe a los seres finitos originándose en una corriente espiritual continua, sin solución de discontinuidad, ni escisión o hiatus alguno... de modo tal que las sucesivas manifestaciones

⁴¹ VIRASORO, M. A. *La Intuición Metafísica*, op. cit. p. 47-48.

⁴² VIRASORO, M. A. *La Libertad, la Existencia y el Ser*, op. cit. p. 52; 77; 228; *Fenomenología del espíritu subjetivo*, *Philosophia*, Mendoza, n.º 8, 1947, p. 11; 17; 18; 24; *La estructura existencial*, *Philosophia*, Mendoza, n.º 11-12, 1949, p. 9-11; 24; 29; *Para una nueva idea del hombre*, etc. op. cit. p. 44.

⁴³ VIRASORO, M. A. *La estructura existencial*, artículo citado, p. 12. La aclaración parentética es de Virasoro.

de la misma no representan en verdad individualidades separadas...⁴⁴; de ahí que la doctrina judeo-cristiana de la creación contenga algo ciertamente importante y que es la noción de alteridad de lo creado respecto del creador⁴⁵; mas, "la hipótesis de la creación" lleva en sí el riesgo de hacer entender la separación de los entes como una relación externa entre una trascendencia absoluta y la immanencia de aquéllos; si bien es cierto que hay una "separación", no es en tal sentido en cuanto que hay "una progresión de desenvolvimiento y de identidad dinámica sustancial", es decir, no hay dualismo, sino un proceso unitario: "es una misma y única fuerza la que pugna y se potencializa"⁴⁶. La solución que da Virasoro a esta nueva dificultad será la de reconocer una creación dentro de la emanación. En efecto, en el seno mismo de la "procesión divina" se ha producido un "rompimiento", una "rebelión", por lo cual las libertades finitas se han afirmado como múltiples frente a lo uno y rechazan su reabsorción; y de este modo, las libertades finitas surgen de la "procesión divina", pero el "mundo" que ellas construyen no es propiamente ya emanación y así lo dice claramente: "El mundo es entonces una creación de la libertad finita y no una emanación de la divinidad"⁴⁷. "La creación —dice más adelante— en vez de ser instantánea y definida desde un principio, sería progresiva e incierta, librada a la libertad del hombre en su cumplimiento. En ella tendría el hombre una función ontológica a realizar; habría pasado a manos del hombre la empresa de la realización del ser"⁴⁸. Ontológicamente esa quiebra del proceso divino o esa ruptura de la emanación que permite la aparición de la alteridad dentro de la homogeneidad, recibe su prueba más evidente de la presencia del bien y del mal: "...siendo todos los momentos del devenir divino, momentos necesarios del círculo intemporal que va de lo Uno a la materia amorfa y de ésta retrovierte nuevamente hacia lo Uno, no podría hablarse a su respecto ni del bien ni del mal... Para que exista el mal y el disvalor es necesario que aquel círculo divinal haya sido quebrado..."⁴⁹.

El hombre se presenta de este modo para Virasoro como combinación de las figuras de Prometeo y del Demiurgo platónico: es un perso-

⁴⁴ VIRASORO, M. A. *La Libertad, la Existencia y el Ser*, op. cit. p. 236.

⁴⁵ VIRASORO, M. A. *Ibidem*.

⁴⁶ VIRASORO, M. A. *Existencia y mundo. Logos*, Buenos Aires, 1954, p. 21.

⁴⁷ VIRASORO, M. A. "Mi filosofía" *Philosophia*, Mendoza, n.º 17, 1952, p. 19-20.

⁴⁸ VIRASORO, M. A. *Para una nueva idea del hombre*, etc. op. cit. p. 96.

⁴⁹ VIRASORO, M. A. "Mi filosofía", art. citado, p. 20.

naje que rompe con un proceso ontológico originario para dar lugar a un nuevo proceso, haciéndose responsable de ambos. Con su acto creador, quiebra el vínculo que lo mantenía ligado a su fuente original "y el plan divino de la emanación es suplantado por el plan humano de la dispersión y la individualización"⁶⁰. Pero no falta en este neoplatonismo la idea de una "conversión" o reunificación desde lo múltiple. Ella es posible por el amor, tema que también como otros muestra en Virasoro un proceso evolutivo. Primeramente había afirmado la existencia de dos amores: el divino y el humano; "Dios engendra toda vida de sus propias entrañas", es como "una catarata inmaterial que se rebasa y se derrama en una multiplicidad infinita. . .", y esto lo hace por "dación" de sí mismo, por "amor"; el hombre, por su parte, como lo realmente carente o faltó, ama movido por el ansia de completarse y su amor no es por tanto de arriba hacia abajo, sino de sentido inverso⁶¹. Esta versión cristiana de lo procesión y conversión plotinianas es abandonada luego por Virasoro en un intento, dice, de atenerse a un concepto "más ceñidamente platónico"; ahora entiende que no se debe hablar de amor en el fundamento y que sólo el amor es virtud del ente, tal como aparece planteado en Platón y Plotino, con la diferencia sin embargo que el objeto amado no es trascendente sino immanente y que la unidad a la cual se quiere "regresar" está dada en el proceso mismo de la "autocreación"⁶².

Deberíamos ocuparnos ahora de la doctrina platónica de las ideas y del lugar que Virasoro le asigna dentro de su filosofía. Por de pronto diremos que ella es asumida dentro de los diversos modos de trascendencia propios de la existencia y caracterizada con los términos de "trascendencia cenital". Si bien el valor de la idea es afirmado siguiendo en líneas generales la tesis de la Dialéctica Trascendental kantiana, Virasoro reconocerá que de alguna manera la idea hace referencia a lo ontológico y en tal sentido sería *a-priori* respecto de lo empírico. Mas, no lo es al modo de las hipótesis neoplatónicas, en cuanto que la hipostasis es para Virasoro uno de los grandes vicios de la filosofía y en particular del neoplatonismo al que acusa de haber absolutizado radicalmente los arquetipos ideales⁶³. Por esto, el concepto griego que concebía a las ideas

⁶⁰ VIRASORO, M. A. *Existencia y dialéctica*. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Instituto de Filosofía, Tomo II, p. 1096.

⁶¹ VIRASORO, M. A. *Fenomenología del espíritu subjetivo*, art. cit. p. 24-26.

⁶² VIRASORO, M. A. *Existencia y dialéctica*, art. cit., p. 1096-1097.

⁶³ VIRASORO, M. A. *Hacia un nuevo humanismo* (Nuevo ensayo de filosofía profética). Mendoza, 1963, edición mimeográfica, p. 2.

“como fuerzas autárquicas, originariamente dotadas de actividad y energía merece —dice— nuestro repudio más enérgico”⁵⁴. La falacia de la trascendencia de la idea se pone al descubierto cuando se conoce el resorte oculto que mueve al hombre a absolutizarla y por el cual se presenta a la conciencia como anterior a ella misma. En efecto, nuestra naturaleza fragmentaria e imperfecta, nos mueve a crear “mitos compensatorios”, los que en verdad vistos en su verdadero sentido no tienen otro valor que el de “las ideas reguladoras kantianas”⁵⁵. Las “ideas” son una “creación de nuestra subjetividad, que forja y proyecta fuera de sí el ideal de ser, arquetipo o modelo según el cual desea realizarse”⁵⁶. Su trascendencia lo es como todas las formas existenciales de trascender, desde la immanencia y por eso mismo el hombre a diferencia del Demiurgo platónico, no sólo crea el “mundo”, sino también la idea o forma del “mundo”⁵⁷. A pesar de todo esto, decíamos, posee la idea alguna conexión con lo ontológico que hace que su naturaleza *a-priori* sea algo más que una mera anticipación de la acción. En primer lugar, debemos tener en cuenta que el fundamento originario no es para Virasoro una pura existencia, sino que posee una cierta determinación esencial, que es ineludiblemente *a-priori* respecto de los entes: la libertad; en segundo lugar, el mismo Virasoro nos dice que la reminiscencia platónica es una expresión de la intuición metafísica primaria del ser, en la que se ha confundido lo “abisal”, lo indeterminado originario, con los “esquemas o diagramas unficantes”, lo “cenital”, con lo que nos proponemos realizar el ser⁵⁸. Ahora bien, esta confusión de las dos formas de trascendencia deriva sin duda del hecho ya señalado por Platón según el cual cuando “ponemos la idea” respecto de una multiplicidad dada, de algún modo “ya está puesta”, es decir, que por más que el hombre pueda jugar un papel demiúrgico, su actividad creadora no será absoluta. Por otra parte, la idea es en Virasoro, más que nada expresión de la voluntad de poder⁵⁹, con lo que venía a continuar la vieja temática de las ideas-fuerzas de Alfred Fouillée que tanto predicamento tuvieron allá por el 900 en el Río de la Plata; y si pensamos que el ser es originariamente libertad y que esto supone un voluntarismo, pues la idea viene de esta manera a ser el modo como aque-

⁵⁴ VIRASORO, M. A. *La libertad, la Existencia y el Ser*, op. cit. p. 151.

⁵⁵ VIRASORO, M. A. *Existencia y mundo*, art. cit., p. 33-34.

⁵⁶ VIRASORO, M. A. *Para una nueva idea del hombre*, etc. op. cit. p. 77.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁵⁸ VIRASORO, M. A. *La Intuición Metafísica*, op. cit. p. 116 y 123.

⁵⁹ VIRASORO, M. A. *Existencia y mundo*, art. cit., p. 25-31.

lla ciega voluntad originaria va poniéndose formas a partir de la conciencia. Y venimos así a dar en una nueva aporía que afirma y niega a la idea un valor ontológico.

De todas maneras la esencia del hombre es algo que está en sus manos, la historia es el desarrollo seguido por la humanidad en el doloroso proceso de construcción de sí misma, manifestado como lucha contra todas las formas de alienación que pretenden presentarse como esencias fijas y eternas y a la vez como lucha por la realización de la alteridad o creación de la cultura. En esta relación del hombre con los objetos, que es alteridad y alienación, realización de sí o pérdida de sí, reside en última instancia para Virasoro el criterio de verdad de la filosofía con el que intentó asumir para su época y dentro de los marcos de una filosofía universitaria, la tradición neoplatónica, con todos los riesgos y contradicciones que la misma implica.

Universidad Nacional de Cuyo.

SUBJETIVIDAD Y TRASCENDENCIA EN LA FILOSOFIA DE ANGEL VASSALLO

por Rafael Virasoro

UNA de las últimas obras de Angel Vassallo, *Retablo de la Filosofía Moderna*, lleva un subtítulo: "Figuras y fervores", particularmente significativo, no sólo para comprender el sentido de ese libro sino también porque de algún modo define, no diré su pensamiento pero sí lo que podría llamar su estilo, su manera de pensar que apunta a los problemas fundamentales de la filosofía a través de la meditada frecuentación de las figuras de más relieve en la historia de las ideas. Si bien, como queda dicho, lo que en el fondo le preocupa, como a todo filósofo auténtico, son los problemas fundamentales de la filosofía, en particular el hombre mismo en su ser y su hacer, Vassallo no ha sido nunca un filósofo en soledad sino que ha tenido siempre frente a sí o, mejor junto a sí, un tú con quien dialoga, a quien habla y escucha y que en muchos casos, como él mismo lo señala, ha sido de inapreciable estímulo o apoyo en el itinerario de su propio pensamiento. Se lo advierte inclusive en aquellos trabajos en los que su intención es más directa como sucede en *Los grados de la conciencia*, *Encuentro con el Ser*, *Subjetividad y Trascendencia*, *Sobre la experiencia metafísica* y muchos otros de bien reconocida jerarquía especulativa.

No es fácil ni importa mucho tampoco establecer en qué medida esos filósofos, a los que Vassallo ha estudiado con la profundidad y el rigor que caracterizan toda su obra, influyeron en él o si, como me parece más probable teniendo en cuenta la indiscutible personalidad de su pensamiento, fue a ellos porque de algún modo descubrió que transitaban su mismo camino. Lo cierto es que le son muy próximos aquellos filósofos que como San Agustín, Pascal, Descartes, Kant, Marcel, Blondel hicieron de la subjetividad, cualquiera sea la forma como se la entienda, el punto de partida y el fundamento último de su interpretación del hombre y del quehacer metafísico, porque también la médula, la sustancia del pensamiento de Vassallo reside en la subjetividad, pero entendida de tal

modo que implica un contenido de mayor riqueza conceptual y de proyecciones mucho más amplias que el que generalmente se le atribuye.

Para Vassallo es en el propio modo de ser de la subjetividad, como conciencia de sí y de lo otro, donde surge el problema del ser que es en definitiva el problema de la filosofía; y es también en la subjetividad donde se estructura la moralidad entendida como la realización del verdadero yo del hombre. Por eso, la descripción e interpretación de las experiencias que definen la subjetividad es lo que nos permitirá comprender al hombre en su ser, en su hacer y en su destino y, a un mismo tiempo, lo que es y debe ser la filosofía como saber esencial y como "sabiduría" que conduzca al hombre a su plena y auténtica realización.

Pero antes conviene precisar lo que para Vassallo la subjetividad no es. Por de pronto, no es un cuerpo, aunque lo supone. Cuando se intenta reducir la conciencia a una realidad material y, por ende, negarla como conciencia, ella se manifiesta inequívocamente en la conciencia de la negación de la conciencia y en la misma negación que es algo propio de la conciencia. El materialismo ha intentado esta reducción de diversas maneras pero en ningún caso ha podido dar cuenta de esa certeza inmediata que caracteriza la subjetividad frente a la necesaria explicación causal, siempre mediata e hipotética, de lo que es sólo una cosa, inclusive de la realidad corporal que la subjetividad supone. Si la subjetividad es conciencia "encarnada", y no cabe pensarla sin su cuerpo, es un grave error reducir lo uno a lo otro. No se puede anular con especulaciones ni tampoco con prejuicios científicos la dualidad en la unidad de la existencia humana.

La subjetividad no es, pues, un cuerpo. Es conciencia y, como tal, saber de las cosas y de sí mismo. Pero, definida como conciencia, no podemos reducirla sin más, como lo hace el realismo en cualquiera de sus formas, a un conjunto de representaciones, ideas o pensamientos, correlatos ideales de una realidad en sí que se le enfrenta como lo otro, como aquello donde reside el ser que la conciencia pasivamente reproduce o copia. Pero tampoco podemos reducirla a una subjetividad trascendental o conciencia universal que ordena el caos de los datos sensibles y "constituye" el mundo con sus formas puras o *apriori*. Aunque para Vassallo toda filosofía digna de llamarse así es idealista, la imagen de un mundo "compuesta de elementos caóticos que no valen en sí, puestos en sólida y admirable ordenación por la subjetividad universal" le parece "una fábrica con armazón de hierro, pero edificada sobre la arena, sin cimientos." Esto aparte de que para un tal idealismo el ser se reduce al fenó-

meno, y la conciencia es tan sólo un sujeto lógico que nada tiene que ver con el ser personal, individual y concreto del hombre, con las experiencias que lo definen en su más íntima esencia.

Lo propio del hombre reside en la conciencia. No es, por lo tanto, cosa, objeto, sino precisamente referencia a . . . , saber de objetos. Y el filósofo, el hombre en cuanto se cumple como hombre, es aquel que sabe que en la conciencia ha de hallar la dimensión de su *consistencia* y aun de toda *consistencia*. Pero si se quiere ver claro qué significa la conciencia para no dejarse arrastrar por interpretaciones parciales que enmascaran la verdadera realidad de la vida humana, limitan sus posibilidades de conocimiento y le cierran el camino de acceso al ser, es preciso distinguir en ella diversos aspectos, grados o niveles que Vassallo designa como "conciencia de", autoconciencia y "conciencia desde".

La "conciencia de" es justamente conciencia *de cosas* y de nosotros mismos en cuanto sujetos psicofísicos. A esta "conciencia de", que en su vida pública se manifiesta como *conocimiento*, corresponde la inteligencia práctica, el lenguaje en su función pragmática, la técnica, la vida social, la ciencia, especialmente en cuanto saber de dominio, la economía, la moral utilitarista, la filosofía del empirismo y la metafísica del materialismo, el arte inspirado en la *Einführung* y las religiones politeístas. Estrechamente ligada a la vitalidad, esta forma de conciencia la encontramos en todo el reino animal aunque en distinto grado que en el hombre.

Pero la conciencia no es tan sólo conciencia *de cosas*, del mundo, que admitida como la única ha dado pie a las antropologías naturalistas, sino que es también conciencia *de* que tengo conciencia *de* algo, autoconciencia, esto es, un saberme a mí mismo, lo cual no significa que el mí mismo revelado en la autoconciencia sea un objeto entre otros porque es precisamente aquello por lo cual y para lo cual hay objetos. En esta autoconciencia tienen su fundamento todas las formas del pensamiento reflexivo; la libertad ética y la libertad "existencial"; la moral del deber y todas las formas del dominio de sí mismo; el formalismo y la abstracción en el arte y las religiones éticas.

Pero aun hay más. En esta autoconciencia, sostiene Vassallo, se da todavía una forma más profunda y originaria, una conciencia *desde* la cual me sé a mí mismo y que sin dejar de ser mía trasciende la conciencia de objetos y la autoconciencia. ¿Es realmente esta "conciencia desde" algo distinto de la autoconciencia? Vassallo no está muy seguro de que se pueda establecer objetivamente esta distinción. Pero, aparte de su propia experiencia personal y la de un espíritu tan fino y penetrante como

Amiel: "Mi privilegio consiste en asistir al drama de mi vida; en verme, por decirlo así, en la escena desde la platea, de ultratumba en la existencia. . .", no le faltan motivos para admitirlo. Porque si la "autoconciencia tal como la entendieron Descartes y Kant, entre otros, es la conciencia de mí mismo que se da *en* lo que pienso, hago y siento, la "conciencia desde" es algo más originario y profundo, es "el hecho de verse y saberse desde una instancia última a la que de algún modo uno regresa reconociéndose en ella".

Parece difícil, y efectivamente lo es, pensar la relación de la autoconciencia con esa conciencia originaria desde la cual me sé en última instancia. Sólo se la podría describir de un modo aproximado diciendo que es relación de mí mismo a algo que es radical extrañeza respecto a mí; lo que no excluye su oscura afinidad conmigo. Lo que importa de todos modos es que esa "conciencia desde" es la evidencia primera, la más radical y profunda y, para el hombre, la asunción de su plena humanidad. Porque si el hombre está necesariamente ligado a su vida impulsiva, a su cuerpo y a la realidad intramundana, lo específicamente humano en él consiste en aquel punto en que, con palabras de Pascal, el hombre sobrepasa infinitamente al hombre. Pero, ¿cómo explicar esa heterogénea naturaleza del hombre, su miseria y su grandeza? Sólo la idea de la "caída" nos aproxima a ella, si bien esa misma idea, conviene Vassallo, resulta difícilmente pensable, al menos de un modo crítico.

El que no sea críticamente pensable importa sin duda alguna, pero no tanto como para hacernos olvidar que en esa "conciencia desde", intensamente vivida, reside nuestro más propio ser, aquel en el que se sustenta toda otra forma de conciencia. Creo entender que Vassallo no piensa en distintas conciencias, sino en modos o actualizaciones, que son también grados o niveles de una conciencia cuyo estrato más profundo es justamente esa "conciencia desde" que el hombre descubre cuando ahonda reflexivamente en sí mismo hasta encontrar la razón última de todo lo que busca saber y hacer. El mí mismo que en ella se me revela es mi ser, mi subjetividad *personal* y *finita*. *Personal*, en cuanto me sé distinto, un más o un menos según como se lo mire, de la subjetividad infinita —esa gran tentación para la subjetividad que en cierto momento arriba a la convicción de que sus pensamientos no reproducen un ser objetivo preexistente ni "construyen" un mundo que en definitiva no es el del ser, sino que es el ser mismo y, a la vez, la conciencia que tiene de sí mismo, olvidando que si busca el ser es porque ella no lo es totalmente. La subjetividad personal, un límite en lo ilimitado de la subjetividad infinita, se

manifiesta en la conciencia de nuestro nacer y morir, en el sentido del misterio, en la conciencia de la culpa, de la libertad de elegir. ¿Qué sentido tiene el misterio, la conciencia de la culpa y la libertad de elegir para una subjetividad infinita que, por serlo, no reconoce nada fuera de sí? Y puesto que la subjetividad personal supone lo otro fuera de sí, ella se siente no ya infinita, sino *finita*.

Sería un error sin embargo creer que lo otro fuera de sí misma es algo que está ahí, una cosa del mundo, intramundana. Lo otro está en la finitud de la subjetividad, pero no dentro de ella, sino como una *presencia* ausente o como una ausencia *presente*. El ser no reside en lo objetivo; esto es bien claro. Pero tampoco en la subjetividad como Ley que legisla una equis para construir un mundo y establecer normas reguladoras de la conducta, ni, menos aún, en la subjetividad infinita que no puede tener apetencia del ser. El ser consiste en el perfecto encuentro de la subjetividad con lo otro que ella entraña y que le confiere ser lo que es. "El ser—dice Vassallo—habita en el linde ajustado y preciso de la finitud de la subjetividad. El ser —la consistencia, la verdad, la vida— es sólo una presencia, presente ausencia en la subjetividad finita, y fuera de esto no es nada que pueda expresarse".

Pecartarse de su ser y saberse finito son para el hombre una y la misma cosa. Y este saber de su propio ser finito pone al hombre en presencia del Ser absoluto que lo trasciende. La conciencia de nuestro ser finito envuelve también, inseparablemente unida a ella, la del Ser que trasciende al hombre. Ya Descartes lo vio con toda claridad, pues, como dice Vassallo al estudiar el punto de partida cartesiano del filosofar, en su aventura metódica encontró la existencia indubitable y a la vez finita, y en la tan indubitable como finita existencia, el ser infinito. Desde luego, la Trascendencia o el Ser que se da en la conciencia de la finitud no es lo otro del yo, una cosa que se ofrece en espectáculo para los sentidos o para la razón, sino que es lo absolutamente otro; un más que es también lo último, el término final que da razón de la insatisfacción teórica y práctica de lo finito. La subjetividad finita, porque lo es, vive eternamente insatisfecha; y en esta radical insatisfacción madura la permanente apetencia del Ser que de algún modo tiene que sernos dado para que sintamos la necesidad de buscarlo.

Esto implica naturalmente una ruptura de equilibrio en la estructura primaria de la conciencia. "Subitamente —dice Vassallo— la vasta imagen del mundo de la conciencia natural se desequilibra en el dejo de una insatisfacción. El mundo de la conciencia natural se revela en una

inesperada extrañeza, hemos perdido nuestra familiaridad con el mundo. La conciencia natural de las cosas y de nosotros mismos, que es también la de las ciencias, se nos presenta ahora como nada más que una "decepción sistemática". Es como si la imagen natural del mundo se confrontara en secreto con un *más* que aun se espera. Es un nuevo despertar a una nueva conciencia o mejor un permanecer despierto infinitamente más de lo debido; conciencia inconmensurable, por su exceso, con las exigencias de la hasta aquí mera existencia cósmica".

"La estructura de esta *vigilia* se pone de manifiesto si decimos que en ella sucede que no podría sernos revelado lo inacabado del mundo de la conciencia natural y nuestra propia finitud, si no hubiese en nosotros la posibilidad de aprehensión y posesión de otro y más real ser que aquel que conocemos como existencia cósmica. El ser aludido y vivido en la *vigilia* podría hablarle así, en una figura de prosopopeya, a la existencia vigilante: "No me buscarías si no me hubieras ya encontrado, no me buscarías si no me poseyeras". (Pascal)

A la par de Pascal, Descartes y muchos otros que sin ser subjetivistas parten de la esencial finitud de la subjetividad, afirma Vassallo que la experiencia de nuestro ser finito muestra con evidencia incontrastable la necesidad de un Ser absoluto. Y esta experiencia del Ser absoluto —desasimiento de la contingencia mundana y apertura a la trascendencia— es la única que legítimamente puede llamarse experiencia metafísica, que, por cierto, no es lo mismo que la metafísica como ciencia. Desde Aristóteles, punto de partida, hasta Kant, final del proceso de la metafísica clásica, la esencia de la metafísica ha sido interpretada de mil formas distintas e inclusive se ha negado su posibilidad. Pero, sea o no posible la ciencia metafísica, muy otra cosa es la experiencia metafísica que, por lo demás, no es privativa del filósofo. Sucede en grado sumo en el místico y en el poeta y, en términos generales, en todos aquellos que desde lo mundano se vuelven hacia su propia subjetividad finita reveladora de la trascendencia.

Se engañaría quien piense que por tratarse de una experiencia queda confinada a lo psicológico en el sentido, comúnmente aceptado, de un puro acontecer anímico sin significación ni referencia objetiva, posición que justifica las oportunas críticas al "psicologismo". Bien entendida y tal como la filosofía contemporánea lo subraya de modo expreso, la experiencia, sin la arbitraria limitación a lo sensible que le da el empirismo, es fuente segura de conocimiento. Pero lo que más importa en la experiencia metafísica es que en ella el hombre mismo está en juego,

a diferencia del conocimiento puro de objetos que es de todos y a la vez de nadie. Aunque tiene el carácter de lo que es objetivo y vale como cierto, la experiencia metafísica es “el negocio privado de alguien que es un individuo”. Por eso la experiencia metafísica tiene siempre e inevitablemente un sello personal. Por lo demás, si bien el conocimiento científico —conocimiento puro— se da en la experiencia, el sujeto permanece de algún modo extraño a él, no lo problematiza, en tanto que la experiencia metafísica empieza por convertir al mismo sujeto en un viviente problema.

La metafísica no es una ciencia, tal como entendemos las diversas ciencias particulares; ni una suma de ellas. Pero tampoco cabe identificarla, como queda dicho, con la experiencia metafísica, un *non plus ultra*, algo más allá de lo cual no se puede ir. Esto no significa que no exista una actitud, una tarea y hasta una pasión de metafísico. Existe, sin duda, y lo propio de su tarea, lo que define su actitud característica es que el metafísico siente la exigencia de justificar el contenido de la experiencia metafísica confrontándola con la experiencia humana total, lo que no ocurre con el místico ni con el poeta. Por otra parte, puesto que la trascendencia es inobjetivable para un conocimiento puro, el metafísico tiene por fundamental tarea la elucidación de las formas o modos de la vida humana en que la trascendencia se expresa o realiza. “En la noche de la inteligibilidad y en el temblor de la radical contingencia en que nos sume la experiencia metafísica —dice Vassallo— nos queda todavía la posibilidad de hacernos presente la trascendencia, justificarla críticamente y realizarla en la forma del bien y el valor”.

La metafísica, o sea, la filosofía porque bien entendida la filosofía es en última instancia metafísica o no es nada, no es, pues, ciencia. Aunque para muchos la filosofía debe tender a constituirse como un sistema completo y definitivo sobre el hombre y el mundo, no puede escapar a la individualidad del filósofo. Algo hay siempre en ella de autobiografía, sostiene Vassallo, bien que se trate de una *bios*, de una vida cuyas dramáticas vicisitudes escaparían al más sagaz de los ayudas de cámara. La filosofía es sin duda alguna interpretación sistemática y racional de la experiencia vivida y, en cuanto tal, un conocimiento, una ciencia. Pero, en cuanto ese conocimiento se construye a lo largo de un laborioso itinerario de la vida humana, sólo se integra y perfecciona, a su vez, en una vida, como saber vivido; sólo se verifica en *sabiduría*. Por eso entiende Vassallo que “toda filosofía auténtica culmina en una ética. No sólo en una ética como teoría de lo moral, sino en una invitación a someter la

verdad filosófica a la prueba de la vida". Y en otra parte agrega: "En la filosofía hay siempre comprometida la plenitud de la vida; en la filosofía hay siempre un *tua res agitur*. Surgida de la vida, la filosofía sólo se acaba y se cumple en una vida —cosa ésta que no le ocurre a ninguna ciencia".

En este punto quisiera detenerme porque entiendo que es lo más significativo y personal en el pensamiento de Vassallo. No excluyo por cierto la posibilidad de que me equivoque, tal vez llevado por mi natural aunque bien meditada propensión a valorar toda filosofía por su dimensión ética, por la significación que en ella alcanza la realidad moral de la vida humana y que, por mi parte, podría resumir en brevísima fórmula: al hombre no le sucede ser moral, sino que la vida humana, como permanente posibilidad de ser, es esencialmente moral. Quizá no coincida con lo que piensa Vassallo como fundamento de la moralidad, pero estoy seguro, como él, que la moralidad pertenece a la esencia misma del hombre y que el conocimiento filosófico es mucho más o, por lo menos, algo completamente distinto al conocimiento científico porque entraña, al mismo tiempo que un saber, un hacer, un hacer en el que está comprometida la totalidad de la vida humana.

Vassallo ha expresado su idea de diversas maneras y en distintas etapas de su itinerario filosófico. Alguna vez, en *Nuevos prolegómenos a la Metafísica*, programó la necesidad de una conversión de la metafísica en ética y aunque más adelante su programa le pareció excesivo, siguió y aun sigue manteniendo la muy íntima relación entre metafísica y ética. Una y otra, sólo teóricamente distinguibles, tienen su raíz en la subjetividad finita, en su común exigencia de saberse y hacerse. El hombre no accede al ser sino en una "sabiduría heroica" en la que el conocimiento del ser sólo puede darse con y en la realización de la vida personal.

El hombre, dice Vassallo, no hace filosofía como quien hace ciencia. Podría decirse que al hombre le ocurre hacer ciencia, esta o la otra, pero no le es imprescindible que la haga. Es un conocer objetivo y puro con toda la amplitud y profundidad que se quiera pero que, en términos heideggerianos, no le va al hombre en su ser. Por el contrario, la filosofía es el hombre, siempre, claro está, que se lo entienda como subjetividad finita a cuya esencia pertenece el estar necesariamente embarcada en la exigencia de saber y saberse; y en cuanto subjetividad finita, ese saberse entraña un incesante ensayo de orientarse en la trascendencia.

El reintegro del problema del ser en la vida humana aproxima así la metafísica y la moralidad. De una misma raíz brotan, a un tiempo, la interrogación por el ser y el problema del destino. "Pues —afirma Vas-

sallo— cuando nos abrimos al problema o misterio del ser, juntamente hay la expectativa de un deber ser que cure nuestra indigencia de ser revelada en la finitud”.

Desde luego, casi no haría falta decirlo, para Vassallo, que se mueve en el terreno de la Etica con la autoridad que le confieren sus muchas y muy serias investigaciones sobre el tema, la moralidad no consiste en ajustar la conducta a un orden real y objetivo aprehensible de antemano por un conocimiento que propone a la voluntad determinados objetivos de la acción. Ni consiste en la realización de valores objetivos dados a una intuición emocional. Ni tampoco en un formal querer *por deber*, como la necesidad de la acción por respeto a la forma de una ley práctica que valga para todo ser racional, según el conocido formalismo kantiano.

Tal vez todas esas negaciones no sean la necesaria consecuencia de una interpretación de la moralidad como proceso de realización de la vida humana, porque pienso que hay un buen margen para conciliar lo subjetivo con lo objetivo, al menos con lo históricamente dado. Pero sí lo son para Vassallo tal como entiende la moralidad. A su juicio, y en este sentido cree ver cada vez más claramente, “los ideales o valores morales estrictamente tales son exigencias prácticas reveladas en una experiencia volitiva, determinaciones de la subjetividad cuyo último sentido consiste en que implican una presencia práctica de la inobjetivable trascendencia. En cuanto tales, vienen a ser también la condición de toda ulterior aprehensión y determinación de la trascendencia misma”.

Pero cabe preguntarse: por escapar al objetivismo, ¿no se corre el riesgo de caer en el subjetivismo que deliberadamente se excluye? Advertido que no es mi propósito ahora tomar una actitud crítica, porque si bien Vassallo está ya por encima de los elogios circunstanciales y merece un análisis objetivo y severo, sería demasiado aventurado hacerlo con un pensamiento tan extraordinariamente rico y de tanta hondura pero que por razones obvias sólo he podido estudiar de una manera parcial y sumaria; sin contar con que Vassallo no ha dicho aún su última palabra.

Sin embargo, creo que vale la pena plantear por lo menos la cuestión. Estoy de acuerdo en que si bien la filosofía es conocimiento, en el conocimiento filosófico sólo se conoce lo que de algún modo también se hace. Este conocimiento es al mismo tiempo realización del cognoscente, subjetividad finita siempre individual y no, como en el ideal de la ciencia, un espectacular objeto enfrentado a un desinteresado y universal yo-pienso. Sólo que en cuanto Vassallo afirma la trascendencia inobjetiva-

ble, y la subjetividad finita como constitutivamente abierta a ella, a la búsqueda del ser que no se alcanza, temo que en definitiva no pueda escapar a un subjetivismo que no deja de serlo porque supere en mucho las limitaciones de una subjetividad cerrada en sí misma y pretendidamente creadora del ser. Si, como dice Vassallo: "el ser habita en el límite ajustado y preciso de la finitud de la subjetividad", ¿no se corre el riesgo de inclinar la balanza por el lado de la subjetividad?

Señalo esto simplemente como una cuestión que, repito, vale la pena poner en claro. Como también me parece interesante saber por qué Vassallo hace de la moralidad, en el sentido que ya se ha visto, un negocio privado. La realidad social, el ser con los otros, sin lo cual la moralidad no puede darse, parece serle totalmente extraño. Siempre he sostenido que la moralidad es una cuestión personal, pero no por ello subjetiva, porque la persona como sujeto moral es el yo y el tú con el cual necesariamente se integra en la diversidad, no importa aquí con qué signo, positivo o negativo; es el yo y los otros, el cada uno con los demás y dentro de las condiciones históricas y sociales en que vive.

En uno de sus estudios más recientes: *Enigma y conocimiento del hombre*, denso y sustancioso a pesar de su brevedad, encontramos algunas afirmaciones que quizá puedan ser interpretadas como adecuadas respuestas a esas interrogaciones.

"Pero uno de los logros más seguros de la filosofía de nuestro siglo —dice Vassallo al referirse a quienes hicieron de la autoconciencia una esfera cerrada con la que el hombre fabrica el mundo y crea íntegramente su destino según una ley que se impone a sí mismo— es haberse curado de ese delirio de grandezas. Ha restaurado la antigua evidencia —sólo empañada un tiempo por el pedantismo subjetivista— de que la autoconciencia es justamente conciencia de lo que la trasciende. No una conciencia cerrada sino abierta a lo que no es ella misma; abierta a las cosas; a las otras conciencias en cada una de las cuales reconoce un tú; abierta al último horizonte de un Ser absoluto".

"Por otra parte, muy oportunamente se nos ha recordado que como autoconciencia "encarnada" el hombre tiene una fecha de nacimiento, deviene en el tiempo, está sujeto a significativas servidumbres: el equipo hereditario con o sin taras, el condicionamiento histórico-social, el sufrimiento, la vejez, la posible locura, la muerte inevitable... Desde su "estar en situación" desde su "historicidad", desde su finitud, con la libertad tiene que decidir sobre sí mismo; pero no por eso realiza un proyecto de su propia invención, un proyecto arbitrario".

Se me ocurre que de esta manera Vassallo está más cerca de la concreta realidad de la vida humana, del hombre de carne y hueso que con la idea de la subjetividad finita abierta al Ser absoluto sin mediaciones. ¿Implica esto algún cambio en relación a su postura anterior o estaba ya contenido en ella? Tengo mis dudas. Pero de lo que no puedo dudar es de que el pensamiento de Vassallo, enriquecido a lo largo de muchos años de permanente "vigilia", es uno de los más sólidos y más representativos de la madurez alcanzada por el quehacer filosófico en nuestro país.

SABER Y SER EN EL PENSAMIENTO DE ANGEL VASSALLO

Por Eugenio Pucciarelli

1

No siempre el libro es espejo dócil que devuelve con fidelidad el rostro del autor. Ocurre a veces lo contrario y el lector se ve en la necesidad de realizar penosas exégesis a fin de recobrar el secreto que esconden sus páginas: repasar una y otra vez la letra impresa, asociar palabras perdidas en contextos no siempre afines, tender puentes y, con esfuerzo expuesto al fracaso, aventurarse a trazar la imagen arisca. Se trata, en todo caso, de alcanzar una interpretación que no excluye otras, tal vez complementarias, o, lo que suele ser más incómodo, antagónicas e irreconciliables. Todo depende del rigor con que ha sido pensado y de la pericia empleada en expresar las ideas. Pero dista de ser tarea fácil, en la mayoría de los casos, apresar la unidad del sistema más allá de las fracturas que exhibe su fachada, sorprender la arquitectura de las ideas cuando se mezclan estilos diferentes de pensamientos, recorrer el itinerario que desciende desde las premisas hasta las conclusiones, descubrir el método, por lo general no confesado, que garantiza la marcha regular y confiere firmeza a cada uno de sus pasos. ¿Cómo no calificar de artificiosa una reconstrucción que admite enmiendas y no excluye a sus antagonistas?

No es éste, sin embargo, el esfuerzo que reclama la obra de Angel Vassallo, en que desde las primeras líneas asoma una personalidad encuadrada en un tipo espiritual de honda y noble raigambre en la historia de la filosofía. ¿Cómo no reconocer, a través de ella, la presencia de un espíritu siempre fiel a sí mismo y cuyo perfil se ha mantenido y, tal vez, afianzado a lo largo de experiencias y lecturas? Bastaría recorrer sus escritos¹, inclusive aquellos que obedecieron a compromisos originados en

¹ A la producción intelectual de Angel Vassallo corresponden los siguientes títulos: *Nuevos prolegómenos a la metafísica* (Bs. As., Losada, 1938; 2a. ed. 1945), *Elogio de la vigilia* (Bs. As., Losada, 1939; 2a. ed. Emecé, 1950), *Alejandro Korn* (en colaboración con Francisco Romero y Luis Aznar (Bs. As., Losada, 1940), *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel* (Bs. As., Pucará, 1945), *¿Qué es la filosofía? o de una sa-*

diversas circunstancias, como homenajes, reflexiones o comentarios (Blondel, Bergson, Korn), para advertir el despliegue coherente de un pensamiento virilmente asumido y que no es más que la cara intelectual de una personalidad que no ha cedido a las seducciones del contorno y del momento. Una temática, que funde de manera indisoluble y no desde afuera, sino desde su propio interior y en virtud de su íntimo desenvolvimiento los clásicos temas de la metafísica y la ética, hasta el punto de que la primera se convierte naturalmente en la segunda, da unidad de estilo a una posición en que se conjugan la vocación teórica y el más acendrado obrar moral. En cualquiera de sus obras transparecen sin falencias la personalidad íntegra del autor. Y en homenaje suyo cabe señalar que en pocas figuras, especialmente de nuestro medio asediado por influencias y tentaciones, se ha dado esa congruencia entre vida y pensamiento que autoriza a hablar de una existencia personal configurada desde adentro por un sistema de ideas o de una filosofía que es la expresión intelectual de una vida leal a su destino.

biduria heroica (Ba. As., Losada, 1945; 2a. ed. aumentada, 1954), *El problema moral* (Ba. As., Columba, 1957), *Retablo de la filosofía moderna; figuras y fervores* (Ba. As., Univ. Nac., 1968). A ellos han de agregarse artículos no recogidos en volumen: "El drama, experiencia metafísica", *Sur* (Ba. As., 1938), n.º 51, pp. 74-76; "Para una visión y juicio del tiempo presente", *Sur* (Ba. As., 1940), n.º 65, pp. 77-86; "En la muerte de Henri Bergson", *Sur* (Ba. As., 1941), n.º 76, pp. 7-13; "¿Qué es metafísica?", *Verbum* (Ba. As., 1933), n.º 83, pp. 27-31; "Una introducción a la ética", *Cursos y conferencias* (Ba. As., 1933), año II, vol. IV, pp. 1121-1131 y vol. V, pp. 113-132; "Una introducción al tema de la esencia de la razón y del racionalismo", *Cursos y conferencias* (Ba. As., 1940), año IX, vol. XVII, n.º 6, pp. 1818-1858; "Primer lineamiento de una ontología concreta", *Universidad* (Santa Fe, 1940), n.º 6, 3º, pp. 227-237; "La ética de Bergson", *Universidad* (Santa Fe, 1945), n.º 18, pp. 7-43; La filosofía de Alejandro Korn", *Rev. de la Unis.* (Ba. As., 1945), 3a. época, año III, pp. 51 ss.; "Subjetividad y trascendencia", *Actas del I Congr. Nac. de Filosofía* (Mendoza, 1950), I, pp. 258-266; "Presencia de Blondel", *Etudes philosophiques* (Paris, enero-marzo 1950); "La idea del hombre y la trascendencia", *Rev. de la Unis.* (Ba. As., 1951), IV época, año V, vol. I, tomo VII, n.º 17, pp. 121-126; "Sobre la experiencia metafísica", *Actes du XI^{me} Congr. internat. de Philosophie* (Bruxelles, 1953), vol. IV, pp. 106 ss.; "¿Por qué leemos libros de historia?", *Buenos Aires, Revista de humanidades* (La Plata, 1961), año I, n.º 1, pp. 227-236; "El hombre y el ser", *Atti del XII^o Congresso internaz. di Filosofia* (Venezia, Padua, 1961), vol. VI, pp. 89-92; "Para una aproximación al conocimiento del hombre", *Memorias del XIII Congr. internaz. de Filosofia* (México, 1963), vol. II, pp. 427-432; "Humanismo", *Actas de II Jornadas univ. de humanidades* (Mendoza, 1964), pp. 93-96; "Para una ética de la personalidad", *La Nación* (Ba. As., 24, XI, 1968); "Sobre la absurdidad de la existencia", *La Nación* (Ba. As., 16, III, 1969), "Enigma y conocimiento del hombre", *La Nación* (Ba. As., 6, VII, 1969); "Reflexiones sobre el pensamiento central de Hegel", *Cuadernos de Filosofía* (Ba. As., 1970), año X, n.º 14, pp. 251-256; Nota a "Emmi sur l'expérience de la mort", de P. L. Landsberg, *Sur* (Ba. As., 1936), n.º 25, pp. 76-78; Prólogo a "Diálogos socráticos" de Platón, *Clásicos Jackson*, Buenos Aires; Prólogo a "De la causa, principio y uno" de Giordano Bruno, (Buenos Aires, Losada, 1941); Prólogo a "Bergson", *antología* (Buenos Aires, Centro editor de América Latina, 1967), pp. 5-27.

Elogio de la vigilia se presta para ilustrar estos asertos. Un manojó de ensayos, estremecidos por idéntica emoción y penetrados por la misma inquietud espiritual, aspiran a conquistar el pensamiento y el sentimiento del lector en las cuestiones fundamentales del ser y del destino. De sus páginas, cuya expresión sobria y fluida realza la honda resonancia afectiva del problema, no asoma ninguna intención pedagógica. El autor no se propone enseñar ni moralizar: ni intenta rescatar para el ejercicio de la virtud almas empedernidas o extraviadas, ni empujar la mente dócil o rebelde por un itinerario en que las ideas se encadenan mutuamente hasta aprisionar en un sistema cerrado la verdad total. Más bien dibuja el derrotero de sus propias experiencias espirituales. Por eso se abstiene de trazar un esquema teórico del asunto, destinado a colmarse a medida que avanza en el desarrollo de las ideas, o una fácil y enternecida invitación a practicar la virtud y alcanzar una no menos fácil perfección moral. Ni siquiera se detiene a elucidar provisionalmente el significado y alcance de los vocablos que utiliza, y el principiante acostumbrado a frecuentar exposiciones escolares de la filosofía, sufrirá decepción al no hallar una precisa y pulcra, aunque también superficial y anodina, clasificación de las cuestiones, que engendra la ilusión de haberse instalado en el corazón mismo de los problemas fundamentales. La unidad del asunto, que se despliega libre y ágilmente a través de la diversidad de títulos y temas, colocará al lector en la postura adecuada para entender los términos inicialmente vacantes de sentido. Sus experiencias y lecturas, sus ideas y emociones, su saber y sus anhelos, sus seguridades y presentimientos, y hasta su afinidad de temperamento con el tipo espiritual del autor, le asegurarán una inserción feliz en su mundo intelectual y ético. Asirá entonces por dentro el sentido profundo de las cuestiones vitales del ser y del destino. No quiere esto decir que la obra carezca de método. Se trata de una exposición orgánica densa de ideas y rica en resonancias emocionales. En vez de articular didácticamente los asuntos, Vassallo ha preferido dejar fluir espontáneamente su propia inquietud, y los ocho ensayos que integran el libro son el cauce labrado por esa viva y tumultuosa corriente. Y aunque la inquietud que recorre sus páginas se contagie y en ocasiones sacuda al lector, no es libro para todo el mundo. Se dirige, más bien, a espíritus afines, a aquellos para quienes el pensamiento no es frívolo deporte de la inteligencia, sino arriesgada aventura que compromete a cada instante el cumplimiento de nuestro intransferible destino.

Los ensayos nacieron en el orden en que han sido recogidos en el libro, pero el lector ansioso de aprehender el desarrollo íntimo de la meditación no está obligado a respetar la cronología. No siempre la sucesión natural de las cosas o el orden en que se presentan espontáneamente las ideas, refleja el encadenamiento dialéctico exigido por un pensamiento enamorado del rigor. Bien podría participar de la opinión del autor, que considera expuesto en el capítulo "Elogio de la vigilia", que da nombre al volumen, en forma más ceñida y segura, el tema que circula por los restantes ensayos. La idea que domina toda la obra, y que podría acaso considerarse como el punto de partida gnoseológico del esbozo de sistema expuesto en ella, se revela al analizar la estructura de la vigilia: el descubrimiento de una realidad en que participamos por el conocimiento y la existencia, que revela al mismo tiempo nuestra finitud y fragilidad cósmicas, y no acaba de acogernos en su propia seguridad e inmensidad. Con sobrias y oportunas alusiones, Vassallo indica esa experiencia familiar a místicos, poetas y metafísicos, que reiteran las palabras de Pascal: "No me buscarías si no me hubieras ya encontrado".

La realidad, en que el sujeto se descubre participando en la vigilia, no es cosa, espectáculo serio o frívolo para los sentidos, ni transparente esencia accesible a la inteligencia, ni mera actividad subjetiva condicionada por el tiempo. Es interioridad, recogimiento íntimo, moralidad. Inspirándose en las últimas y más fértiles ideas de Kant y siguiendo el itinerario de la filosofía contemporánea en la línea que pasa por Blondel, expone Vassallo el sentido decisivo del término realidad. El análisis realizado en *Nuevos prolegómenos de la metafísica* facilita la comprensión de las ideas expuestas en el *Elogio de la Vigilia*. Distingue la realidad objetiva que explora la ciencia, y la realidad absoluta que interesa a la metafísica. Esta última, a su vez, ha sido concebida sucesivamente como sustancia y como acción. En una concepción, secretamente inspirada en esquemas tomados del espacio, se la imagina como existencia, cosa, exterioridad. En la otra, de la que es difícil borrar la huella del tiempo aunque se la represente como desenvolviéndose a sus espaldas, aparece como acción, intimidad, subjetividad. Y el sujeto, espectador en un caso, recobra su original espontaneidad creadora en el otro.

El "Ensayo sobre la subjetividad y sus tres transformaciones", con que se cierra el volumen y que podría también encabezarlo a modo de introducción histórica, señala el derrotero intelectual de la generación a que pertenece Vassallo. En forma libre y a la vez ceñida, abreviando etapas, dibuja los momentos de la filosofía moderna que desde el criti-

cismo de Kant llevan al existencialismo de Heidegger, pasando por el idealismo absoluto de Hegel. Por esas experiencias han atravesado los hombres de su generación, aunque sería injusto olvidar la incidencia de influjos menores, por ser menos sistemáticos, pero igualmente decisivos, como Kierkegaard y Nietzsche.

A partir del realismo, en que el sujeto olvidado de sí mismo se hincaba de rodillas ante el objeto, atento a la esencia de las cosas y obediente a su ley, inicia el criticismo kantiano la tarea emancipadora. Descubre en el sujeto la raíz de toda objetividad y lo erige en eje del ser. Pero al concebirlo en forma abstracta, en mera función ordenadora, le resta solidez. En el idealismo hegeliano, la subjetividad supera las limitaciones de lo formal y se reconoce a sí misma como fuente infinita del ser, descubriéndose en la innumerable multiplicidad de sus manifestaciones. Pero, en la tercera etapa, vuelve de su anterior deslumbramiento al advertir la limitación personal: nacimiento y muerte, misterio, culpa y libertad son otras tantas revelaciones de la presencia de lo otro; la vida sólo se realiza en el detalle de circunstancias concretas y se sabe de continuo amenazada.

En la subjetividad, y como su manifestación necesaria, aparece el ser. Es menester, pues, que el sujeto se vuelva reflexivamente sobre sí mismo y, en actitud de conocimiento, explore la conciencia y sus modos de actividad. Pero en el momento en que se dispone a encerrarse en sí mismo condenándose aparentemente a una posición solipsista, se le revela otro plano de la realidad en que se sabe participando. El movimiento de repliegue que la lleva a definirse como intimidad o gravedad, la hace también partícipe de la inmensa riqueza de la trascendencia. Esta participación asegura a la existencia la posibilidad de vivir contenidos eternos, y sustraerse, por una efectiva instalación en la eternidad, al torbellino del tiempo causa de su irreparable finitud. En la participación de nuestra vida efímera en lo eterno consiste precisamente nuestro destino. Y el miedo a la muerte, cuyo "esquema casi dialéctico" ha trazado Vassallo en el primer ensayo, nace del temor, arraigado en nuestra esencial temporalidad, de extraviar el propio destino y no poder instalarnos en la eternidad.

En la "Iniciación en la angustia", meditada bajo la influencia de Kierkegaard, analiza los conceptos y las experiencias correlativas de la angustia, la culpa y la libertad, sin esforzarse por ceñir su pensamiento en definiciones rígidas, que a fuerza de querer ser claras terminarían por falsear la experiencia y deformar el concepto. La angustia que conmueve

y quebranta nuestra existencia, descubre la culpa, traducida en la finitud, el extravío en el momento, el olvido de la eternidad, a la cual regresa por la irrupción de la gravedad —certeza o intimidad—. De lo percedero, el movimiento interior pasa, por salto cualitativo, a lo eterno.

El sentido de la participación, seguramente el punto más espinoso de todo el trabajo y el más necesitado de precisiones, es analizado en el ensayo "Sobre el ser del hombre, ser amenazado", donde bajo la inmediata sugestión de Gabriel Marcel, señala aquellas experiencias espirituales —amor, fidelidad, esperanza— cuya estructura es la participación. La paradójica alianza de certidumbre y misterio del ser, bellamente expuesta por Blondel, ayuda a Vaassallo a fijar, en su "Invitación al sondeo inicial en la cuestión del ser", la mutua implicación de conocimiento y realización espiritual, que, de acuerdo a su más entrañable preferencia, lleva a la metafísica al terreno de la ética.

Las voces de nuestro tiempo, y de la mejor tradición filosófica, que resuenan en sus páginas, no atenúan el acento original de este libro. Es sin duda el fruto de meditaciones sugeridas por lecturas hacia las cuales el autor se sentía empujado por íntimas preferencias. El enfoque de los problemas es personal, lo mismo que el estilo. Una experiencia literaria amplia, que traduce un distinguido gusto estético, facilita su expresión; las citas, tomadas de la literatura e intercaladas en el texto, sin abuso, sin alarde erudito, realzan su prosa con la fuerte sugerencia emocional y el prestigio de una forma consagrada. Aun cuando la presentación de las ideas es personal, las ideas mismas no son originales, si por original se entiende la expresión de un pensamiento inédito, el pueril prurito de novedad. Pero las ideas ajenas han sido vivificadas por la propia experiencia del autor, y sobre esta base han sido organizadas en un estilo personal. Es original y sobremanera distinguida la nota que da este libro en la filosofía argentina.

3

El conocimiento de sí mismo, que no tiene que asumir necesariamente la forma de la cientificidad tal vez porque es previo a ella y la desborda, constituye propiamente el comienzo de toda filosofía entendida como sabiduría, y es un saber que es a la vez ser y que acontece con el emerger de la subjetividad y en la forma de autoconciencia. La unión indisoluble de los dos términos —saber y ser—, que el uso vulgar y aun

ciertas filosofías enamoradas de una claridad que nunca logra desprenderse de lo superficial, acostumbran a separar, es la convicción básica que a Vassallo se le presenta como evidencia y sobre la cual se apoyan todas sus reflexiones. La autoconciencia no aparece en el aire, desligada de todo vínculo con la compleja organización total del hombre que se dispone a filosofar, y tampoco es transparente para sí misma: se destaca sobre un fondo opaco, que tal vez haya que interpretar como nuestro cuerpo, el pasado, el mundo... Pero sean cuales fueren los contornos borrosos que rodean a la conciencia, la penumbra que la asedia y la base oscura sobre la cual emerge, el hombre, en opinión de Vassallo, no puede dejar de concebirse como conciencia. Esta, a su vez, está lejos de ser un recinto cerrado, sin ventanas, y, por otra parte, exhibe aspectos que permiten trascender la limitación del individuo: no sólo delata la presencia de las cosas que nos envuelven y nos asedian en el trato con el mundo, sino que se vuelve reflexivamente sobre sí misma y, al hacerlo, no nos descubre como cosa, entidad, objeto, sino como algo inobjetable, anterior a todo lo nombrado, y, finalmente, se trasciende a sí misma como conciencia desde la cual se me hacen patentes las formas anteriores de mi propia conciencia y, en tal carácter, desborda y supera los límites de mi individualidad subjetiva. Nada de esto se agota en el mero proceso del conocer, sino que implica un enriquecimiento entitativo, un incremento de ser. ¿Cómo separar saber y ser? Mi participación en el ser crece con el avance del saber, cuando éste no es un acopio de materiales en superficie, sino un abondamiento que es el mismo tiempo un ascenso. ¿No será éste el itinerario que conduce a una plena humanización?

La unidad de saber y ser, ¿no tornará ociosa la pregunta por la índole de la filosofía? Su respuesta, la fórmula de la interrogación y el método para despejar la incógnita reclaman actitudes intelectuales afines a las científicas. Vassallo no ha rehuído la cuestión, y contra la pretensión ingenua del que aspira a posesionarse de una noción de filosofía que ilumine el campo entero de sus problemas, ha prevenido que sólo al término del ejercicio, nunca fácil y siempre amenazado, del filosofar la inquietud hallará satisfacción. La multiplicidad de concepciones solidarias de las distintas maneras de filosofar induce a suponer que la filosofía y su noción brotarían de un mismo impulso creador y serían inseparables. Sólo un análisis pormenorizado del pensamiento de cada autor permitiría encontrar sentido a la fórmula en que ha encerrado la esencia rebelde de la filosofía.

El examen del contenido de los sistemas muestra que la filosofía aparece como conocimiento que, superando las limitaciones de la mera opinión, pretende validez universal y se reparte en dos esferas: una propia, constituida por los supuestos de las ciencias, aquello que se da por sobreentendido y se admite sin examen, pero que la filosofía tematiza expresamente: es la esfera del espíritu; y otra que incluye los objetos que la ciencia reserva para sí y que no excluyen un tratamiento filosófico. Esta distinción no introduce divisiones. Alentada por la unidad del saber, índice de la vocación de totalidad que mueve al hombre en su afán de apresar el sentido último del mundo y de la vida, la filosofía se realiza en la historia y, aunque no sigue una línea única de desenvolvimiento, está presente íntegra en todas. El desarrollo temporal constituye el proceso en que la filosofía se hace a sí misma. La averiguación de la esencia de la filosofía obliga a repensar con esfuerzo personal cada una de las cuestiones actualizando todo lo que el pasado ha traído a luz. En tal sentido, el pensamiento no es ajeno al hombre que se hace cuestión de los enigmas del mundo y de la vida, que lo comprometen en lo íntimo de sí mismo, sino que es una sola entidad con el ser mismo del hombre que filosofa. Saber y ser, conocimiento y conducta, conciencia y destino son rostros de una misma figura. Haberlo subrayado con vigor es mérito de Angel Vassallo.

CARLOS COSSIO Y LA TEORIA EGOLÓGICA

Por *José Vilanova*

No es tarea sencilla la de dar cuenta del pensamiento de un autor que no ha concluido su obra. Pero debemos asumir los riesgos que ella entraña so pena de silenciar en este volumen a uno de los autores que más repercusión ha tenido en el ámbito de nuestra lengua y también fuera de ella, cabeza indiscutida de toda una escuela de filosofía jurídica que nació en nuestro medio pero que ha echado vigorosos brotes también fuera de él. Carlos Cossio, jurista de profesión pero filósofo por su afición más profunda, ha sabido conmovir los cimientos mismos de la denominada ciencia jurídica dogmática poniendo en obra esa crisis de fundamentos de las ciencias de que nos habla Heidegger. En parte lo ha logrado mediante el expediente aparentemente sencillo de poner en contacto el pensamiento especializado del jurista con el pensamiento fundamental o filosófico —tomado este último a la altura que ha alcanzado en nuestros tiempos—. Pero siendo él mismo un pensador original de profundas intuiciones al par que pródigo hasta la riqueza, incluso en los detalles, aquella tarea tiene no sólo el sello inconfundible de su impronta personal sino que ha tomado un rumbo definido: la llamada teoría egológica del derecho. Esta teoría, expuesta y desarrollada por nuestro autor en numerosos libros y escritos las más de las veces de tono polémico constituirá por lo tanto el objeto de nuestra exposición, que deja así de lado otros aspectos de su obra que él mismo considera perisistemáticos, como por ejemplo, el análisis de las ideologías en el derecho.

Queda dicho en lo anterior que Cossio es un filósofo del derecho y no un filósofo a secas. En rigor de verdad —y siguiendo la tradición kantiana— él pretende hacer una filosofía de la ciencia del derecho más que una mera filosofía del derecho que en su concepción corresponde a una etapa precientífica del pensamiento jurídico. Su punto originario de partida debe buscárselo por lo tanto no en el dato jurídico en el "mundo de la vida" —como hubiese sido lo propio, por ejemplo, para el último Husserl— sino en el dato jurídico a cierta altura de su elaboración por la ciencia del derecho. Adelantemos aquí que para Cossio el derecho, el

objeto de estudio de los juristas, no son las normas jurídicas como piensa la doctrina tradicional sino la conducta humana y que esta última es concebida como libertad, vale decir como libertad metafísica. Sobre esta base se podrá entender el centro de gravedad del filósofo cossiano temáticamente expuesto en el Prefacio de la hasta hoy su obra cumbre. Dice allí nuestro autor:

"La imposibilidad ontológica... de pensar la libertad metafísica con la Lógica del ser, no fue nunca puesta al desnudo en estos términos de completa conciencia por los juristas dogmáticos; pero gravitó en tal forma con su obvia presencia, que fue la determinante de que el jurista positivo creyera que el objeto de su conocimiento no era la conducta —huidiza realidad inasible para aquel instrumento mental— sino las normas, espectralizadas para el racionalismo, cosificadas para el empirismo y temporalizadas para el historicismo. Frente a esto la teoría egológica del derecho, en tanto que actitud de la ciencia dogmática, inaugura la tentativa radical de conocer a la conducta misma pensándola en tanto que dato de libertad, para lo cual, siendo la libertad un deber ser existencial, la lógica del deber ser, con sus conceptos normativos, franquea la mencionada incompatibilidad entre objeto y concepto, y lleva el centro de gravedad de esta ciencia empírica, desde la ley a la sentencia (y en general desde las normas generales a las normas individuales)".

La obra de Cossio reconoce una deuda grande con la filosofía de Dilthey —de quien toma el concepto básico de que la cultura no se explica sino que se comprende—, de Scheler —de quien toma la noción de intuición emocional y de valor y de Rougès de quien toma la noción de tiempo existencial como una totalidad sucesiva en la cual el presente se dilata al punto de adelantar el futuro y retener el pasado. Pero la columna vertebral del pensamiento cossiano se imposta sobre una línea que jalonan los nombres de Kant, Husserl y Heidegger. Que estos tres magnos pensadores admiten tal continuidad es cosa declarada y expresa en los dos últimos. Husserl al designar a su filosofía idealismo trascendental y —todavía de mayor importancia— al proclamar la necesidad de hacer en forma metódica para todos los órdenes de la objetividad algo semejante a lo que Kant hiciera en su Estética trascendental. Heidegger al adherir al método fenomenológico y al restaurar contemporáneamente el sentido metafísico de la obra kantiana. Si Cossio ha tenido éxito al realizar una síntesis de estos autores para fundar sobre tales bases la filosofía del derecho es cosa que debe quedar aquí indecisa. Interesa en

cambio señalar qué elementos de aquellos pensadores ha tomado nuestro autor en ese intento. Del Kant de la *Crítica de la Razón Pura* Cossio toma básicamente en primer lugar su concepción misma de la filosofía (del derecho) como filosofía de la ciencia (del derecho), la idea de realizar un análisis de la experiencia (jurídica) concebida dicha experiencia como conocimiento y la idea de la lógica trascendental. De Husserl —principalmente del Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, del primer tomo de *Ideas* y de las *Meditaciones Cartesianas*— toma Cossio básicamente el método fenomenológico, la idea de las ciencias eidéticas que se encuentran a la base de las ciencias empíricas (y, correlativamente, la noción de ontología regional), la descripción del conocimiento como agregado de significación más intuición impletiva y la idea de objetividad como intersubjetividad trascendental. Finalmente del Heidegger de *Ser y Tiempo* toma básicamente nuestro autor las nociones mismas de existencia (*Dasein*) y libertad y la distinción entre óntico y ontológico, planos que en el dato de la plenaria existencia (humana) se dan imbricados, discernibles sólo por análisis, ya que según tesis heideggeriana el carácter óntico del *Dasein* es ser ontológico.

La breve reseña precedente de influencias quedaría muy incompleta si no mencionáramos a Hans Kelsen a quien Cossio llamó en alguna oportunidad "el jurista de la época contemporánea" por la importancia decisiva que atribuye a su obra. Para los fines de este trabajo bastará caracterizar a Kelsen como un autor que, con alguna impronta neokantiana en sus comienzos pero luego ya liberado de la misma en su obra posterior que pretende mantenerse al margen de toda filosofía, ha sabido replantear todos o casi todos los problemas propiamente teóricos de la ciencia jurídica, y, ¿porqué no?, dar solución más o menos acabada a su mayoría, mediante el sencillo expediente de mostrar que toda regla de derecho —independientemente de su contenido contingente— dice siempre "Si A es, entonces B debe ser" donde B es concebido como una sanción, es decir, un mal infligido por un órgano del Estado. Las nociones de trasgresión, deber jurídico, derecho subjetivo, responsabilidad, persona, persona jurídica, ordenamiento jurídico, amén de muchas otras, han recibido decisivo esclarecimiento por parte de la denominada teoría pura del derecho en la que Kelsen despliega su pensamiento en forma marcadamente rigurosa desde ese punto de partida.

Para Cossio el derecho, como objeto, es la conducta humana. Esta es la libertad metafísica que se fenomenaliza en el mundo. Pero la libertad no puede ser caracterizada correctamente como un puro poder ser ya que

no hay algo así como una pura explosión hacia la nada sino que la libertad va adelantando ya su futuro. Por ello —en relación a ese futuro ya adelantado— la libertad se caracteriza mejor como un deber ser, un deber ser existencial. Este deber ser existencial, fenomenalizado, es, repetimos, la conducta. Ella es derecho dada la dimensión coexistencial que tiene toda conducta (después veremos cómo se precisa la dimensión jurídica de la conducta). Así fenomenalizada, la conducta constituye un objeto cultural que se ofrece como tal, como siendo un sentido, a un conocimiento por comprensión. Tal objeto es común a la sociología valorativa y a la ciencia dogmática del derecho, solamente que esta última atiende a ese ser en su deber ser, en tanto que la sociología valorativa atiende al deber ser en su ser. Como objeto cultural que es la conducta muestra un sustrato y un sentido y el conocimiento de ese objeto consiste en un tránsito dialéctico del sustrato al sentido y viceversa hasta rematar en el sentido que se capta por comprensión. Pero aquí conviene ver que mientras la cultura es muchas veces vida humana objetivizada —y aquí el sustrato es un trozo de naturaleza—, constituyendo lo que Cossio denomina “objetos mundanales” otras veces, en cambio, la cultura es la vida humana misma o vida humana viviente como la llama Cossio para distinguirla de la objetivada. Aquí el sustrato al que corresponde asignar un sentido es la conducta misma, es decir, las acciones, que son los tramos de esa conducta. Estamos aquí ante los objetos “egológicos”. Vistos por afuera, es decir, ópticamente, ellos ofrecen su sustrato como un comportamiento del que tenemos intuición ya que no sólo los ojos de la cara ven un movimiento, una transformación del mundo (o una no-transformación) sino que también está dado a la intuición sensible que esa transformación es la obra de un autor, de un sujeto u otro-yo en el que se da la libertad metafísica. Cossio se abstiene aquí de adherir a la tesis de la empatía o a la de Sartre sobre la mirada del otro pero subraya con vigor esta intuición de la conducta, intuición a la que califica de sensible.

En todo objeto cultural la misión de las disciplinas que lo hacen su objeto de estudio es poner de manifiesto su sentido (espiritual) a partir del sustrato dado a la institución sensible. Pero como la conducta es, según ya advertimos, un deber ser existencial, el sentido que la disciplina en cuestión tendrá que poner de manifiesto es justamente ese deber ser existencial que la conducta es. Captar el sentido íntimo de la libertad metafísica en su *fieri* y no como cosa ya hecha, es la tarea ingente que incumbe a estas disciplinas. Entre éstas se destacan con perfiles nítidos

las que constituyen tradicionalmente el campo genérico de la Ética, vale decir la Moral y el Derecho. Como la existencia o Dasein es siempre coexistencia se advierte fácilmente cuál es el fundamento metafísico de la separación entre ambas ramas de la ética. La distinción entre ambas —que ya apuntaron de alguna manera Aristóteles, al señalar la alteridad como nota distintiva de la Justicia particular, Tomasio al hablar del fuero interno y el externo y la coercibilidad y Kant en su doctrina del imperativo categórico del Derecho, es llevada a plena claridad contemporáneamente por Del Vecchio, cuya doctrina acoge aquí Cossio con aprobación. Explicada dicha doctrina en la versión que de la misma da nuestro autor diría sintéticamente lo siguiente: toda acción constituye una interferencia de acciones subjetivas ya que lo que hace el individuo se opone a las otras acciones que al mismo tiempo omite. Este aspecto de toda acción es tomado en cuenta por la Moral o Ética subjetiva. Pero toda acción presenta simultáneamente otro aspecto dado que al proyectarse sobre un mundo o campo que es común con otros sujetos puede ser permitida por éstos (no impedida) o, por el contrario, impedida. Las acciones de los distintos sujetos se encuentran aquí en una interferencia que denominaremos por ello intersubjetiva. O para decirlo mejor: hay una sola acción resultante que constituye la obra de varios sujetos ya que ella emerge del hacer de uno acoplado al no impedir (o impedir) de los otros. Según Del Vecchio el derecho es la interferencia intersubjetiva del obrar; Cossio, con un giro ontologizante coherente con su pensamiento fundamental, prefiere hablar de la “conducta en su interferencia intersubjetiva”.

La consideración de la conducta en su libertad ha dado lugar, digamos, a disciplinas culturales que tratan de desentrañar el sentido de ese dato que es la conducta. Pero de todas estas disciplinas —entre las que podrían agregarse a las ya vistas el decoro, la política o la religión según que el destinatario de la acción sea uno mismo, los otros hombres o la totalidad— solamente el conocimiento del derecho ha alcanzado la jerarquía de ciencia. Procede indagar los fundamentos de este hecho notorio, sobre todo porque colocándose Cossio en la reflexión filosófica como ya hemos visto, a la altura de la constitución científica del objeto, las peculiaridades del conocimiento jurídico en tanto que ciencia corresponden puntualmente a la estructura del objeto derecho tal como lo concibe la egología.

El conocimiento que ejercita por comprensión el jurista se caracteriza específicamente en primer lugar porque no se trata en él de una com-

prensión meramente o libremente emocional sino de una comprensión conceptualmente emocional. El dispone de ciertos conceptos, a saber, las normas generales, en los cuales debe subsumir el sentido de un caso cualquiera de conducta. Esos conceptos —como normas constitucionales, legales, reglamentarios, etc.,— le están dados *a priori* de la experiencia concreta de un caso de conducta y forman, por lo tanto, a iguales títulos que la intuición emocional con que se le da el caso, parte de la vivencia concreta con la cual el jurista va a re-crear el sentido de su objeto. En segundo lugar debe destacarse que el conjunto de tales conceptos no constituye un mero agregado —que permitiría al jurista desentenderse de los mismos cuando considerase que no le sirven para interpretar un caso— sino que constituyen una totalidad, una estructura siempre presente como tal ya que si rechaza alguna parte de la misma como inaplicable al caso deberá por fuerza acudir a otra porción de dicha totalidad para adjudicarle su sentido. En tercer lugar debe advertirse que las normas jurídicas representan a la conducta de un miembro cualquiera de la comunidad jurídica en todas sus alternativas posibles de sentido ya que cada norma está constituida por una alternativa en cuya primera parte se determina un sentido de obligación o deber (jurídico) y en su segunda parte se contempla el caso en que dicho deber hubiese sido omitido por el obligado —incurriendo así el mismo en trasgresión— y para este caso se contempla la aplicación de una sanción coercitiva por parte de un órgano de la comunidad jurídica. En este segundo tramo de la norma jurídica —tramo que Cossio denomina perinorma— la conducta del miembro de la comunidad jurídica se encuentra mencionada, por lo tanto, sin el sentido de libertad ya que aparece meramente como lo determinado por el impedimento que sobre la misma ejerce el órgano de la comunidad que interfiere con esa conducta.

Quedan así apesadas todas las posibilidades de la conducta y resuelta la dificultad que representa querer conocer algo tan huidizo e invisible como la libertad. Gracias a la normatividad el ser del derecho (conducta en interferencia intersubjetiva) se especifica así en lo que constituyen sus modos de ser que son los sentidos que el jurista necesariamente adjudicará a cualquier dato de conducta: la Sanción, la Trasgresión, el Deber jurídico y la Facultad. Ya hemos visto cómo se relacionan los tres primeros con la norma. El papel que juega ésta en relación al último se hará claro si tenemos en cuenta dos cosas. En primer lugar, dado el carácter bilateral de la norma jurídica —fundado a su vez en su consistencia óptica de ser conducta en interferencia intersubjetiva— todo deber en

un miembro de la comunidad jurídica implica, como su reverso, un derecho o facultad en otro u otros miembros de la misma. Pero además de esto, tampoco las conductas que no están de ninguna manera previstas en la suma de las normas que componen un ordenamiento, se encuentran sin embargo desprovistas de sentido. Su modo de ser —que le adviene por su confrontación con el ordenamiento— es el de ser facultadas o permitidas. Y ello en virtud del que Cossio denomina axioma ontológico del derecho que dice que todo lo que no está prohibido (por el ordenamiento) está permitido. Ya hemos visto que las normas no constituyen un mero agregado sino un todo que se denomina ordenamiento. Ahora se hace visible que este ordenamiento tiene la característica de plenitud hermética, vale decir que cualquier conducta recibe su sentido jurídico de dicho ordenamiento ya que si no se encuentra contemplada en ninguna norma concreta del mismo, sí lo estará al menos —como conducta permitida— en el axioma ontológico denominado por ello también principio de clausura. Este último tiene jerarquía ontológica porque él se hace cargo de que el dato básico es la libertad que en todo lo que no estuviese previsto de otra manera aparece con el sentido de permisivo que les es insito. Así, por ejemplo, si debo pagar \$ 1000.— el día primero de junio, todavía puedo ir a pagarlos de mañana o de tarde, cubierto o sin sombrero, pagar con diez billetes de cien o dos de quinientos, etc. Por ello no es posible pensar siquiera un ordenamiento normativo que estuviese basado en el principio opuesto, es decir, en el que estuviese todo prohibido salvo aquello que está permitido por las normas.

Dado que la conducta es libertad y ésta un deber ser existencial, el conocimiento de dicha realidad no puede lograrse con conceptos entitativos o con juicios que utilicen la cópula “ser” como ocurre con los que estudia la lógica tradicional. Deberán utilizarse, por el contrario, juicios que utilicen la cópula “deber ser”. En esto consiste el gran hallazgo de Kelsen que advierte que toda norma o regla de derecho puede ser formalizada presentando así una estructura lógico formal que dice “Dado A, deber ser B”. No importa que esta estructura deba, por su parte, ser objeto de revisión por la Egología. Lo decisivo es el descubrimiento de la nueva cópula lógica “debe ser”, cópula que nos permite por una parte ver a las normas como conocimiento de la conducta y, por la otra, indagar la logicidad propia de las normas, la lógica del deber ser. Esta última tarea ha sido hecha de modo satisfactorio por el mismo Kelsen. Sus estudios concernientes a la norma jurídica constituyen una analítica de la parte y sus estudios sobre el Ordenamiento Jurídico una analítica del

todo que constituyen el conjunto de las normas jurídicas. Pero hay todavía en la obra de Kelsen dualismos útiles para el jurista como puntos de vista que regulan su tarea, a saber, Derecho público y privado, centralización y descentralización jurídica y derecho nacional e internacional que constituyen una verdadera dialéctica ya que son ideas regulativas de la razón teórico-jurídica. La teoría pura del derecho en sentido estricto es así interpretada por la egología como lógica jurídica formal, sin perjuicio de que Kelsen haya excedido en sus obras ese campo así delimitado por la egología.

La lógica jurídica formal provee pues al jurista de la herramienta y el aparato conceptual necesarios para que su conocimiento constituya en verdad una ciencia. Pero también resulta claro ahora qué sentido propio cabe dar a la conocida afirmación de que la ciencia jurídica es una ciencia normativa. Ella lo es no porque suministre normas como pensó la escuela histórica del derecho o porque conozca normas como entiende el racionalismo hoy dominante sino porque conoce su objeto propio (la conducta) mediante normas. La tarea de los juristas, como es sabido, es interpretar el derecho vigente. Pero ella no consiste como usualmente se piensa en interpretar las leyes (normas) sino en interpretar la conducta mediante las leyes. E interpretar es por lo tanto una forma de conocer. La forma de conocer propia de los objetos culturales en general, y, en la forma en que aquí la hemos precisado, la forma de conocer la conducta en su interferencia intersubjetiva o derecho.

La tesis egológica desata así limpiamente el nudo gordiano de la filosofía jurídica: la aparente contradicción encerrada en la noción misma de derecho positivo. En esta expresión, en efecto, "derecho" se entiende como ser ideal validez, deber ser y "positivo" como vigencia, como efectivo ser, como hecho. El derecho positivo sería pues algo así como la validez vigente, o el deber ser que es, sin que hasta ahora se haya señalado a un ente que reúna como propios ambos atributos. Solamente la conducta exhibe la unidad de ambos ya que la misma es un deber ser existencial es decir un deber ser que es. La vigencia que se exige al derecho (positivo) es pues ni más ni menos que su existencia. Las normas, por su parte, serán vigentes en tanto las mismas constituyen la versión conceptual del sentido de esa conducta que es. Norma vigente es por lo tanto la norma verdadera: aquella que capta el sentido ínsito en la conducta.

La referencia mínima a su objeto propio —como deber ser— fundaba el ámbito propio del pensamiento jurídico como lógica jurídica formal, según hemos visto. Una referencia máxima a su objeto en general, y es-

pecialmente en relación a la existencia que es nota del mismo, funda el ámbito de estudios que Cossio —siguiendo a Kant— denomina de lógica jurídica trascendental. Ya hemos visto el primer logro de la egología en este campo: la solución de la aporía de la positividad. Otros logros de importancia son la superación de las antinomias de la personalidad, de la libertad y de la vigencia creadas por la ciencia jurídica tradicional en el afán de coherencia lógica partiendo de una premisa racionalista que identifica derecho y norma. Examinaremos solamente las dos primeras antinomias por ser de mayor interés general.

La antinomia de la personalidad señala que hay hombres que no son personas (como los esclavos, por ejemplo) y personas que no son hombres —las personas jurídicas—. La unión normal que se da entre humanidad y personalidad (jurídica) sería por lo tanto algo puramente contingente quedando así el hombre extrañado del derecho. Pero dado que el hombre es libre puede serle totalmente desimputada toda su conducta con lo que resulta claro que los esclavos son personas —tienen en efecto si bien se mira obligaciones y derechos—. Por otra parte dado que el hombre es coexistente nunca puede serle imputada con exclusividad la totalidad de su conducta. Queda así convalidada en su justo punto la tesis de que hay personas que no son hombres ya que hay un deber o facultamiento inmediato para un grupo de hombres —sociedades, asociaciones, etc.— pero mediatamente a través de los estatutos de la sociedad etc. serán siempre en últimos términos seres humanos los facultados y obligados.

La antinomia de la libertad señala que hay libertad que no es licitud como en el caso de la trasgresión así como también licitud que no es libertad como es el caso del cumplimiento de su obligación por el obligado. La existencia de libertad que es licitud sería pues también un mero dato contingente y no una necesidad ontológica para cualquier derecho, como surge del axioma ontológico que hemos considerado más arriba. Esta antinomia se destruye como falsa mostrando que cuando se habla de licitud que no es libertad no se toma a esta última palabra en el sentido recto de libertad metafísica sino en el sentido de acto facultativo es decir aquellos actos que está permitido tanto cometerlos como omitirlos.

La descripción del derecho como conducta, libertad metafísica, deber ser existencial, si bien correcta es incompleta. Ella corresponde a una visión óptica del mismo, como si lo viésemos por afuera. Pero el sentido de todo objeto cultural contiene una referencia al valor y no puede ser captado sin esta referencia. En lo que hace a la libertad ella se define por la preferencia que concede a ciertas alternativas en relación

a otras. Hacerse cargo del sentido de dicha preferencia es hablar de la valoración. En este caso es como si viésemos a nuestro objeto no por afuera sino por dentro, en una visión no ya óptica sino ontológica del mismo. La mera autoría, suficiente para la visión óptica, es ahora plena egología en esta visión ontológica. En tratándose del hombre el tema axiológico tiene pues raigambre ontológica.

En la acción la libertad se propone un fin porque lo valora y echa mano de medios que son en sí causas de aquel fin que es un efecto de las mismas (Hartmann). Ya vemos pues aquí aparecer al valor como momento inseparable de la conducta. Pero no es el valor del fin lo que interesa al jurista sino el valor de la conducta en cuestión. Esta será noble o innoble, buena o mala, etc. y, en lo que interesa al derecho, justa o injusta, solidaria, cooperativa, etc. El valor positivo es un ideal vigente, dado en un lugar y un tiempo determinados, que permite comprender por su referencia al mismo, el sentido de la conducta en cuestión. Hay una intuición emocional de ese valor (Scheler) pero el mismo no está en un trasfondo en sí, como pretende Scheler, sino que está en la vida humana misma como una categoría de futuridad. En otros términos: solamente para un futuro acotado por un fin la vida humana se dirige a éste como proyecto concreto de realizarlo, pero en relación al futuro indefinido cerrado sólo por el horizonte de la muerte la apertura al mundo propia de la existencia se hace por esta categoría ontológica que llamamos valor. A la ciencia del derecho le interesa tan solo ese ideal positivo, vigente, incorporado a la conducta. Así, por ejemplo, el ideal que da sentido a una institución concreta como la esclavitud en el mundo antiguo. Pero la filosofía del derecho se plantea con legitimidad otra pregunta: ¿ese ideal positivo es, además, un ideal verdadero? Surge así el tema de los valores puros que interesan a la Axiología jurídica pura.

Estos temas han sido distorsionados por la doctrina más tradicional que los ha enfocado con una pretensión ontológica —substituyéndolos así indebidamente al derecho positivo— bajo el rubro “derecho natural” con un fundamento suprahistórico (Dios, la naturaleza humana, la Razón) con la misión ideológica de colocar ciertas instituciones al abrigo de los hechos, por encima de las vicisitudes históricas derivadas del ejercicio de la libertad. Pero esas doctrinas —que han funcionado como ideologías conservadoras o revolucionarias según los tiempos— corresponden a una etapa precientífica del pensamiento jurídico. La moderna teoría de los valores, depurada de la hipóstasis en que incurrieron sus fundadores al colocar a dichos valores en un mundo suprasensible, permite

acceder a estos temas con neutralidad científica aunque el tema sea en rigor metafísico. Cossio distingue, en efecto, entre valor positivo empírico, que alude a las dimensiones axiológicas de la superestructura social, hechos históricos por su contenido normativo operante, y valor positivo puro que alude a las dimensiones axiológicas de la infraestructura social, que son por ello prenormativas y condicionantes de la historia como categorías de su futuridad. La indagación egológica evita así el desborde metafísico ya que el valor positivo puro resulta no tanto propiamente un valor como el campo axiológico donde caben a la par los valores de una especie y sus desvalores. El valor positivo puro es, en suma, la mejor posibilidad contenida en la infraestructura de una situación social, por lo cual subsiste indemne frente a las valoraciones positivas empíricas que lo desconozcan mientras subsista como posibilidad de la situación,

Platón y Aristóteles se ocuparon con lucidez de la Justicia descubriendo el primero su carácter totalizador o armonizador y el segundo la alteridad como su nota específica. Pero la tradición desvió el camino recto al colocar la concepción aristotélica dentro de la platónica haciendo de la justicia una virtud más del alma individual. Se impone rescatar la autonomía de la justicia como valor coexistencial, propio de la sociedad, y no del individuo. Por otra parte, la axiología jurídica no se limita a la justicia ya que todo valor que presente la nota coexistencial de alteridad será un valor jurídico. Todo valor que luzca en la conducta en interferencia intersubjetiva interesa a la Axiología jurídica pura. Esta descubre así todo un plexo de valores jurídicos que además de la justicia, que cumple a su respecto la misión totalizadora y armonizadora que señalara Platón, son los siguientes. Seguridad, Orden, Paz, Poder, Solidaridad, Cooperación.

La totalidad del plexo axiológico jurídico, los valores que lo componen, la polaridad característica de cada uno, las relaciones mutuas, etc. se dejan indagar al hilo conductor de la forma en que pueden darse en la interferencia intersubjetiva de conducta los sujetos autores de dicha acción. Lo propiamente egológico comienza aquí y nos da una visión por dentro de la acción misma, ontológica, que revela las estructuras necesarias sobre las cuales se implantará en cada caso la valoración empírica. La analítica existencial nos aclara que el hombre puede ser para el hombre o bien pura circunstancia, o bien persona o bien sociedad. Estas tres dimensiones de la existencia en cuanto coexistencia deberán por lo tanto ser recorridas para desentrañar la estructura del plexo axiológico jurídico.

Los otros como circunstancia pueden entrañar un riesgo, o, por el

contrario, ampararme. Se da así en este caso en forma espontánea, por la autonomía de los sujetos interfirientes, el valor Seguridad o su polo negativo, la inseguridad. Pero si ya se da esta última con su riesgo, todavía puede tratarse de preverlo y esquivarlo mediante un plan que se imponga en forma heterónoma a dichos sujetos. Surge así el valor positivo Orden. Si el plan no logra su objetivo hay, es cierto, un desorden, pero éste no es más que la inseguridad en su proyección colectiva. El desvalor específico del orden adviene en cambio por exceso de un plan que por su minuciosidad y detallismo hace imposible alcanzar cualquier objetivo: es el ritualismo.

Si se considera a los sujetos como personas, la reunión de las mismas puede darse en verdad como unión lo que actualiza el valor positivo Paz o como desunión la que corresponde al polo negativo del valor: la Discordia. En esta última la reunión de personas en su espontaneidad autónoma es un conflicto. Lo que puede intentarse respecto de este último es dominarlo mediante el ejercicio de la autoridad. Surge heterónomamente así el valor positivo Poder. Este último no se confunde con la fuerza bruta sino que consiste en la capacidad de inculcar sentidos espirituales. Si el poder no es suficiente para dominar el conflicto estamos aún en la discordia de los conflictos individuales, pero el conjunto de éstos proyectado sobre la jerarquía que es la sociedad como tentativa de poder nos da la situación de impotencia. El desvalor específico del poder le adviene por exceso cuando la dominación excede los requerimientos del conflicto constituyéndose así en opresión.

Si consideramos finalmente a los varios sujetos como sociedad, es decir como suerte o destino común, ese compartir puede ser en su espontaneidad asociante en donde destaca una suerte o destino común o disociante como una mera coordinación de suertes privativas de cada uno. En el primer caso estamos ante la solidaridad —valor positivo— y en el segundo ante la extranjería —polo negativo—. En la solidaridad hay un participar en la suerte del otro haciendo propio e incluso soportando lo que a otro ocurre. En la extranjería se da en cambio espontáneamente el aislamiento o secesión. El aislamiento puede ser absorbido instaurando heterónomamente los lazos que no se dan en la espontaneidad autónoma. Aparece así el valor Cooperación como un obrar en común. Si la cooperación no alcanza a cumplir su cometido se está aún en el aislamiento y la extranjería, es decir, en relación al conjunto de la sociedad en una minoración de la misma pues hay una falta de la suerte en común en que ella consiste. Pero el desvalor específico de la cooperación adviene por

exceso en la Masificación en la que los diversos sujetos se van identificando más y más con su mero operar y suerte en común hasta perder toda individualidad.

La egología como filosofía de la ciencia del derecho ha ido haciendo así objeto de su estudio crítico a todo lo que se da en la experiencia cognoscitiva del derecho: la conducta en interferencia intersubjetiva como su dato óntico, los valores que se encuentran ínsitos en dicha conducta y que indican la dirección de la búsqueda de sentido que emprenderá el jurista, las normas como conceptos adecuados a la mención de ese objeto peculiar que es la conducta, como una estructura *a priori*, con su logicidad característica y su plenitud hermética que obliga al jurista. Pero como el derecho es realidad y la ciencia jurídica una ciencia de realidades la piedra final de toque para toda doctrina, estará allí donde ese conocimiento toma contacto con la realidad. Esta última es siempre individual —un aquí y ahora— y el derecho no escapa a esta regla. El punto crucial de verificación deberá encontrarse en la determinación del sentido de un trozo concreto de conducta humana. En la experiencia jurídica tal cosa ocurre a través del enunciado de normas individuales (negocios jurídicos, actos administrativos) especialmente y en forma paradigmática en las sentencias judiciales. El juez es una figura necesaria de la que no puede prescindir ningún ordenamiento jurídico. El es el encargado de interpretar un trozo cualquiera de conducta en interferencia intersubjetiva hasta llegar a poner de manifiesto su sentido objetivo que se concreta en la norma individual que dicta en nombre de la comunidad jurídica. Por ello el juez es el canon del sujeto cognoscente para el jurista que para emitir su opinión debe colocarse necesariamente siempre en el papel de aquél. El sentido de una conducta cualquiera permanece indefinido hasta que sobre él no recaer una sentencia firme. De aquí que, al decir de Cossio, en el derecho algo no es hasta que no se sabe qué es. Corresponde por lo tanto dirigir la atención en la forma más detenida posible a la sentencia para advertir qué es lo que pasa en la misma y cómo se da en ella ese conocer o saber qué es —como sentido— un trozo cualquiera de conducta dado como sustrato.

La descripción fenomenológica de la sentencia que hace Cossio permite encontrar en síntesis existencial todos los elementos que hemos ido tratando en forma separada por necesidad expositiva. El juez conoce y actúa a la vez al dictarla. Designado como tal por otras normas del ordenamiento jurídico, él lleva todo ese ordenamiento en sí como una totalidad *a priori*, que como tal totalidad le servirá para conocer el sen-

tido de la conducta (y para dárselo a un tiempo) pues el ordenamiento en su totalidad gravita en cada decisión por más que solamente algunas de esas normas se invoquen para fundarla. El juez pone con su vivencia axiológica un sentido en el objeto al tiempo que conoce dicho sentido y el juez pone con el ordenamiento una logicidad al dato al tiempo que lo conoce con esa logicidad. Y aquí llegamos a un punto final —que puede serlo inicial en otras exposiciones— sorpresivo aunque por cierto coherente con los desarrollos que ya hemos visto. El juez no solamente ejerce una comprensión conceptualmente emocional, poniendo en el dato un sentido y viéndolo al tiempo que lo pone. Se trata de un sentido correspondiente a dicha vivencia, es decir un sentido axiológico conceptualmente configurado, una norma. Pero el juez antes que nada reflexiona sobre sí mismo y sobre su conducta. Invoca las normas de procedimientos que le confieren su investidura y expone los pasos que ha dado en el proceso para llegar a la sentencia. Esta reflexión pone de manifiesto que el pensamiento que es la norma individual —como derivación del ordenamiento entero— se da dos veces. Una vez en lo que el juez está de hecho haciendo al interferir con su conducta la conducta de las partes y otra vez en lo que el juez está pensando al pensar eso mismo. Se llega pues a la conclusión de que la conducta contiene el pensamiento normativo de sí misma. Este pensamiento normativo contenido en la conducta es el que da a esta última su mismidad la que permite luego por identidad hacer un conocimiento propiamente dicho como reproducción de dicho pensamiento.

Digamos en homenaje a la verdad que la última conclusión, en la que ha derivado el pensamiento de nuestro autor, no la extrae éste exclusivamente de la descripción de lo que ocurre al sentenciar tal como la hemos presentado nosotros más arriba en el intento de simplificar un tema de por sí difícil. En nuestra opinión ella surge como una conclusión coherente con el punto de partida consistente en tomar el derecho como objeto a cierta altura de su elaboración por el conocimiento científico. Pero pensamos que lo que puede afirmarse sin mayores reparos de un juez letrado —que además de ser juez pretende un conocimiento científico del derecho— no podría afirmarse a iguales títulos de un juez lego o de un lego en general que en su mero conducirse vive el derecho. Esta discrepancia crítica no empuje en nada la tarea inmensa y los logros definitivos alcanzados por nuestro autor en la elucidación de los temas de la filosofía sobre la conducta.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía fundamental de Carlos Cossio.

La Plenitud del Ordenamiento Jurídico, Bs. Aires, Losada, 1946.

La Valoración Jurídica y la ciencia del derecho, Bs. Aires, 2da. ed. Arayú, 1954.

El Derecho en el Derecho Judicial, Bs. Aires, 2da. ed. Abeledo Perrot, 1959.

"Panorama de la Teoría Ecológica del Derecho", en *Revista de la Facultad de Derecho*, N.º 13, Bs. Aires, 1949.

"Ciencia del Derecho y Sociología Jurídica", en *Estudios Jurídicos Sociales*, Santiago de Compostela, 1960.

Teoría de la Verdad Jurídica, Bs. Aires, Losada 1954.

"La Norma y el Imperativo", en el *Anuario de Filosofía del Derecho* t. IV, Madrid, 1960.

La Teoría ecológica del Derecho y el Concepto Jurídico de libertad, Bs. Aires, 2da. ed. Abeledo-Perrot, 1964.

VICENTE FATONE: EL PENSADOR Y EL ORIENTALISTA
A TRAVÉS DE LAS OBRAS DE SU MADUREZ

Por Francisco García Bazán

EN 1953, al iniciar las palabras liminares de *La existencia humana y sus filósofos*¹, Vicente Fatone estampa una frase, que no obstante la obligada limitación epocal, retrata al hombre en toda la extensión de sus preocupaciones filosóficas. Dice allí: "La filosofía actual consiste en cinco grandes corrientes de pensamiento. Tres de ellas se expresan en otros tantos sistemas ortodoxos: el neotomismo, el marxismo y el vedantismo... Las otras dos grandes corrientes son heterodoxas... son el llamado "existencialismo" y la llamada 'filosofía científica'".

Nada más extraño para el uso académico occidental y más aún, para la mentalidad contemporánea, que encontrar junto a los nombres familiares de algunas corrientes de pensamiento, aquel otro, el del *Vedānta*, que representa una de las seis perspectivas o enfoques (*darshana*), con que el pensamiento hindú ha dado una respuesta al problema de la realidad y que venía, incluso en el medio filosófico argentino, a dar un subrepticio mentís a lo que desembarazadamente afirmara el mismo don Manuel García Morente en las aulas de Tucumán: "Nos han llenado la cabeza —en estos últimos cincuenta años sobre todo, a partir de Schopenhauer— de las filosofías orientales, de la filosofía de la India, de la filosofía china. Esas no son filosofías. Son concepciones generalmente vagas sobre el universo y la vida. Son religión, son sapiencia popular más o menos genial, más o menos desarrollada; pero filosofía no la hay en la historia de la cultura humana, del pensamiento humano, hasta los griegos"².

Han pasado años desde aquella oportunidad hasta nuestros días y las palabras a la sazón temerarias del pensador porteño, han tomado

¹ Cf. V. FATONE, *La existencia humana y sus filósofos*, Ed. Raigal, Bs. As., 1953, p. 7.

² Cf. M. GARCÍA MORENTE, *Lecciones preliminares de filosofía*, Ed. Losada, Bs. As., 1957, pp. 59-60.

hoy, si no vigencia plena en el mundo académico, sí, al menos, oficialidad en alguno de los claustros en que él profesó².

La producción filosófica escrita y publicada de Vicente Fatone, abarca tres grandes campos que convencionalmente podemos designar como: a) lógica, b) filosofía contemporánea y c) filosofía de la religión y que constituyen la cristalización de la labor docente en la enseñanza superior, que, generalmente, el paso del tiempo arroja en el olvido. Fatone, profesor de Lógica, de Teoría del Conocimiento y de Metafísica, así como de Filosofía e Historia de las Religiones, ha dejado en sus libros y artículos los esfuerzos de la tarea de investigación y de elaboración intelectual de materiales extraños que la cátedra universitaria exige para una correcta transmisión de las doctrinas filosóficas, pero al mismo tiempo, ha investido el noble menester del profesor universitario con las llamadas inquietudes que penetran su ser de pensador. Y de pensador trémulo y respetuoso, aunque hondo e insatisfecho, que iba a buscar las

² Las amplias vistas filosóficas de V. Fatone ya se anticipaban en sus primeras obras, *Misticismo épico* (1928), *Sacrificio y gracia* (1931), *El misticismo sufi* (1932), *Brahmanaspati "El Señor de la Plegaria"*, *Humanidades*, 28, La Plata, 1940. Su producción escrita, y tanto como ella, el interés mostrado por el pensamiento de la India (hindú y budista) en esa docena de años en sus cursos, no sólo le llevaron en 1937 a proseguir estudios en Calcuta, sino que en 1940, y por seis años más, lo llevan a ser Profesor titular de Historia de las Religiones en la Universidad de La Plata. En 1960, ya concluida toda la literatura filosófica publicada en vida, y después de haberle cabido ocupar los más altos cargos de representación diplomática en la India y de haber disertado en Benarés, Aligar y Nueva Delhi, actúa como Profesor de Filosofía e Historia de las Religiones en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es esta cátedra la que desde la mencionada fecha continúa siendo un estrado de la investigación y de la docencia universitaria, en la que funden sus aguas las corrientes de pensamiento de Oriente y Occidente. Pero desde 1968 hay una notable transformación en esta acogida de la metafísica del Oriente en la U.B.A. Por gestiones directas ante el Decanato del extinto Armando Asti Vera, Director en aquel momento del Departamento de Filosofía y canal también de la sabiduría del Oriente desde su cátedra de Filosofía de las Religiones del Instituto Superior del Profesorado Secundario, se crea la Sección de Estudios de Filosofía Oriental que él mismo dirige, para la que se adquiere la biblioteca del difunto profesor Fatone, por cuyo medio se enseñan, Filosofía Comparada, Sánscrito y Filosofía Hindú, Árabe y Pensamiento Islámico, Sumero-Acádico y Civilizaciones Mesopotámicas, Lengua y Pensamiento Hebreos, y que publica la primera revista orientalista de nuestro país, traducciones directas del sánscrito y del árabe y estudios sobre el pensamiento de Oriente. En la actualidad la Sección de Estudios de Filosofía Oriental, depende del Instituto de Filosofía (1971). Cf. *Boletín de la Sección Historia de las Religiones del Instituto de Filosofía*, N.º 3, Mendoza, 1963, p. 16; J. FERRETER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1965, T. I, p. 637; *Enciclopedia Filosófica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Venezia-Roma, 1957, T. II, col. 277; *Estudios de Filosofía y religiones del Oriente*, N.º 1, Bs. As., 1971, pp. 4-5 y 197-198; F. García Bazán, "Armando Asti Vera. In memoriam", *Stromata*, 1,2, 1972, pp. 261-270.

raíces más profundas de su reflexión en aquellas latitudes del espíritu en que el filósofo encuentra el alivio o el fracaso de sus afanes meditativos, las tradiciones religiosas de los pueblos, por momentos, elevadas a las altas cimas de la experiencia mística o de la realización metafísica.

De este modo, los estudios particulares han brotado sin esfuerzo bajo la pluma de Vicente Fatone. El pensador argentino ha escrito varios libros sobre lo que con cierta laxitud terminológica se denomina "existencialismo", pero ello ha sido porque la magnitud de la empresa de uno de sus contemporáneos en los antípodas de su pensamiento lo compelia (Sartre), porque adivinaba en aquella obra todavía en sus comienzos grandes aciertos, pero mayor arrogancia (Heidegger), porque descubría aspectos enterrados por la historia, pero recidivos por una no común sensibilidad filosófica (Marcel, Lavelle), extremismos redimibles (Jaspers, Chestov, Berdiaeff, Abbagnano) o intuiciones fundamentales no siempre magistralmente expuestas (Barth, Zubiri).

Es decir, bajo la forma del rechazo o de la aquiescencia, en cada uno de los autores contemporáneos de Occidente que Fatone ha expuesto, hay no tanto un intento de exposición objetiva, cuidada y rigurosa, por mayor que haya sido el éxito de tal cometido,⁴ cuanto el coloquio filosófico subyacente, en que Fatone, pensador transido de inquietudes de pura religiosidad, está apurando a su exponente y al par interlocutor, para que sus respuestas vayan enderezadas a evidenciar lo que sus contestaciones a medias pueden traslucir o lo que un uso invertido de cierta tradición filosófica, oculta.

Y en el fondo, en sus obras sobre los existencialistas, es siempre el tema religioso, el de la mística y el de la metafísica, el que levanta y abate concepciones⁵.

En el ámbito de las obras lógicas V. Fatone es un caso insólito en la

⁴ La distinción pertenece al autor y sigue la línea de pensamiento tradicional remozada por R. Guénon y continuada por A. Asti Vera en nuestro país.

⁵ Y debe reconocerse que en el caso de Marcel el logro ha sido inequívoco. Cf. la ratificación de este aserto en H. Ciochini, "Un humanismo viviente en la espiritualidad de Vicente Fatone", *Cuadernos del Sur*, 6/7, Bahía Blanca, 1967, pp. 136-137, n. 2.

⁶ Cf. especialmente, *La existencia humana y sus filósofos*, pp. 28 a 33 (Heidegger); pp. 57 a 59 (Jaspers); pp. 76-77 (Barth); pp. 92-94 (Chestov); p. 100; 103-104; 110-113 (Berdiaeff); pp. 122-126 (Zubiri); pp. 139-140 (Marcel); p. 146; pp. 153-154 (Lavelle); pp. 168-170 (Sartre) —asimismo, *El existencialismo y la libertad creadora*, Argos, Bs. As., 1948, pp. 13, 17-18; p. 20; 30; 33-34; cap. VII, sobre todo pp. 134-137; pp. 145-146; p. 154; pp. 166-168; p. 173; pp. 175-179; pp. 187-188; Epílogo, pp. 189-193—, *Introducción al existencialismo*, Ed. Columba, Bs. As., 1953, pp. 54 a 62.

Argentina⁷. Cuando en el año 1951 aparece su libro sobre lógica y gnoseología para la enseñanza media, el capítulo agregado sobre la lógica expuesta en los *Nyáyasûtras* y en la tradición budista, es motivo de justa admiración y lo sigue siendo, aunque más por el exotismo del tema, que por los bien merecidos plácemes que merece un autor capaz de superar prejuicios culturales y de mostrar los esquemas lógicos que rigen el raciocinio correcto en Oriente y Occidente. En este caso debe tenerse en cuenta que la obra escrita, y con ello la madurez de la síntesis, fue anterior en Fatone para los sistemas lógicos de la India —brahmánico, budista y jaina—, que sus formulaciones de la lógica formal occidental. En este campo confirma nuestro autor con decisión el amplio espíritu que regía su reflexión, óptica universalista a la que repugnaba todo provincialismo cultural⁸.

En sus producciones sobre Historia y Filosofía de las Religiones, es donde el autor argentino merece con plena justicia el título de precursor y de adelantado del pensamiento de Oriente y de los estudios hierológicos, con que en más de una página se lo ha saludado⁹.

Fatone ha dedicado muchas páginas de sus libros a la religión y al pensamiento del Oriente, pero no ha dejado por ello de ocuparse de autores de Occidente penetrados por la religiosidad más profunda y, entre ambas expresiones, en sus más inalcanzables manifestaciones, ha arrojado el lazo unificador de la sabiduría mística.

Dos grandes corrientes de la espiritualidad indostánica han merecido la atención preferente de nuestro autor, el hinduismo y el budismo, y en grado menor la épica japonesa, la metafísica taoísta y el misticismo sufi, han atraído su interés. Pero antes de referirnos a los contenidos, hagamos lo que creemos una útil alusión a la metodología. Nos parece advertir una sabia lección en la obra de nuestro autor como orientalista. En efecto, V. Fatone abordó el pensamiento del Oriente provisto de dos instrumentos que son indispensables para el estudioso que desea penetrar los problemas religiosos desde una perspectiva profunda, es decir, filo-

⁷ También Alfredo Franceschi llegó a ocuparse del pensamiento de la India en sus trabajos epistemológicos, aunque desde una perspectiva mucho más limitada, cf. A. Asti Vera, "El pensamiento filosófico de Alfredo Franceschi" en A. Franceschi, *Escritos filosóficos*, La Plata, 1968, p. 28.

⁸ Manera de ver sostenida igualmente por A. Asti Vera, como ya reconocía Juan A. Vázquez en *Antología filosófica argentina del siglo XX*, EUDEBA, Bs. As., 1965, p. 31.

⁹ Cf. J. A. Vázquez, *o.c.*, p. 309 y Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, Sudamericana, Bs. As., 1971, p. 313.

ófica: 1.º poseía una indudable "simpatía" por toda forma de expresión de la experiencia religiosa, con lo que ello conlleva de reconocimiento de su origen extrahumano, lo que por añadidura hace rigurosamente posible el respeto de la intencionalidad del fenómeno, cualquiera sea el nivel de creencia en que el investigador se coloque y 2.º, se encontraba profesionalmente adiestrado en las disciplinas filosóficas de Occidente, con lo que ello apareja de formación conceptual y crítica y de rigor intelectual en la confrontación y exposición de cosmovisiones ajenas. En este sentido la obra sobre el pensamiento oriental de V. Fatone es un dechado de pulcritud intelectual, meritorio antecedente de una tarea que en nuestro país está en vías de cumplimiento y precursora, con otros escasos nombres, de una responsabilidad hacia la indagación y penetración filosófica de las tradiciones orientales, que las jóvenes generaciones están tomando con el mayor respeto, por sobre *ismos* y modas de pensamiento¹⁰.

De esta manera es posible observar los frutos de los trabajos más amplios sobre el Oriente del profesor argentino, según dijimos, los dedicados al tema del hinduismo y del budismo.

En el mes de mayo de 1941 se crea el Instituto Argentino de Estudios Orientales, Vicente Fatone inaugura dignamente la actividad académica de esta corporación, con una disertación en la que expone la noción de *dharma* (tradición, ley, etc.) a través de los himnos de los *Vedas*. Será precisamente esta conferencia la que ocupará, el año siguiente, el cap. II del libro en que temáticamente Fatone ha expuesto, no tanto su erudición, cuanto su comprensión del hinduismo¹¹. El libro es breve y se compone de ocho partes. En ellas, cuidadosamente, Fatone ha tratado de mostrar: 1 - que son cinco los elementos que caracterizan el tono filosófico hindú, 1) la asistematicidad, que permite la coexistencia de las doctrinas ortodoxas con las heterodoxas; 2) el anhelo por la liberación, que exige que la purificación sea anticipatoria y que otorga a todo sistema un valor instrumental; 3) el hecho de que esta especulación comprometida busque la salvación en lo que siempre ha sido el hombre; 4) el cariz solitario de esta búsqueda, allende todo elemento puramente hu-

¹⁰ Cf. V. MASSUM, *La encrucijada de la filosofía argentina*, *Criterio*, N.º 1635-36, 27 de enero de 1972, p. 16.

¹¹ Cf. V. FATONE, *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, *Viau*, Bs. As., 1942; *idem*, "El primer tema de la filosofía oriental. Los himnos védicos y el concepto de ley", Instituto Argentino de Estudios Orientales, Buenos Aires, 29/10/1941.

mano y 5) el carácter antiperfectivo de toda doctrina y con ello sus prolongaciones en exposiciones analíticas, que, inclusive, han llegado a proyectarse en meticulosos exámenes de la psique.

Sin duda, notas que distinguen la actitud filosófica del hindú de la del filósofo occidental, claramente, diríamos, desde que el espíritu de la modernidad es el horizonte filosófico de Occidente.

El capítulo II es el mencionado sobre el *dharma*. Fatone, remontando a la noción indoirania de *rita* (*arta*), descubre el sentido de *dharma* como orden divino, tanto trascendente, como reflejado en los diferentes planos de la immanencia, cósmico, ético, cultural y sus proyecciones funcionales en altas divinidades del panteón védico, en Varuna, en Indra, Aditi, etc. Visión complexiva, que distingue niveles en un aspecto central de la sabiduría védica, en la que son muchos los intérpretes que se han extraviado.

Los seis apartados siguientes, facilitan la intuición que el hindú tiene de la realidad. Se expone así el sentido y la historia de lo Absoluto o Brahman, el esfuerzo especulativo en torno a la Suprema Realidad de las *Upanishads* y los intentos sistematizadores de dos orientaciones vedantinas: la de Shankara y la de Râmânúja. Se describe la esencia del hombre sobre la identidad *Brahman-átman* y se prolonga este tema en el siguiente capítulo en torno a las doctrinas *post mortem*. En necesaria relación con ellas, ha surgido el tratamiento del *samsâra* —de los mundos indefinidos— y, razonablemente, de su causa eficiente el *karman*, con sus diferentes planos de significación.

Los dos últimos capítulos están dedicados a mostrar la constitución ilusoria de los mundos, sostenidos por la ignorancia y de la salida de ésta, la salvación (*sic*) o liberación.

En el texto, no sólo se han mostrado los diferentes conceptos en las variadas perspectivas de los textos sagrados y de sus interpretaciones, especialmente el *Vedânta* no dualista, sino que también menudean las referencias y puntos de vista del budismo.

Y es que las investigaciones del pensamiento budista habían ocupado de continuo la atención de V. Fatone¹⁴ y así en 1941 llega nuestro autor a publicar un sobrio trabajo sobre el budismo y la interpretación de Nâgârjuna que ha merecido la consideración de los estudiosos del

¹⁴ En 1934 y en 1936 Fatone dio sendos cursos, uno de ellos en la Soc. Kantiana, dedicados al *Budismo* y a *Las grandes filosofías del budismo*, cf. *Boletín...*, *Lc.*

tema y que figura entre los trabajos monográficos especializados sobre este autor¹³.

El estudio se compone de cuatro capítulos. En el 1.º se exponen la doctrina de "las cuatro nobles verdades" y "las doce causas", atribuibles al mismo Shâkyamuni, y la presentación del budismo más próximo a su fundador, como una doctrina claramente soteriológica, su carácter polémico, esencialmente, anti-eternalista y antinibilista, y su solución del "camino medio" o la doctrina del "origen condicionado", capaz para explicar tanto el comienzo de los seres, como el ciclo de las existencias, la interpretación del *hinayâna* y la literatura del "Apice de la sabiduría", entroncando así la posición intermedia, *mâdhyamika*, de Nâgârjuna, frente a las especulaciones del "pequeño vehículo" y las contradicciones de los equivocados seguidores de la doctrina de la vacuidad.

Los tres capítulos siguientes de la obra se dedican al examen detenido de la estructura lógica del pensamiento *mâdhyamika*, cuyo respeto por mantener a raya las cuatro desviaciones doctrinarias del "ser", del "no ser", del "ser y no ser" y del "ni ser ni no ser", le hace negar con irrefutables demostraciones tanto la existencia como la inexistencia de los *dharmas* condicionados e incondicionados y nociones como las de causalidad, tiempo, ser, conocimiento, etc. Investigación atenta del maestro búdico que ha permitido al pensador argentino colocarse en digno coloquio polémico con los más encumbrados especialistas, para sostener:

- 1) Nâgârjuna no es un eternalista, contra T. Stcherbatski y E. Obermiller, ni tampoco un nihilista, frente a L. De la Vallée Poussain, Burnouf y S. Dasgupta.
- 2) En la prolongación de la primera alternativa de 1). El maestro *mâdhyamika* tampoco es sostenedor de una sustancia sin atributos similar a la sostenida por Shankara, como han afirmado E. Rosenberg y S. Vidyabushana.
- 3) Para Nâgârjuna tan imposible es la afirmación como la negación, por lo tanto, lo que no es posible es el juicio y esta era la posición de *Buddha* cuando combatía el eternalismo y el nihilismo.
- 4) Las cuatro posibilidades presentadas por Nâgârjuna, ser, no ser, ser y no ser, ni ser ni no ser, son más amplias que las de *Rg Veda X*, 129 y las del problema del conocimiento de los *Nyâyasûtras*.

¹³ Cf. R. PANIKKAR, *El silencio del Dios*, Ed. Gurdiana, Madrid, 1970, p. 23.

- 5) El *nirvāna* no es (frente a Vaibhāshikas y Sarvāstivādins), el *nirvāna* tampoco no no es, pues la prédica contra el nihilismo es tan propia de *Buddha* como de *Nāgārjuna*: "La última realidad no es expresable. La última realidad es apaciguamiento. La actitud ante esa última realidad es el silencio", p. 158. "La palabra nos condena, porque la palabra sólo puede expresar el ser y el no ser. Y *Nāgārjuna* calla. Este es el método y ésta la conclusión del método: silencio, quietud, apaciguamiento que ni siquiera el fundador de la doctrina se había atrevido a expresar con palabras", p. 161.

Más tarde vendrán aquellos trabajos, excluidos los concernientes al pensamiento filosófico contemporáneo, ya brevemente tratados, en los que V. Fatone mostrará su madurez de pensador.

Nos referimos a la meditación, hecha ahora a la distancia, serenamente, sobre la metafísica hindú y budista, en la forma como fue expuesta en 1947 en el II Congreso Interamericano de Filosofía; al motivo, que también desde el mismo año, ha dirigido una de sus más hondas inquietudes, la profundización en los caracteres y el sentido de la experiencia mística, y que póstumamente la Universidad del Sur ha concretado, reuniendo un cúmulo de materiales que versan sobre el mismo tema y, finalmente, las respuestas que nuestro autor ha dado al problema del lenguaje poético y filosófico y el de las relaciones del hombre con lo sagrado, a través de los dos últimos libros que su autor vio concluidos en vida, *Filosofía y poesía* y *El hombre y Dios*.

Toda concepción filosófica de la realidad, nos recuerda Fatone en "El extremismo de la filosofía oriental", es una forma de extremismo. Es decir, el filósofo examina todos los problemas hasta sus fundamentos y los explicita en consecuencia, movido, también, por una voluntad de hallarles solución; pero asimismo es extremista el filósofo porque trata de encontrar una sola clave que resuelve todos los problemas y que se mantiene como lo fundamental en toda doctrina filosófica de Oriente u Occidente, sistemática o asistemática. El pensador griego, el cristiano, el renacentista, el filósofo moderno o contemporáneo, en Occidente, han cifrado en la posesión de esa única llave su seguridad de que el pensamiento que sustentaban era el perfecto. Y la filosofía de la India ofrece muestras probadas de ese extremismo intelectual: 1.º porque unifica todos los problemas en el del supremo bien (*nishreyasa*). En esto, no sólo los seis *darshanās* ortodoxos coinciden, en la prolongación del brahmanismo upanishádico, sino también el budismo, tanto en su etapa primitiva como en

la consecuente interpretación de Nâgârjuna. 2.º Por la insorbornable lealtad al compromiso de pensamiento y conducta inherente a la visión teórica; 3.º Por su humilde renuncia a la originalidad personal. 4.º Por el interés puesto en el examen de los planos no existentes, lo que permitiría hablar de una *me-ontología* oriental. Tanto los *Vedas*, como las *Upanishads*, junto a la *Mimânsâ* y a los textos budistas, confirman esta característica del pensamiento indio. 5.º Por su forma de expresión filosófica, que se manifiesta tanto en escuetos aforismos (las diferentes colecciones de *sûtras*), como en amplios comentarios (los innumerables *bhâsyas*), reflejos de las dos únicas fuentes del conocimiento filosófico, la intuición, que repentinamente alcanza la universalidad o la del discurso, que lleva a ella por un lento camino. 6.º La convicción oriental de poseer el pensamiento superior, tanto por el correcto planteo de los problemas, como por sus soluciones y el mejor instrumental, por haber descubierto y desarrollado técnicas espirituales que conducen a la última realidad y un virtuosismo lógico y dialéctico insuperables por Occidente. En el último sentido los puntos 5) y 6) podrían tender a unificarse, por ser uno y el mismo el plano de aspiración hacia el que se orientan, el fin último, y que permite que en la India mística y lógica no se opongan y que, incluso, llegado el caso, se complementen y puedan utilizarse alternativamente, pues en última instancia, el fin del éxtasis y de la claridad lógica se vienen a identificar, la obtención del supremo bien.

Se pueden también agregar tres características subordinadas que Fatone señala al enunciar las seis anteriores: a) la claridad expositiva del pensamiento levantada sobre exhaustivos análisis lingüísticos, que el pensador conoce; b) la autonomía del pensador respecto de toda ideología, lo que impide el "enmascaramiento" y c) el rechazo de toda relatividad histórica proyectable sobre el pensamiento filosófico, o sea, su ahistoricidad¹⁴.

En lo que se refiere al tema de la mística, creemos prudente exponer para nuestro propósito, aquellos capítulos de *Temas de mística y religión*, que versan específicamente, sobre la primera parte de su título.

La mística es, con rigor, por contraposición a la religión, según F. Schleiernacher la comprendía, una "experiencia de independencia absoluta" y así, fundamento de la experiencia religiosa misma. Pero el tipo de independencia que el místico experimenta es *absoluta*, o sea, no refe-

¹⁴ Cf. *El extremismo de la filosofía oriental* en J. A. Vázquez, o.c., pp. 318-325.

rida a tal o cual aspecto de la realidad espiritual, sino a esta realidad en su completitud. Pero lo más habitual ha sido tener en cuenta los niveles devocionales y ascéticos de la mística, vinculados al sentimiento o a la voluntad, expresados en un simbolismo acorde con ellos y que ha conducido a subrayar el ingrediente irracional en este tipo de experiencia, con menosprecio, no sólo de sus innegables niveles lógicos, sino también, con la consecuente exclusión de la historia de la filosofía de autores como, *v.g.*, Dionisio el Areopagita y M. Eckhart.

De este modo el interés de Fatone radicará en la demostración del carácter gnoseológico *sui generis* de la experiencia mística.

Distingue nuestro autor cuatro momentos en el desarrollo lógico: el caracterizado por la afirmación o prelógico; el determinado por la afirmación y la negación o de la lógica formal, aquel otro en que tanto la afirmación como la negación en su más pura indeterminación son indiscernibles y por ello reclama la tercera nota que da sentido a la realidad, el devenir, constituyendo la lógica dialéctica, meditada y expresada en su madurez por el pensamiento hegeliano y, finalmente, el momento místico, en que la afirmación y la negación no apelan al devenir, sino que son trascendidos en una realidad que está por sobre la afirmación y la negación, pero también por sobre la negación de ambas, alternada o conjunta. De este modo la mística es silencio y la experiencia de liberación plena, en este caso, se ha operado también en el ámbito del pensamiento.

Dicho de otra manera, la etapa prelógica se manifiesta por el lenguaje afirmativo; la formal, por el lenguaje abstracto de la racionalidad encuadrado por el sí y el no, que amplía con sus exigencias formales al anterior; la dialéctica, inspirándose en la experiencia del llegar a ser, corrige la normativa límite del sí y del no, tan irreales que se confunden en su máxima generalidad y se expresa por un lenguaje que quiere apresar el interno dinamismo de la realidad, y la mística, que estando fuera del devenir, no afirma, no niega, ni afirma ni niega; sino que suspende la capacidad discriminativa, porque es más, porque trasciende el lenguaje y por eso, desde la suprema serenidad, calla.

Afortunadamente, en 1947 Fatone publica el opúsculo "Problemas de la mística", que ocupa el capítulo II de su libro póstumo y que orienta con mayor claridad en su concepción de la experiencia mística. En esta oportunidad son los autores los que vienen a corroborar sus conclusiones y esto, en base a dos ideas centrales, 1.º la experiencia mística como experiencia o sentimiento de presencia y 2.º la conciencia de la "tempieter-

nidad"¹⁶ inherente a semejante experiencia. Ambos aspectos confirman el "sentimiento de independencia absoluta" porque se caracteriza la mística.

En la primera parte Fatone supera los cuadros psicológicos, normales o anormales, en que se experimenta el sentimiento de la realidad de algo o su carencia, independiente del contenido representativo de la vivencia e incluso de su naturaleza extramental, frente a descripciones de estados místicos sólo en apariencia similares. Tres son los testimonios fundamentales que se nos transmiten, del psiquiatra Bucke, citado por W. James, de Santa Teresa de Jesús y de Plotino. En la primera experiencia la realidad se hace presente en el interior del hombre. Realidad que se caracteriza por ser vida, unificadora de sentido y donadora de una radical certidumbre, el mismo doctor Bucke llama a este fenómeno, "experiencia de la conciencia cósmica". En el segundo, también la iluminación es interna, a la que acompaña la certeza absoluta, pero cambia su contenido. En tanto en el primero predomina la armonía cosmológica, en el segundo, el nivel teológico con una formulación trinitaria. Plotino también, en varios pasajes de las *Enéadas*, nos habla de aquella experiencia que trasciende lo sensible, lo racional e incluso lo intelectual y que es de la realidad misma, por reunificación, que se alcanza en un punto del tiempo. En los tres ejemplos, como también en el budismo, hay una misma experiencia, un mismo sentimiento de presencia, pero que se expresa en aquellos modos mentales que son propios de la tradición de creencias en que el místico se inserta. En todos los casos también, la experiencia trasciende las formas sensibles y racionales, es la luz divina la que irrumpe en el hombre, de aquí también el sentido del apophatismo en las *Upanishads*, Eckhart, Dionisio el Areopagita, o el mismo Tauler, y la certeza que embarga al místico, piedra de toque que distingue la experiencia mística de cualquier otro sentimiento de presencia.

Pero en la experiencia del místico hay algo más, una palabra inequívoca sobre el tiempo. Ya en el hombre religioso el tiempo adquiere un carácter cualitativo, que lo distingue de la mera homogeneidad cronológica. Han sido los místicos notables analistas del problema del tiempo y los filósofos más allegados a nosotros, como Bergson y Heidegger,

¹⁶ Utilizamos este término usado, no sabemos si acuñado, por R. Panikkar, porque nos parece que designa bien el sentido de la presencia de lo eterno en el tiempo, de lo inmutable en lo mudable, conque Fatone, en una línea platónica y metafísica, concibe la más profunda experiencia del ser del hombre.

que lo han retomado, han seguido las huellas de Plotino y de M. Eckhart, respectivamente, y también las de Swedenborg y Boehme.

A las relaciones de la eternidad y el tiempo en Plotino, dedica Fatone algunas páginas agudas. Plotino replantea la definición platónica: "el tiempo es la imagen móvil de la eternidad". Ello implica, ante todo, que la explicación vendrá desde la eternidad hacia el tiempo y no a la inversa. De esta forma, ha podido decir nuestro autor antes, que interpretar la eternidad como un tiempo infinito, es una ingenuidad filosófica ¿Qué será por tanto la eternidad?

—Con un símbolo matemático, el punto por el que pasan infinitas líneas, y analíticamente, una *vida* siempre idéntica a sí misma, que es una perfección indivisible. O sea, lo que es, y no abstracción vacía, sino vida, y no tendencia a, sino perfección, y no multiplicidad, sino unidad— ¿Y el tiempo? —No precisamente la medida del movimiento, sino la distensión del alma. Es decir, el tiempo es la vida del alma, pero desplegada. El tiempo es único, pero múltiple en sus éxtasis, tanto en el nivel cósmico como en el humano. El alma desenvuelve su contemplación eterna, su vida propia, en una sucesión indefinida de momentos en el mundo sensible, la temporalidad universal, como el hombre desintegra la contemplación inteligible, la vida del hombre verdadero, en la duración, la vida del alma desarrollada.

La inquietud de Fatone por penetrar la experiencia plotiniana del tiempo, creemos, que ha dejado, sí, una sutil impronta en su valorización de la cosmovisión del místico. En efecto, toda valorización del tiempo, incluso las que se fundamentan en los más sabios análisis, como la *distentio* agustiniana, es siempre la captación de un desgarro intrínseco a la propia existencia del hombre religioso. El místico quiere superar este desgarro, desde su experiencia de una realidad más alta. El místico ha penetrado el hilo sutil que enhebra los momentos de la realidad finita, ha descubierto que el *aquí* y el *ahora* son su realidad de hombre, pero una realidad que por ser verdadera, descansa en su eterna realidad. Por ello el místico no construye una perdurabilidad que estriba en el futuro, ni una tradición humana, que hieratiza el presente en el pasado, dos modos de volatilizar el presente, sino que valora a éste en su realidad, como momento irrenunciable en el que la eternidad se abre, sin anularlo, dignificándole ¹⁶.

¹⁶ Cf. V. FATONE, *Temas de mística y religión*, Bahía Blanca, 1963, Cap. I y II. Hay otros trabajos de autores argentinos que han subrayado y rigorizado esta misma línea de pensamiento, p. e., A. Asti Vera, "El tiempo en la religión", *Revista de la Uni-*

Años después de tan lúcidas interpretaciones (1954-1955), Fatone publicará dos libros en los que no faltan ideas que puedan enriquecer su meditación filosófica.

¿En qué modo se relacionan filosofía y poesía, se pregunta nuestro autor en el prólogo de *Filosofía y poesía*? Y va ensayando las respuestas a la luz de la historia: la, al parecer, antigua polémica entre filósofos y poetas en Grecia, que con Platón hace crisis en la *República* y con Aristófanes en las *Nubes*, pero que en el *Banquete* parece apaciguarse, concreción de aquello que poeta y filósofo mutuamente se envidian, la firmeza que la justificación racional da al filósofo, la sencilla espontaneidad del poeta que ahorra los esfuerzos discursivos; la contestación del Círculo de Viena y de Carnap que reducen el lenguaje de la filosofía y de la poesía a un conjunto de pseudoproposiciones, opiniones que, con diferentes fines, coinciden con las del historiador de las religiones y filólogo, Max Müller, al considerar también estas expresiones como usos deficientes del lenguaje, dejando intacta la problemática de ambos tipos de lenguaje, al no preguntar por su misma posibilidad. Pero siendo ambos usos del lenguaje, la lengua poética diferirá de la filosófica y esto puede llevar a preguntar por la posibilidad de la existencia de ambos modos lingüísticos ¿Qué tono es el propio del lenguaje, el poético o el filosófico? —Heidegger se ha inclinado por el primero. La palabra es fundada por el poeta, él la oye, la trasmite y funda la posibilidad que permanece para el filósofo. Pero en esta remisión de Heidegger al poeta, y concretamente a Hölderlin, que nos recuerda a los *Vedas*, el pensador alemán ha pasado por alto la referencia al Amor, *al amor que conserva el universo*, pero que, sin embargo, aparece por momentos como el agente inspirador del filósofo en Grecia al igual que del poeta alemán. La querella ahora, por lo tanto, girará en torno del Amor— ¿Es éste filósofo o poeta? —Dante Alighieri ha dado su aporte, porque ha unificado en sí el problema. En la *Vita Nova* es el amor el que le ha hecho poeta, pero ya allí la *donna gentile* le llama a superar a Beatriz, o sea, la filosofía a la poesía, como será evidente en *Il Convivio* y también en la *Divina Comedia*, pero siguiendo etapas que concluyen en una experiencia no ya poética ni filosófica, sino mística, y éste es ahora el amor comunicativo, “que no le exime, al amado, de amar, sino que le importa amar”, p. 96. Pero la experiencia mística no siempre se expresa poéticamente, del mismo modo que la

versidad Nacional de La Plata, N.º 18, 1964, pp. 127-150; *idem*, “La prueba metafísica”, *Cuadernos de Filosofía*, N.º 11, Bs. As., 1969, pp. 29-46.

obra poética no presupone una experiencia poética, como prejuzgan algunos esteticistas. Por ejemplo, en poetas modernos como Shelley, el amor inspirador no es el platónico, no es unitivo, sino disociador, aunque en otros creadores, como San Juan de la Cruz, místico y poeta, su experiencia intraducible se expresó en niveles de desemejantes logros, el del verso y el de la prosa. Y concluye nuestro autor. Filosofía y poesía sólo en apariencia se oponen. No es la poesía creación y la filosofía una construcción puramente conceptual, sino que son dos expresiones de un mismo misterio, igualmente legítimas y en las que las mutuas condenas pueden haberse debido a defectos de sus respectivos sostenedores, más que a su origen, que es lo único importante y que hace que cada uno de ellos aspire, naturalmente, a la "originalidad". La de lo permanente por parte del filósofo, la de lo que siempre muestra una faz diferente, el poeta. De este modo, el filósofo sería el buscador de la suprema síntesis, de un solo filosofema que incluye a todos los demás, y el poeta, el operario infatigable de un poema nunca concluido, el de todas las palabras. Ambos parten de lo mismo, el mundo. El poeta lo presenta de continuo bajo diferente luz, el filósofo en su inexhaustible antigüedad. Así tanto la poesía como la filosofía enseñan la sospecha de que este mundo es más de lo que es¹⁷.

Siete años antes de su muerte Vicente Fatone entrega al público su último libro en vida, *El hombre y Dios*, en el que desarrolla las relaciones del hombre con la divinidad¹⁸.

El filósofo, el asceta, el apóstol, representan los tres caminos por los que el hombre se conduce a Dios, tres actitudes que concretan una tríada de capacidades anímicas, la intelectual que se traduce en doctrina, la del sentimiento, que se experimenta como pasión de dependencia, la de la voluntad, que se revela en actos. Hegel, Schleiermacher, Kant, pueden tipificar, teóricamente, cada una de estas tres actitudes. Occidente como Oriente dan muestras de esta triplicidad de orientaciones, aunque debe agregarse a estos tres únicamente, un cuarto, el comunitario. Religión es porreligión, el hombre ejerce sus facultades anímicas no en soledad, sino con otros, y el canal que une a Dios no son las posibilidades humanas individuales, sino la institución que vehiculiza las aspiraciones sociales. El grupo social es aquí lo importante y su modelo teórico es Durkheim.

¹⁷ Cf. V. FATONE, *Filosofía y poesía*, EMECE, Bs. As., 1954, A. Caturelli, o.c., p. 312.

¹⁸ Cf. V. FATONE, *El hombre y Dios*, Ed. Columba, Bs. As., 1955.

Pero estos modos de abrirse el hombre a Dios y sus respuestas correspondientes en el ámbito intelectual, afectivo o volitivo, no se reducen a sí mismas como actos humanos, no dan cuenta por sí mismos de la esencia de una relación humano-divina que sobrepasa esas mismas actitudes. Por ser referencia a un ser que trasciende a todos los seres, la respuesta es siempre ambivalente o paradójica, y la inteligencia dice que es el ser supremo, pero también la nada; y el sentimiento, que atrae con su infinito amor, pero también que espanta con su infinito misterio y la voluntad que El nos llama a actuar mansamente, pero que tampoco descuenta la violencia, y el grupo social, que es el depositario de su confianza, pero también de sus desvíos. Esta relación es, pues, siempre, un desafío a toda forma de vida común.

Pero el creyente, sobre todo de Occidente, ha querido ser un elemento activo en la búsqueda de Dios y ha puesto para ello en operación a su inteligencia. Ha considerado que su fe necesita de la aclaración de la razón, que lo propuesto por la fe debe ser dilucidado y así afirmado por siempre, gracias al intelecto. Así han surgido las pruebas de la existencia de Dios, las cinco vías de Santo Tomás o el argumento ontológico de San Anselmo. Todas estas demostraciones muestran la misma fuerza y debilidad, convencen, pero no persuaden. Tienen fuerza lógica, pero no operan aquella transformación interior, aquella conversión del hombre, que es la obra de la fe. Hay más, si los esfuerzos demostrativos se multiplican, es para mostrar la interna debilidad de tales argumentaciones. Empero, también en el dolor, mejor, en su existencia pecadora, el hombre descubre a Dios como el violador de su ley y por ese descubrimiento le reconoce y confiesa su pecado. En esta situación de la propia naturaleza humana en su miseria, cabe la posibilidad de concebir a Dios como un juez terrible, pero también como un padre misericordioso, que está lejos por su potencia, pero cerca por su amor. La paradoja que encierra la invocación con que el hombre religioso de antes y de ahora, ha orado al Ser Supremo: "Padre nuestro que estás en los cielos...". Y la invocación conduce al lenguaje simbólico y éste nos manifiesta su universalidad comprensiva, al par que su fácil agostamiento. Por ello los grandes genios religiosos, son sus grandes vivificadores y el símbolo radica la necesidad de su uso en la realidad misma que es simbólica, que manifiesta algo más que lo que es, y por esta ambigüedad del símbolo, surge también su peligro, el de la degeneración en la realidad inferior del vehículo: las

nupcias espirituales en nupcias carnales; la *mortificación*, orientada hacia la resurrección del espíritu, en el agravio físico (incluidas todas las aberraciones ascéticas); la purificación pervertida en taumaturgia voluntaria.

Pero la relación del hombre con Dios, por su misma naturaleza dual, es una aspiración intermitente, porque la experiencia religiosa así lo comprende, acepta la realidad de intermediarios y así del sacerdote, "depositario y custodio de lo sagrado", función religiosa que ha sufrido su propio deterioro en los valores efímeros, o que ha pretendido ser usurpada por los poderes temporales, pero que no por ello ha perdido su valor. Porque es el hombre mismo el que desea relacionarse con Dios, la historia de las religiones da testimonios de apertura de funciones sacerdotales al laicado, pero incluso esto último, no satisface plenamente al hombre de profundidad religiosa, al que sólo completa la presencia de Dios. ¿Significa esto último que el hombre, como prójimo, queda excluido en esta relación del hombre con Dios? —No necesariamente. Y a la respuesta de la *beata solitudo* y de la realización con todos, se agrega también la de la *beata multitud*, la de aquel que no necesita rehuirse a sí ni a los demás, sino que en su soledad descubre a los demás y el "otro" su soledad. El que en lo uno ve lo vario y en lo vario lo uno, diríamos; por ello su paradigma está en la vida divina de la unidualidad o de la unitrinidad. Y esta identidad profunda del ser humano vista por el hombre religioso, permite comprender el mito y el rito, como dos versiones, oral y plástica, por las que el hombre se asimila al cosmos y sus orígenes. El hombre no sólo vive en un mundo creado por Dios, sino que participa en su sostenimiento, recreándole por el recitado mítico y el gesto ritual. Y el hombre no sólo acepta la presencia de Dios, sino que también le habla. Ese diálogo es la plegaria, que no es compulsión para el Ser Supremo, sino entrega oral o sin palabras.

La vida del filósofo, la del asceta, la del apóstol, tres modos del reconocimiento de pertenecer a un linaje superior, tres maneras constantes y universales de la vida del *homo religiosus*. Consisten las tres en un modo de penetrar el misterio del ser, de comprender nuestra contingencia, nuestra calidad de existentes, de seres en el ser, cuyo profundo anhelo es la superación, la pérdida de toda limitación, de todo lo efímero, y con ello, de nuestra humana humanidad, para ganarnos en lo que trasciende toda formulación y toda caducidad, para conquistarnos en Dios, como hombres de Dios.

Conclusión: el por qué de un título.

Vicente Fatone intelectual honesto y sensitivo, ha despertado admiraciones, ha impreso enseñanzas, ha inspirado ideas¹⁹.

Conocemos algunos trabajos sobre el autor argentino, no todos parejos —no todos igualmente ecuanímenes—, en los que se ha tratado de retratarlos internamente al hombre, desentrañar su pensamiento o integrarlo en los esfuerzos por constituir una filosofía argentina prematura²⁰. De este modo H. Ciocchini, ha escrito un sensible artículo sobre su antiguo amigo y profesor, pleno de sentimiento y de fino reconocimiento hacia una benemérita personalidad de las humanidades argentinas. Ezequiel de Olaso, ha tratado de captar y valorar los móviles fundamentales del pensamiento del autor de Buenos Aires entrando también a rigorizarlos, desde una perspectiva que se extiende más allá de la misma intencionalidad de la literatura de Fatone. R. Podestá, ha confrontado también la concepción de la divinidad de Fatone con cierta perspectiva de la teología cristiana.

a) El presente artículo se fundamenta sobre los trabajos filosóficos de Fatone producidos durante las tres últimas décadas de su vida²¹.

b) La actividad orientalista de Fatone de base preponderantemente especulativa, más que filológica, literaria o histórica, bien probada está.

c) ¿Pero ha sido V. Fatone un filósofo? Es ésta la pregunta que no nos hemos animado a contestar afirmativamente, reconociéndole, sí, el título de pensador.

Expliquémosnos. El mismo Fatone nos ha enunciado la nota fundamental del filósofo al decirnos que "el filósofo es el 'poeta de una sola rima' porque intenta descubrir, detrás de la multiplicidad de las cosas, lo que constituye su unidad"²², es decir, el filósofo capta el sentido total

¹⁹ Cf., *v.g.*, sobre la comprensión mística, C. M. Herrán y M. Riani, *Sobre la Teología Mística, Cuadernos de Filosofía*, N.º 9, enero-junio, 1968, p. 119, n. 46; p. 120, n. 54; sobre el tiempo, V. Massuh, *Sentido y fin de la historia*, EUDEBA, 1963, pp. 97 a 117.

²⁰ Cf. H. Ciocchini, *l.c.*; Ezequiel de Olaso, *Una mystica perennis, Journal of Inter-American Studies*, Vol. IX, N.º 4, Oct., 1967, pp. 576-590; R. Podestá, "El pensamiento argentino a partir de los años 30", *Universidad*, 76, julio-dic., 1968, pp. 95-108 (especialmente, pp. 106-108).

²¹ Los resultados alcanzados en la primera etapa filosófica-literaria de Fatone se encuentran ya parcialmente resumidos por E. de Olaso, *l.c.*, pp. 581-584.

²² Cf. *Filosofía y poesía*, p. 138 *in medio*; también *ut supra* y p. 134, bien recordado por de Olaso, *l.c.*, p. 579; "El extremismo de la filosofía oriental", *l.c.*, p. 318-

y todo su decir y toda su meditación, es una rotación constante sobre esta intuición central. Por lo tanto, desde esta visión y acorde con ella, habrá de estar toda expresión del filósofo, en su doctrina y en su vida y, naturalmente, en todos los niveles de esa doctrina. Cuestión conexa con la de la captación de lo esencial o universal, es la del órgano o experiencia que permite dicha aprehensión²². Evidentemente, para Fatone, no lo es la experiencia sensible, sí, la razón o la experiencia superracional, y si hemos de atender a sus notas inéditas, la anterior parecería quedar descalificada, de ahí su censura al "filosofismo"²³. Pero esto último no siempre resulta claro en sus escritos y los textos resultan evidentes de por sí: "Después de esto, tal vez se nos aclare por qué Simmel pudo sostener que había dos caminos para comprender la totalidad del ser: uno es el camino de Meister Eckart; el otro, el de Kant . . . al ejemplo de esos dos caminos se adaptan rigurosamente estas palabras: Todos somos o místicos o formalistas", "Eso equivaldría a resolver en uno de los muchos caminos posibles las relaciones entre la mística y la filosofía a los simples teorizadores discursivos, los místicos contestarán con la frase ya contenida en un libro religioso oriental: 'vosotros sois como los pastores que cuentan las vacas ajenas'. Pero la solución de esas relaciones podría buscarse en otro sentido. Nosotros nos limitaremos a recordar una sospecha de Simmel . . . *No sostengo que la mística deba atribuirse sin reservas a la filosofía; quizá sea una formación autónoma, más allá de la ciencia y de la religión*" y "Pero estos dos extremismos se corresponden con las dos fuentes de conocimiento filosófico: la intuición y el discurso. En ambos casos se trata de lo mismo: de la búsqueda de la universalidad; y en ambos casos el del método que conduce a la súbita *visión* de la verdad, traducida luego en un aforismo, y el del método que conduce al lento descubrimiento, traducido luego en el juego lógico de las razones — los indostánicos consideran que su filosofía es superior a la occidental". Parecería, por lo tanto, que en esta crucial nota Fatone no había alcanzado una neta convicción²⁴.

²² Cf., entre nosotros, A. Vassallo, "Sobre la experiencia metafísica", en J. A. Vázquez, o.c., pp. 303-307. Y póstumamente, A. Asti Vera, "Presente y futuro de la filosofía en la Argentina", *Éidos*, N.º 3, Córdoba, 1972, pp. 30-31.

²³ Cf. E. de Olaso, *Lc.*, p. 583.

²⁴ Es decir, que si Fatone, con de Olaso, ha observado el carácter relativo de la filosofía occidental y por ello ha subrayado la posibilidad de su aberración, el "filosofismo" y así, para este autor, el no considerarle "filósofo" sería una manera de conservar en la cima de su pensamiento el ingrediente místico que lo caracteriza como un pensador atípico dentro de las formas habituales de concebir al filósofo, no es esto lo que nosotros queremos decir, sino que esa misma jerarquía de niveles de conocimiento

2) H. Ciocchini al reconocer los tres momentos sobre los que gira la meditación de Fatone y su paralela interiorización espiritual: el desprendimiento de sí, del mundo y de Dios, encuentra los estudios del autor argentino sobre los Nombres de Dios en místicos y poetas, al par que la confirmación de la existencia de una *filosofía perenne*, subyacente a las coincidencias expresivas del lenguaje religioso. También H. Ciocchini ha manejado materiales inéditos del maestro, pero no sabemos hasta dónde se expone con fidelidad la dinámica del pensamiento propio de Fatone.

En efecto, a nuestro autor, han interesado, y así lo ha manifestado al pasar, el tema de los Nombres de Dios, relacionados con la inefabilidad de la naturaleza divina y, consecuentemente, con la experiencia de lo inenarrable por parte del místico, así, por ejemplo, afirma la superioridad expresiva del lenguaje poético frente al conceptual en San Juan de la Cruz; pero él, claro expositor del sentimiento de "tempieternidad" humana, y de este modo, sensible intérprete de Plotino en uno de sus aspectos, no ha expuesto con claridad el sentido ontológico del lenguaje, que le hubiera permitido no sólo una explicación del empleo de la imagen en la lengua filosófica, acorde con sus vislumbres, sino al mismo tiempo, desarrollos del símbolo, del mito y del mismo apophatismo, que no ha llevado a cabo²⁶.

3) Vicente Fatone^{26a} ha incluido en una misma categoría, la de la mística, expresiones de la espiritualidad de Oriente y Occidente, e incluso dentro de ésta última, manifestaciones de místicos y de metafísicos (quizás la subdivisión que leemos en Ciocchini y atishamos sólo en Fatone,

y sus relaciones, no ha tomado cuerpo real en el pensamiento y, así, en la obra de Fatone, y por ello no es dada la orientación liberada de su perspectiva, y con *todo rigor*, un metafísico o un filósofo, recordando la ancestral etimología pitagórica, sino un pensador.

²⁶ Cf. F. GARCÍA BAZÁN, *Plotino y el lenguaje de la metafísica*, Cuadernos de Filosofía, N.º 19.

La posibilidad del uso de denominaciones y apelaciones para Dios, como allende de toda esencia y que radica por ende en su multivocidad, no equivocidad, es correlativa a la relación ontológica entre Dios y sus efectos. El tema, claro en Platón y predominante entre neoplatónicos, tiene elementos preponderantes entre los gnósticos y C. H. y por ambos remonta también al esoterismo o mística hebrea. En este amplio contexto es también posible colocar la metafísica del lenguaje subyacente al *corpus dionysiadum*. Cf. F. García Bazán, "En torno a la exégesis gnóstica de Mt. 11.27", a aparecer en *Stromata*, especialmente n. 78.

^{26a} A tres años de distancia no suscribíamos todo lo afirmado en este párrafo. El lector podrá comprobarlo leyendo nuestro artículo de próxima aparición, "El lenguaje de la mística", en *Escritos de filosofía*, N.º 1 (Acad. Nac. de Ciencias).

entre mística devocional y especulativa aspire a esta distinción)¹⁷. Y aun cuando dejemos de lado la caracterización madura de Fatone y tomemos el término *mystica* en toda la extensión significativa de su etimología y la relacionemos con *mystérion*¹⁸ y por aquí con *mystes* y *myeo*, raíz *my*, cerrar los labios, los ojos, etc., por ello, hacer silencio, esta definición es de tal amplitud, que poco nos ayuda. Pero de cierto encontramos entre algunas de las corrientes y autores místicos tratados por Fatone, diferencias que son irreconciliables: a) En Santa Teresa y en San Juan de la Cruz el alma desprendida del-mundo y de sí, espera, pasivamente, ser invadida por la gracia divina, el sentimiento de creaturidad no se pierde, de aquí que haya en estos autores auténtico éxtasis y de la intermitencia de tal experiencia; b) Plotino distingue claramente la intuición noética (ya suprarrazional), del contacto, unión, etc. (éxtasis lo llama una sola vez técnicamente en las *Enéadas*), pero aquí, como probablemente en M. Eckhart, la luz está adentro, no hay invasión, sino manifestación, no hay éxtasis, sino *énstasis*, y la conciencia de la creaturidad, es un obstáculo más; c) en el hinduismo como en el budismo, las nociones de liberado en vida, *jīvan mukta* y de despierto, *buddha*, hablan de una plenitud de realización (resultado, justamente, de la realización metafísica) que con probabilidad no tiene sus antecedentes seguros en Occidente, salvo, quizás, la conciencia de la inamabilidad del gnóstico, en los primeros siglos del cristianismo.

4) Debemos, finalmente, afirmar que si Fatone no fue el filósofo que todos hubiéramos deseado, tampoco fue el mero técnico de la filosofía, fue sí, el profesor personal que buscaba con nítida responsabilidad profesional y que en sus indagaciones se comprometía de raíz, por esto, si no filósofo, sí, el profesor de filosofía que siempre añora el claustro universitario, porque es el que más lo realza. Y por eso, lo que no se dice, ni él ha afirmado de sí, Fatone ha sido en la disciplina que más notable le ha hecho, un brillante fenomenólogo de la religión. Un observador, dotado de sensibilidad religiosa, que ha dejado que las múltiples experiencias del hombre religioso, y en sus diferentes planos, le hablen de esa realidad trascendente hacia la que apuntan, para dejarlas reflejar en sí y, de ese modo, exponerlas. Por esto último, pese a la atracción que nuestro autor ha concitado, con su obra es difícil de ser exactos y rehuye el análisis operado con meras categorías racionalistas o confesionales, instrumentos de penetración precarios a los que no entrega su secreto.

¹⁷ Cf. H. Ciochini, *l.c.*, p. 132.

Para concluir ¿Qué podemos decir de Fatone como *homo religiosus*?

Los tres autores citados se han referido a este problema de la religiosidad de Fatone y el entramado de su obra, confeccionada de anotaciones sobre el fenómeno religioso, puede dar también una respuesta.

De Olaso nos ha recordado el catolicismo abierto de Vicente Fatone por sus veinte años y nos confirma después, dos supuestos fideistas que aparecen en la obra de nuestro autor y sobre los que se sustenta, la fe en la existencia de Dios y en la experiencia mística²⁸. Evidentemente dos cosas diferentes, la última de las cuales de inmediato retoma el intérprete para preguntarse sobre la legitimidad de tales supuestos y, con ello, sobre la posibilidad de la fe y de la experiencia mística. Preguntas, que de primera vista, exceden al fenomenólogo como sujeto, pero cuya respuesta se encuentra implícita en los datos que maneja y que por esto también las puede contestar, naturalmente, desde la perspectiva religiosa. La fe y una de sus muestras excelsas, la experiencia mística, son realidades instauradoras, luego su respuesta está dada antes de la formulación de la pregunta. Que Fatone haya comprendido esto, muestra, sin dudas, que él participaba de la evidencia otorgadora de sentido que da la fe y así nos parece acertado Ciocchini cuando habla de que "...nace en nosotros un apetito de conocimiento que está más allá de las formulaciones y que ilumina todo nuestro ser"²⁹, y también que comprendía esa fe como un modo de conciencia que superaba sus posibles formulaciones históricas, de aquí que haya podido evadirse no sólo de un dogmatismo estrecho, sino también descubrir que la realidad de Dios no se circunscribe a determinadas experiencias religiosas —incluida en ellas la concepción personal de Dios—, sino que puede también trascenderse en más acendradas captaciones de la divinidad y del hombre en ella, como sucede en la experiencia mística y la realización metafísica.

Hay, sin embargo, una constante en la obra de Fatone, que eclosiona con claridad en su tratamiento de la función intermediaria del ministerio sacerdotal en las religiones, que ha enturbiado su descripción fenomenológica.

Cuando Fatone dice de la presencia de Dios "que no necesita ni admite 'vecindad de forasteros'"³⁰, es el espíritu individualista de la modernidad, bajo los trazos de la soberbia del intelectual, la que se hace

²⁸ Cf. E. de OLASO, *l.c.*, p. 580 y pp. 585-588.

²⁹ Cf. H. CIOCCHINI, *l.c.*, p. 137.

³⁰ Cf. V. FATONE, *El hombre y Dios*, pp. 46-47.

presente en quien ha querido ser un sumiso exponente de las verdades de siempre. El creyente profundo, en una religión determinada, y el fenomenólogo de la religión, en la medida en que participa del objeto que expone, son orientadores para la vida y la comprensión del testimonio religioso. Pero cuando no se ha percibido la intrínseca constitución de un elemento religioso, es nula esa tarea. Pues bien, en la misma naturaleza de la creencia religiosa se inserta el rito, elemento definitorio de toda religión, como el dogma y la moral, y allí la función sacerdotal. La corroboración del sentido religioso, y Fatone lo sabía supremamente, se inspira en la misma experiencia del hombre religioso, no en las presuposiciones que se puedan levantar en el ánimo de quien reflexiona.

Es esta sinuosa línea, elaborada a base de sinceridad espiritual y de talento filosófico la que, en este primer intento de comprensión, nos parece caracterizar la obra de Vicente Fatone.

Octubre, 1972.

VICENTE FATONE *

Por Francisco José Olivieri

Seguramente Fatone no sólo aceptaría, sino que tal vez vería con agrado que al recordarlo hoy, precisamente en esta casa,¹ intentáramos retener con fervor, junto a sus pensamientos e ideas —que por lo demás ya hace años que han afirmado su independencia y vida propia en el ámbito del espíritu—, *la irrepelible imagen del hombre Fatone*.

Su obra escrita nos ayuda a ello; pero nos exige devoción y algún esfuerzo en el cometido. Hay obstáculos —por lo menos tres— que se nos presentan desafiantes y que, al desorientarnos, nos impiden un acercamiento ahondado y comprensivo. Nos cuesta trabajo rescatar un centro integrador, que, por momentos, hasta nos parece diluido. Intentémoslo sin embargo.

La diversidad de cuestiones que apasionaron a Fatone constituye el *primer* obstáculo. Ellas nos lo muestran inicialmente como un informado conocedor del pensamiento y la literatura italianos de las dos primeras décadas de este siglo. Aparte de Manacorda, Gentile, Giuliotti o Croce, la figura dominante de Papini lo conmueve profundamente con sus múltiples intereses religiosos, filosóficos y artísticos. Papini se le aparece como una conciencia; más aún como *nuestra* conciencia.²

De esa primera conmoción surge, quizá por decisiva influencia del misticismo dualista de Manacorda, el misticismo épico de Fatone, misticismo que, como el franciscano, quiere superar la quietud y el éxtasis, para convertirlos en acción.

Ya al finalizar el bachillerato, la lectura del libro de Jacolliot, *La*

* El texto reproduce con la mayor fidelidad posible las palabras pronunciadas en el acto de homenaje al profesor Fatone realizado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires el día 29 de noviembre de 1972. Al publicarlo ahora me ha parecido conveniente añadir algunas referencias, indicadas con llamadas numéricas, y que he preferido agrupar al final del texto.

Biblia en la India,³ despertó en él la vocación por los estudios indostánicos, y esa vocación arraigó, como todos sabemos, en aquella década del veinte, para culminar con su segundo libro, publicado en 1931, *Sacrificio y Gracia*.

En la década del treinta y parte de la del cuarenta, lo vemos interesado por Oriente, por manifestaciones artísticas más específicas como la arquitectura y la danza y por estudios religiosos que llegan hasta el de Mitra, cuya religión consideraba Fatone que era la más noble y pura que había existido antes del cristianismo.⁴

De su posterior inclinación por el existencialismo europeo, son testimonio suficiente los diversos y conocidos libros que publicó.

Ahora bien, todos esos intereses, aparentemente diversos, no se han ido eliminando sino que se han integrado. Subsidiariamente, además, han repercutido en nosotros, ampliándonos la tradicional visión de una filosofía puramente occidental.

Esa diversidad quedará algo aclarada al tratar la *segunda* dificultad u obstáculo con el cual nos enfrentamos. Reside éste en la aparente forma clarificativa y expositora de los escritos de Fatone, donde nos ofrece el fruto límpido de su asedio, recostándose siempre, con modestia, en un segundo plano.

Sin embargo, tiene que hacernos sospechar algo el hecho de que haya escrito un único libro en primera persona —su primer libro, *Misticismo épico*—; que haya deliberadamente obviado esa primera persona en todos los demás, pero que recurra, no obstante, impersonal e invariablemente a ella para explicarnos al autor que trate, para facilitarnos nuestra comunicación con él, como si éste hablara por su boca. Y tiene que llamarnos aún más la atención que recurra frecuentemente a una formulación dramatizada y vehemente del pensador. El ensayo sobre *Jaspers* es un buen ejemplo de ello.

Se comienza a descubrir entonces que, a pesar de todo, no era el autor en cuestión quizá más que un simple apoyo para un encuentro. No una suerte de pretexto, pero sí de texto, insustituible por lo demás, para leer en él y para que su voz alcanzara con la de él, recreada, la conjugación de una armonía que por ser a la postre de ambos, a ambos supera y trasciende. El aparente didactismo explicativo es una amorosa entonación: es un canto, en que el amor ha permitido el milagro de la coincidencia comunicativa.

Por otra parte, todos los pensamientos ajenos, pero que laten sin

embargo al unísono con él, por originales que sean, se vuelven a dibujar conforme a su personal juego arquitectónico de ideas, donde se dan con soltura tanto el ordenado equilibrio, la esgrima lógica desafiante, como la pausada majestuosidad señorial de las conclusiones inexorables y necesarias.

Esa segunda dificultad mencionada, pues, desaparece ya, si, lejos de mirar lo que atribuimos a una modestia que no se daba, nos atenemos, en cambio, a lo que es el *ejercicio permanente de una misma disposición*, disposición que está más allá de toda modestia, porque es específica de lo humano, y que Fatone encarna, vive y padece superlativamente.

Semejante disposición reside en la conciliación de dos actitudes, que no son a la postre más que dos formas de manifestación del espíritu; dos maneras, pues, de comunicación: la del amor y la del saber. Esa conciliación exige no equivocarme —decía Fatone— cuando amo y exige no equivocarme cuando pienso. Si nos atuviéramos al solo rigor lógico, al ejercicio puro de la función intelectual, que no es otra cosa que el ejercicio del *ergo*, nos convertiríamos en máquinas; si nos atuviésemos, en cambio, sólo al amor, e invocáramos esas razones del corazón que la razón no conoce, nos segregáramos de lo real, porque renegaríamos de la comunicación con los otros, comunicación que exige siempre, para ser posible, algún modo de *ergo*.⁵

Esa disposición conciliatoria es lo propio de lo humano, del hombre que, en cuanto tal, es precisamente el único en enfrentar esa tentativa que le es inherente por excelencia: la de ponerse de acuerdo consigo mismo.

Fatone definió muchas veces en su vida a la Filosofía. La formulación que se mantiene constante a lo largo de los años no es nada académica y sus palabras son muy simples: la Filosofía es el intento del hombre para ponerse de acuerdo consigo mismo, y tiene su punto de partida en la experiencia permanente de la propia realidad y su punto de llegada en la reversión sobre esa experiencia. Esa tentativa comporta una *ejercitación* espiritual que es redundantemente *ascética* por los riesgos que implica, por las renunciadas a las que obliga y por los *extremismos* que impone. Ese ejercicio ascético de concordancia es lo que trató de practicar Fatone a lo largo de toda su vida y en todo momento. Como ejercicios del hombre Fatone, sus escritos no son otra cosa que *testimonios coincidentes* de ese esfuerzo.

Y vale aquí también lo del canto antes indicado. Porque todos sus libros, por diversos que sean sus temas, por aparentemente varia que pueda resultar su problemática, son siempre el lúcido ejercicio de entonar

su voz con otras voces diferentes, pero en las que se encuentran las consonancias de una misma melodía.

Si esto es así, la primera dificultad queda también obviada, y se nos ofrece además la imagen de un Fatone que no admite un progreso en el saber humano fundamental, sino únicamente innumerables recuerdos coincidentes de una sabiduría que es, en última instancia, o inaccesible a los hombres o que éstos dejan reiteradamente caer en el olvido.⁶

Si pasamos ahora al *tercero* y último de aquellos obstáculos que enumeramos inicialmente, nos encontramos, también, con que nuestra labor, por lo que hemos dicho, se nos vuelve más fácil. Ese obstáculo reside en la multiplicidad de trabajos que en vida realizó Fatone.

Roberto Giusti cuenta que cierta vez disputaron acerca de quién había desempeñado en la vida más tareas diferentes y peregrinas. Giusti enumeró los muchos trabajos y empleos con los que se había sustentado desde su temprana orfandad; sin embargo, Fatone terminó aventajándolo con creces.⁷

Los apremios económicos y los altibajos políticos le requirieron permanentes esfuerzos periodísticos a Fatone. Sus cuentos para niños, sus novelas en revistas y sus artículos en periódicos suman, en conjunto, varios cientos.⁸ Sus otras peripecias no nos interesan ahora.

Sin embargo, esas actividades diversas fueron, en el fondo, simples accidentes. Su disposición fundamental fue permanente e inalterable en todos los casos. Jamás permitió que el oportunismo la alterara. Como Gandhi, creía que, en cuanto método, el oportunismo era el menos noble de todos.⁹ Igualmente, en el orden de las ideas, jamás se permitió manifestar ninguna suerte de proselitismo, y su rigor, para el caso, fue inflexible. Sólo una vez cedió, por propia voluntad: cuando incluyó un apéndice sobre lógica indostánica en su texto para la enseñanza secundaria sobre *Lógica y teoría del conocimiento*.

En sus tareas múltiples fue fiel a una sola vocación, a la única cosa que él consideraba necesaria: esa radical experiencia de concordar consigo mismo. Y esa fidelidad sostenida es sinónima de un particular *ascetismo*, que lo es tanto del pensamiento como de la acción.

Durante buena parte de su vida, el casi diario escribir en los periódicos fue su silenciosa, adecuada y circunspecta forma de militancia; como lo era, en el aula, el rigor fraternal de su exposición.

Doce seudónimos utilizó para escribir casi simultáneamente en diversas publicaciones,¹⁰ y hasta recurrió al anonimato, cuando razones especiales lo requerían. Así apareció, por ejemplo, el que fue su

último artículo, titulado "Guerra en la residencia de las nieves", incluido en *La Nación* del 11 de noviembre de 1962, apenas un mes antes de morir. Su condición de ex-diplomático le llevó, en este caso, a no acompañar su firma.

El respeto al prójimo, que es, naturalmente, el respeto a sí mismo, le hizo rechazar, como método, cualquier tipo de adoctrinamiento. Quizá todo lo que sobre ello podría decirse, tanto en el terreno político como en el educativo, esté encerrado en algunas líneas que escribió sobre la universidad argentina cuando tenía cincuenta y dos años. "Los conocimientos que una universidad imparte —decía— no tienen sino valor instrumental, y constituyen algo así como un ejercicio ascético para aprender a combatir las tentaciones de la irracionalidad, del miedo y del odio".¹¹ "Nada duradero —agregaba en otro contexto— puede crearse cuando se exige a los hombres que renuncien a su dignidad como personas. Esto significa que por el solo hecho de disponernos a hacer esta Universidad—se refería a la Universidad Nacional del Sur— ya hemos elegido la línea del mayor esfuerzo, esfuerzo que es el de la libertad. Ningún esfuerzo es necesario para ser esclavo; en tanto que para ser libre son necesarios todos los esfuerzos".¹²

Las tentaciones no se rehuyen: se afrontan y vencen. El equilibrio de esas dos fuerzas del espíritu de las que antes hablamos, las que llamamos el amor y el *ergo*, las que ahora podríamos llamar la *mística* y la *lógica*, constituyen las herramientas para resistir a esa irracionalidad, ese miedo y ese odio.

Esas herramientas nos abren el acceso a una experiencia, y esa palabra "experiencia", tal vez por encima de "misterio" o de cualquier otra, es el centro sobre el cual gira todo el *hacer* de Fatone. Como sabemos, esa experiencia es, en última instancia y por excelencia, una experiencia de independencia absoluta, una experiencia de lo incondicionado, una vivencia, en suma, individual, vivida en soledad, y en soledad que no es aislamiento, sino *descubrimiento* del otro y *retorno* a lo que de divino hay en nosotros.

Al reconocer la radicalidad con que Fatone asumió esa experiencia, todas las aparentes dificultades que enumeramos al comienzo se disipan y su figura y obra se *encarnan* en una *presencia* permanente. El hombre Fatone se yergue en todas sus obras, uniéndolas en un solo centro inmó-

vil. Y ese centro, él, a su manera, lo formuló coincidentemente, al comienzo de su vida intelectual, cuando tenía dieciséis años, en una olvidada revista *Cerebro*, y lo repitió, en abril de 1962, al recibir, en Buenos Aires, el doctorado *honoris causa* conferido por la Universidad Nacional del Sur.

Las palabras son las del Werther de Goethe. En ellas expresa lo único que siempre quiso que se le reconociera: no su saber, sino *cómo* quiso saber y *cómo* actuó. Lo que yo sé —decía Goethe, decía Fatone— cualquiera lo puede saber, pero mi corazón lo tengo sólo yo.¹³

Esa *individualidad* la podríamos haber expresado también en un poema de Papini, publicado en 1915, y que muchas veces recordara Fatone en sus primeros años: "Hay un canto en mí que no podrá jamás salir de mi boca —que mi mano no sabrá escribir en ninguna hoja. Hay un canto en mí que debo escuchar yo solo— que debo sufrir y soportar únicamente yo".¹⁴

Esa individualidad, en fin, la podríamos reproducir en las palabras del maestro Eckhart, que acompañara al Fatone de los últimos años: "El que yo sea un hombre, eso lo comparto con otro hombre. El que vea y oiga, y el que coma y beba, es lo que por igual hacen todos los animales. Pero el que yo sea yo, es mío exclusivamente, y me pertenece, y a nadie más, a ningún otro hombre, ni a un ángel ni a Dios, excepto en cuanto yo soy uno con El".

En esa intimidad reside la individualidad propia del hombre Fatone que hoy quisimos, con más fervor que arte, convocar aquí para que nos acompañara y para que le acompañáramos.

NOTAS

¹ F. estudió y se graduó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1921 a 1926), pero nunca pudo llegar a ser profesor ordinario de la casa. Sólo entre octubre de 1955 y enero de 1956 se desempeñó como titular interino de "Ética", y estuvo a cargo, después, como titular contratado, en 1961 y 1962, de "Filosofía e Historia de las Religiones", dictando también un curso de "Gnoseología y Metafísica".

² "Papini è una coscienza, la nostra coscienza" son palabras de Enzo Palmieri citadas por F. en *Misticismo épico*, p. 123. El primer tomo del libro de Palmieri, *Interpretazioni del mio tempo*, dedicado a Giovanni Papini (Florencia, Vallecchi, sff [1927] fue apasionadamente leído por F. Testimonio de ello es la nota que aparece en la p. 130 de *Misticismo épico*.

³ La versión que F. leyó del libro de Jacolliot y que lleva el subtítulo de *Vida de Jezus Christna* - es la de R. Comas Solá, editada en dos volúmenes en Barcelona por F. Granada.

⁴ F. dedicó al culto de Mitra todo un curso de "Historia de las Religiones" en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, donde estuvo como profesor ordinario de esa asignatura desde 1940 hasta 1946. La afirmación aquí transcrita figura en el artículo que firmó con su nombre, publicado en el diario *El Mundo*, en sucesivas entregas los días 17, 18 y 19 de octubre de 1943 y titulado "El gorro frigio, símbolo de libertad". (F. solía firmar sus artículos en *El Mundo* con el seudónimo de C. Juárez Melián).

⁵ Palabras de F. en el texto inédito de la última clase del curso de "Introducción a la Filosofía", dictado en 1950, en el Colegio Libre de Estudios Superiores.

⁶ Véase el artículo de Ezequiel de Olaso, "Una 'mystica perennis'", en *Journal of Inter-American Studies*, vol. IX, n. 4, 1967, p. 578.

⁷ Véase GIUSTI, R. F., *Visto y vivido*, Bs. As., Losada, 1965, p. 54.

⁸ Sus cuentos para niños aparecieron principalmente en la revista *El Suplemento* (Bs. As.) durante los años 1928 y 1929. El libro *Cómo divertirse a chicos y grandes data*, en cambio, de 1951 (Bs. As., Emecé). Sus artículos, periodísticos, al margen de los incluidos en *Inicial y Aurea*, se publicaron en la ya mencionada revista *El Suplemento*, desde 1928 hasta 1936, en *Leoplán*, en 1938 y 1939, en *El Hogar*, en 1939, y en los periódicos *La Nación*, en 1939, y *El Mundo*, desde 1939 hasta 1947.

⁹ "... una causa no puede considerarse noble si no va acompañada de métodos también nobles; y el método menos noble de todos es el del oportunismo". Palabras de Gandhi citadas por F. en el artículo —que aparece sin firma— "La ley de las Bestias", *El Mundo*, 22 de mayo de 1940.

¹⁰ Son éstos: Juan G. Acevedo Ruiz, Velvel Fain, Ana María Loring, L. Ayerza Paz, Carlos Vivot Lastra (o, a veces, Charles Vivot), Atilio J. Roca, Dorián Gray, Jorge H. Acoyte, Carlos Renzi, Luis Vivot, Hernán O. Acuña, C. Juárez Melián.

¹¹ En "Universitas", *Sur*, n. 237, p. 16.

¹² Discurso en el acto de instalación de la Universidad Nacional del Sur (11-I-56), en Ministerio de Educación, *La revolución libertadora y la universidad, 1955-1957*, Bs. As., 1957, p. 92.

¹³ Véase Goethe, *Werther*, libro segundo, 9 de mayo de 1772, *in fine*.

¹⁴ Alude F. a él en las pp. 42 y 128 de *Misticismo épico* y lo transcribe íntegramente, en italiano, en las pp. 47-48 de la misma obra. Papini lo incluyó en *Cento pagine di poesia* (Florencia, La Voce, 1915).

BIBLIOGRAFIA DE LOS ESCRITOS FILOSOFICOS DE VICENTE FATONE (1903-1962)

Por Francisco José Olivieri

Para confeccionar esta *Bibliografía* se ha tomado el adjetivo "filosófico" con cierta amplitud, aunque no con tanta como para incluir en ella trabajos sobre educación, arquitectura, danza o cuestiones preferentemente históricas, acerca de las cuales también se ocupó V. F.

Los libros, artículos, notas críticas y reseñas bibliográficas se han numerado cronológicamente y distribuido, por temas, en cuatro secciones. Son éstas: 1. *Mística*; 2. *Filosofía oriental*; 3. *Filosofía general y occidental* y 4. *Lógica*.

No es necesario recalcar el margen de arbitrariedad que presenta semejante división. Pretende simplemente agrupar de una manera que pueda *inicialmente* resultar útil escritos diversos.

En cuanto a su contenido, esta *Bibliografía* es lo más completa posible; sin embargo, hay más de un artículo —generalmente publicado en el exterior— que no ha podido ser ubicado. Por otra parte, como puede resultar de interés, se ha incluido en muchos casos —con preferencia a propósito de libros— las críticas o reseñas bibliográficas halladas, y se las ha anexado al ítem o número al que se refieren. A propósito de dichos ítems, su mera enunciación pone de manifiesto si se trata de libros, artículos, etc., escritos por V. F. o si se trata, en cambio, de comentarios ajenos sobre ellos.

Por último, señalados con números romanos, figuran al final los principales trabajos que se han publicado sobre el pensamiento y la vida de V. F.

1

MÍSTICA

1. Santa Teresa y Chiezowski, en *Verbum*, n. 63, 1924, pp. 18-24 [incluido con ligeras variantes y cambio de título en 8, pp. 147-153].
2. El misticismo italiano contemporáneo, en *Inicial*, n. 8, 1925, pp. 90-97 [reelaborado en 8, pp. 7-12].
3. Reconstrucción de Papini, en *Inicial*, n. 10, 1926, pp. 13-24 [incluido con ligeras variantes en 8, pp. 15-49].
4. La moral japonesa. Ashibara y Occidente, en *Verbum*, n. 65, 1926, pp. 86-106 [incluido con ligeras variantes en 8, pp. 87-117].
5. El misticismo franciscano, en *Inicial*, n. 11, 1926 [sic, debe decir 1927], pp. 3-14 [incluido con ligeras variantes en 8, pp. 53-84].
6. Retrato de Doménico Giulioti, en *Criterio*, n. 5, 5-IV-1928, p. 143.
7. *Misticismo épico*. El hombre: Papini. El santo: Francisco. El pueblo: Japón. Bs. As., El Inca, 1928, 153 pp. [Véase 1, 2, 3, 4 y 5].
- 8.1 VÍRASORO, MIGUEL A., "Misticismo épico" por Vicente Fatone, en *Síntesis*, n. 19, 1928, pl. 95-97.
- 8.2 P[ICO], C[ESAR] E., Vicente Fatone: "Misticismo épico", en *Criterio*, n. 48, 31-1-1929, p. 157.
11. Un místico de hoy: Guido Manacorda, en *Megáfono*, n. 9, 1931, pp. 68-75.
12. El misticismo sufi, en *Notobros*, n. 272, 1932, pp. 46-53.
13. Henri Bergson: Les deux sources de la morale et de la religion, en *Verbum*, n. 83, 1933, pp. 107-110 [reproducido en 67, pp. 83-86].
15. Meister Eckart, en *Cursos y conferencias*, año III, n. 6 [1933], pp. 641-655 [reproducido parcialmente en *Boletín del Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras*, Bs. As., 1934, pp. 1-4 y reproducido en forma completa en 67, pp. 37-50].

17. [Con el seudónimo de Luis Vivot] William Blake, en *La Nación*, 1-I-1939.
26. El sentimiento religioso de Fray Mamerto Esquiú, en *Sur*, n. 102, 1943, pp. 30-38.
27. [Firmado con iniciales] Cinco sonetos religiosos de Alejandro Korn, en *Libertad creadora*, n. 2, 1943, pp. 253-258.
28. Definición de la mística, en *Insula*, Bs. As., n. 3, 1943, pp. 192-199. [reproducido en 67, pp. 5-12 y en VI, pp. 310-318].
29. Roger Caillois: El hombre y lo sagrado, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 3a. ép., año I, n. 2, 1943, pp. 309-312.
32. Nietzsche y el problema religioso, en *Cursos y conferencias*, año XIV, n. 163, 1945, pp. 31-41 [reproducido en 67, pp. 71-81].
34. Leibniz y el problema religioso, en *Cursos y conferencias*, año XV, n. 177, 1946, pp. 131-152 [reproducido en 67, pp. 51-70].
35. Problemas de la mística. 1. La presencia. 2. El presente, en *Cursos y conferencias*, año XVI, n. 181-3, 1947, pp. 45-70 [reproducido en 67, pp. 13-35].
58. *El hombre y Dios*. Bs. As., Columba (Colección Esquemaz, vol. 17), 1955, 63 pp. [Hay vs. eds. posteriores].
 - 58.1 VALENTE, MARIA O., "El hombre y Dios" de Vicente Fatone, en *La Gaceta* (Tuc.), 26-VI-1955.
 - 58.2 GARCIA VENTURINI, J., "El hombre y Dios" por Vicente Fatone, en *El Hogar*, n. 2419, 30-V-1956, p. 66.
60. art. Dios, en *Dicc. Enc. Quillet*, Bs. As., Quillet, 1959, vol. III, pp. 311-312.
67. *Temas de mística y religión*. Bahía Blanca Inst. de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur (Cuadernos del Sur), 1963, 87 pp. [Publicación póstuma. Réúne 13, 15, 28, 32, 34 y 35].
 - 67.1 ANBELMI, ESTHER. Obra póstuma de un pensador argentino, en *La Prensa*, 10-I-1965, 2a. secc.
68. *Temas de la mística*. Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur (Extensión cultural, Serie Homenajes, fasc. 3), 1963, 23 pp. [Publicación póstuma. Fragmentos escogidos de los escritos inéditos por V. Massuh].

FILOSOFIA ORIENTAL

10. *Sacrificio y gracia*. De los Upanishads al Mahayana. Bs. As., Gleizer (Biblioteca del Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras, vol. 1), 1931, 144 pp. [Reproducido en 70, pp. 193-269].
 - 10.1 [S/a], *Sacrificio y Gracia* por Vicente Fatone, en *La Nación* 19-XI-1931.
 - 10.2 MONTESANO DELCHI, ARTURO, *Sacrificio y Gracia*, de los Upanishads al Mahayana por Vicente Fatone, en *Nosotros*, n. 270-1, 1931, pp. 363-366.
 - 10.3 HUERTADO, LEOPOLDO, *Sacrificio y Gracia* de Vicente Fatone, en *Megáfono*, n. 9, 1931, pp. 121-124.
 - 10.4 OSORIO, RAÚL P., "Sacrificio y Gracia", en *Caras y Caretas*, 5-XII-1931.
 - 10.5 VELAZCO Y ARIAS, M., "Sacrificio y Gracia", en *La literatura argentina*, n. 40, dic. 1931.
 - 10.6 [S/a], "Sacrificio y Gracia. De los Upanishads al Mahayana" por Vicente Fatone, en *Criterio*, n. 198, 17-XII-1931, p. 382.
 - 10.7 IMBELLONI, J., Sobre hierografía hindú, en *Nosotros*, n. 374-5, 1932, pp. 316-321.
16. Budismo, en *Cursos y conferencias*. 1. Momento de su aparición (año III, n. 11 [mayo 1934], pp. 1169-1185); 2. La doctrina (IV, 1 [jul. 1934], pp. 55-64); 3. Nirvana (IV, 3 [oct. 1934], pp. 251-264) y 4. La comunidad (IV, 5 [oct. 1934], pp. 496-511). [Reproducido en 69, pp. 131-192].
 - 16.1 HUERTADO, LEOPOLDO, Vicente Fatone: Budismo, en *Boletín del Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras*, Bs. As., set. 1935, pp. 37-38.

18. La Bhagavadgītā, en *Boletín del Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras*, Bs. As., enero-julio 1939, pp. 1-3.
21. Brahmanaspati. "El señor de la plegaria", en *Humanidades*, t. XXVIII, 1940, pp. 203-262 [reproducido en 69, pp. 271-346].
22. La actitud filosófica en Oriente, en *Conferencias del ciclo 1940*, dictadas por los becarios. Bs. As., Comisión Nacional de Cultura, 1941, pp. 117-131.
23. *El primer tema de la filosofía oriental*. Los himnos védicos y el concepto de ley. Bs. As., Instituto argentino de estudios orientales. Primera conferencia, 29-X-1941, 34 pp.
24. *El budismo "nihilista"*. La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Biblioteca Humanidades, t. XXVIII), 1941, 172 pp. Segunda edición [con prólogo de V. F. (1962), pp. 15-16], Bs. As., Eudeba (Colección Ensayos), 1962, 166 pp. [Reproducido en 70, sin el prólogo de 1962, pp. 17-156].
- 24.1 L. A. G. [?], Vicente Fatone: "Budismo 'nihilista'", en *Noticias Gráficas*, 26-VIII-1962.
- 24.2 GARCÍA VENTURINI, JORGE L., Un filósofo argentino y la India, en *La Prensa*, 10-III-1963.
25. *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*. Bs. As., Viau, 1942, 157 pp. [Los capítulos III a VIII se reproducen con el título de "Temas de la filosofía india", en *Cursos y conferencias*, año XI, n. 131-2, 1943, pp. 345-413. Aparece reproducido en forma completa en 69, pp. 11-130].
- 25.1 CANTO, PATRICIO, Vicente Fatone: *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, en *Sur*, n. 102, 1943, pp. 97-75.
- 25.2 RESTA, RICARDO, Vicente Fatone: *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, en *Archeion*, vol. XXV, n. 1, 1943, pp. 89-90.
- 25.3 VIRASORO, MIGUEL A., Vicente Fatone: *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 3a. ép., año I, n. 2, 1943, pp. 318-320.
- 25.4 S[VANASCINI], O[SVALDO]. *Introducción al conocimiento de la filosofía en la India*, por VICENTE FATONE, en *Sed*, n. 1, 1944, p. [24].
39. Gandhi, asceta jaina, en *Sur*, n. 161, 1948, pp. 98-104 [reproducido en 69, p. 387-395].
42. El extremismo de la filosofía oriental, en *Cursos y conferencias*, año XVII, n. 197-8, 1948, pp. 298-306 [reproducido en VI, pp. 318-325 y en 69, pp. 347-357. Versión inglesa por Virgil Hinshaw Jr., The extremism of eastern philosophy, en *Philosophy and phenomenological research*, vol. IX, n. 3, 1949, pp. 370-376].
45. Peicónálisis y budismo. El complejo de Edipo y los gandharvas, en *Cursos y conferencias*, año XVIII, n. 214-16, 1950, pp. 543-555 [reproducido en 70, pp. 269-284].
63. [S; firma de V. F.] art. La filosofía indostánica, en *Dicc. Enc. Quillet*, Bs. As., Quillet, 1959, vol. IV, pp. 117-119.
69. *Obras completas*. Vol. I. *Ensayos sobre hinduismo y budismo*. Bs. As., Sudamericana, 1972, 395 pp. [Publicación póstuma. Réfne 10, 16, 21, 25, 39 y 42. Incluye además "El conocimiento del lejano oriente en el siglo XIX" y "Jawaharlal Nehru, El descubrimiento de la India" que no figuran en esta Bibliografía y que fueron originariamente publicados, el primero, en *Cursos y conferencias*, año XII, n. 143-4, 1944, pp. 287-302; y el segundo, en *Sur*, n. 185, 1950, pp. 58-60].
70. *Obras completas*. Vol. II *El budismo "nihilista" y otros ensayos*. Bs. As., Sudamericana, 1972 [sic, creo que debe decir 1973], 284 pp. [Publicación póstuma. Réfne 24, 31 y 45. Incluye presentación de R. Panikkar (ver X)].

6. [Con el seudónimo de Velvel Fain] El suicidio de Ortega y Gasset, en *Aurea*, año II, n. 11-12, 1928, p. 23.

9. La idea del tiempo en la teoría del conocimiento, en *Boletín de la Universidad Nacional del Litoral*, año III, t. III, n. 1-8, 1929, pp. 503-510.
14. [Firmado con iniciales] Fichte y el estado, en *Boletín del Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras*, Ba. As., dic. 1933, pp. 8-10.
19. [Con el seudónimo de Carlos Renzi] Kant, profesor de Geografía, en *La Nación*, 26-III-1939.
20. [Con el seudónimo de Luis Vivot] Coleridge, el filósofo enfermo, en *La Nación*, 2-VII-1939.
30. El enigma de los días y las noches, en *Insula* (Bs. As.), n. 6, 1944, pp. 94-99.
33. La libertad en la historia del pensamiento argentino, en *Cursos y conferencias*, año XIV, n. 167, 1946, pp. 223-235 [reproducido en GUILLERMO L. CANESSA, *El pensamiento democrático argentino*, Ba. As., Kapeluz, 1957, pp. 27-38 y en *La Nueva Provincia* (Bahía Blanca), 25-V-1960].
36. Bertrand Russell: A History of Western Philosophy, en *Sur*, n. 152, 1947, pp. 98-101.
37. Jean Paul Sartre y la libertad creadora, en *Ética*, 15-XII-1947 [incorporado con pequeñas variantes a 41, pp. 13-19].
38. Caballero de la fe y único, en *La Razón* (La Paz, Bolivia), 29-II-1948 [incorporado a 41, pp. 21-27].
40. Jean Paul Sartre y el "domingo ajeno", en *La Razón* (*id.*), 28-III-1948 [incorporado con variantes a 41, pp. 32-37 y 157-160].
41. *El existencialismo y la libertad creadora*. Una crítica al existencialismo de Jean-Paul Sartre. Ba. As., Argos (Colecc. Los pensadores), 1948, 181 pp. Segunda edición revisada, *ibíd.*, 1949, 188 pp. [Véase 37, 38 y 40].
 - 41.1 FERRARI, JULIA MARIA, Vicente Fatone: "El existencialismo y la libertad creadora", en *Cursos y conferencias*, año XVII, n. 196, 1948, pp. 267-269.
 - 41.2 A[YALA], F[RANCSO], Vicente Fatone: "El existencialismo y la libertad creadora", en *Realidad*, n. 10, 1948, pp. 116-117.
 - 41.3 REGA MOLINA, HORACIO, Existencialismo y libertad creadora, el *El Mundo*, 3-VIII-1948.
 - 41.4 MARILL-ALBERES, RENE, Vicente Fatone: "El existencialismo y la libertad creadora", en *Sur*, n. 168, 1948, pp. 68-71.
 - 41.5 URANGA, EMILIO, Vicente Fatone: "El existencialismo y la libertad creadora", en *Filosofía y Letras* (México), n. 32, 1948, pp. 318-321.
 - 41.6 BLANCO GONZALEZ, B[ERNARDO], "Heidegger y Sartre". Dos interpretaciones existencialistas. HUMBERTO PIÑERA LLERA en "Revista cubana", t. XXIII, año 1948 y VICENTE FATONE, en "El existencialismo y la libertad creadora", en *La Razón* (La Paz, Bolivia), 16, 23 y 30 enero, 6, 13, 20 y 27 febr. y 6, 13 y 27 marzo 1949.
 - 41.7 FAJEIRO, EDUARDO, Vicente Fatone: "El existencialismo y la libertad creadora", en *Kriterion* (Belo Horizonte), n. 9-8, 1949, pp. 313-315.
43. Jaspers y la experiencia de la culpa, en *Sur*, n. 177, 1949, pp. 12-18 [incluido en 56, pp. 42-49, párrafos 5 y 6].
44. La ley del día y la pasión por la noche, en *Sur*, n. 181, 1949, pp. 7-15 [incluido en 56, pp. 49-59, párrafos 7 a 11].
46. La libertad creadora en Descartes, en *Cursos y conferencias*, año XIX, n. 219, 1950, pp. 111-122.
47. Nota sobre Toynbee y su concepción de la historia, en *Liberalis*, n. 9, 1950, pp. 10-13.
49. [s/firma de V. F.] Correspondencia con Gabriel Marcel, en *Criterio*, n. 1150, 25-X-1951, pp. [11-14]. [El anónimo interlocutor castellano aludido es V. F.].
50. Gabriel Marcel y su dialéctica de la esperanza, en *Sur*, n. 204, 1951, pp. 33-45 [incluido en 56, pp. 127-140].
51. El hombre de la medicina y el hombre de la filosofía, en *Psicosomática*, año II, n. 3-4, 1951, pp. 67-70.
52. Heidegger y la fábula de Higinio, en *Sur*, n. 207-8, 1952, pp. 1-23 [incluido en 56, pp. 9-33].

53. Abbagnano y su existencialismo positivo, en *Cursos y conferencias*, año XXII, n. 253-5, 1953, pp. 21-36 [incluido en 56, pp. 171-188].
54. Filosofía y poesía, en *Buenos Aires literaria*, n. 8, 1953, pp. 1-6.
55. *Introducción al existencialismo*. Bs. As., Columba (Colección Esquemas, vol. 4), 1953, 63 pp. [Hay vs. eds. posteriores].
- 55.1 DESSEIN, DANIEL P., "Introducción al existencialismo" por Vicente Fatone, en *La Gaceta* (Tuc.), 16-VIII-1953.
- 55.2 GONZALEZ LANUZA, E., Vicente Fatone: "Introducción al existencialismo", en *Sur*, n. 227, 1954, pp. 83-85.
56. *La existencia humana y sus filósofos*. Heidegger, Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaeff, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abbagnano. Bs. As., Raigal, 1953. 193 pp. [Véase 43, 44, 50, 52 y 53. Trad. al idish por Ber Krimsky las pp. 189-193 con el título de "La libertad creadora en el existencialismo", en *Dawke*, vol. X, n. 37-8, 1959, pp. 96-100].
- 56.1 MASSUE, VICTOR, *La existencia humana y sus filósofos* de Vicente Fatone, en *La Gaceta* (Tuc.), 8-XI-1953.
- 56.2 [S/a, ¿VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO?], Vicente Fatone "La existencia humana y sus filósofos", en *Notas y estudios de filosofía*, n. 17, 1954, p. 54.
- 56.3 MASSUE, VICTOR, Un estudio sobre el existencialismo, en *Ciudad*, n. 1, 1955, pp. 57-60.
57. *Filosofía y poesía*. Bs. As., Emecé (Cuadernos de ensayo), 1954, 139 pp.
- 57.1 FERRARI, SUSANA, Un libro de Fatone, en *Boletín del Instituto de amigos del libro argentino*, n. 7, 1955.
- 57.2 RODRIGUEZ BUSTAMANTE, NORDERTO, *Filosofía y poesía* por Vicente Fatone, en *Sagitario*, n. 2, 1955.
- 57.3 C[OWES], H[UGO] W[ASHINGTON], Vicente Fatone: "Filosofía y poesía", en *Sur*, n. 234, 1955, pp. 96-98.
- 57.4 LAGMANOVICH, DAVID, *Filosofía y poesía*, de Vicente Fatone, en *La Gaceta* (Tuc.), 28-VIII-1955.
59. Universitas, en *Sur*, n. 237, 1955, pp. 15-17.
61. art. Ética, en *Dicc. Enc. Quillet*, Bs. As. Quillet, 1959, vol. IV, pp. 3-4.
62. art. Existencialismo, en *Dicc. Enc. Quillet*, Bs. As., Quillet, 1959, vol. IV, p. 39.
64. art. Heidegger, en *Dicc. Enc. Quillet*, Bs. As., Quillet, 1959, vol. IV, p. 505.
65. art. Husserl, en *Dicc. Enc. Quillet*, Bs. As., Quillet, 1959, vol. V, p. 98.
66. [S/firma de V. F.] art. Korn, en *Dicc. Enc. Quillet*, Bs. As., Quillet, 1959, vol. V, p. 324.

4

LÓGICA

31. Notas sobre la lógica en la India, en *Cursos y conferencias*. 1. El silogismo y sus miembros (año XIII, n. 149, 1944, pp. 253-268); 2. Las formas de la razón y 3. El ejemplo (XIII, 155, febr. 1945, pp. 289-313); 4. El juicio negativo, 5. La teoría de los objetos instantáneos y 6. El valor de la lógica (XIV, 158, mayo 1945, pp. 65-112) [reproducido íntegramente en 70, observando las correcciones hechas por V. F., con el título de *La lógica en la India*, pp. 157-267].
- 31.1 B[UNCE], M[ARIO], "Cursos y conferencias", n. 149, en *Minerva* (Bs. As.), n. 4, 1944, pp. 98-99.
48. *Lógica y teoría del conocimiento*. Bs. As., Kapelusz, 1951, 305 pp. [Hay vs. ed. posteriores. La novena (de 1969) incluye revisión y ampliación realizada por F. J. Olivieri y cambio de título: *Lógica e Introducción a la Filosofía*].
- 48.1 VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO, Vicente Fatone: "Lógica y teoría del conocimiento", en *Notas y estudios de filosofía*, n. 9, 1952, pp. 93-94.

PRINCIPALES REFERENCIAS Y ESCRITOS SOBRE V. F.

- I. GONZALO CASAS, MANUEL, *Introducción a la Filosofía*, 1a. ed., Tucumán, Universidad Nacional (Serie didáctica núm. 5), 1953, p. 322.
- II. SANTINELLO, GIOVANNI, art. FATONE, VICENTE, en *Enciclopedia filosofica del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Venezia-Roma, Istituto per la collaborazione culturale*, 1957, vol. II, p. 278. En 2a. ed., vol. II, p. 1223.
- III. FARRE, LUIS, *Cincuenta años de filosofía argentina*. Bs. As., Peuser, 1958, pp. 218-222.
- IV. TORCHIA ESTRADA, JUAN CARLOS, *La Filosofía en la Argentina*, Washington, Unión Panamericana, 1961, p. 289.
- V. ROMERO, J. L., Vicente Fatone, en *Ideas y Valores* (Bogotá), 1963, pp. 151-152.
- VI. SILBERSTEIN, ENRIQUE, Vicente Fatone a través de algunas de sus cartas, en *La Gaceta* (Tuc.), 5 de enero de 1964.
- VII. MASSUH, VÍCTOR, Vicente Fatone, el hombre y el filósofo, en *Sur*, n. 286, 1964, pp. 63-68.
- VIII. FERRATER MORA, JOSÉ, sPL FATONE, VICENTE, en *Diccionario de Filosofía*, 5a. ed., Bs. As., Sudamericana, 1965, vol. I, p. 637.
- IX. VÁZQUEZ, JUAN ADOLFO, Vicente Fatone en *Antología filosófica argentina del siglo XX*. Bs. As., Eudeba, 1965, pp. 308-325 [Reproduce además 28 y 42].
- X. CIOCCHINI, HECTOR, *Un humanismo viviente en la espiritualidad de Vicente Fatone*, en *Cuadernos del Sur* (B. Blanca), n. 6-7, 1967, pp. 127-142.
- XI. OLASO, EZEQUIEL DE, *Una mystica perennis*, en *Journal of Inter-American Studies*, vol. IX, n. 4, 1967, pp. 576-590. Véase también, *Una mystica perennis*. Las ideas de Vicente Fatone, en *Revista de Humanidades*, Córdoba, n. 11-12, 1970, pp. 3-23.
- XII. CATURELLI, ALBERTO, *La Filosofía en la Argentina actual*. Bs. As., Sudamericana, 1971, pp. 311-13, 321-22 y 338.
- XIII. PANIKKAR, R., Monólogo con Vicente Fatone, en *Obras completas de V. F.*, vol. II [véase 70], pp. 7-16.

Mayo de 1973.

RESEÑAS

ASTRADA, CARLOS, *La dialéctica en la filosofía de Hegel*. (Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1970), 140 págs.

La dialéctica hegeliana, expresa Astrada, surgió inicialmente en un terreno religioso y en la confluencia de dos líneas: una, la mística, donde podríase incluir a Nicolás de Cusa; y otra, el idealismo germano de Herder a Schelling. Pero es improbable, sostiene, que proceda del Cusano el concepto de "ser otro" o *alteritas*, pues no se ha podido documentar que Hegel haya conocido su obra y ni en los manuscritos ni en la obra édita aparece el nombre de Nicolás de Cusa. Decide entonces Astrada apoyarse en los antecedentes estrictamente filosóficos. El prefijo *dia*, que figura en *diarma* (Meliso) y *diastema* (Aristóteles) denota el intervalo o escisión que las cosas registran en su proceso de cambio. Platón asigna a la dialéctica la tarea de ascender de concepto en concepto hasta los principios de máxima generalidad y con las dos actividades del análisis y la síntesis. Hegel reconoce el logro platónico de alcanzar el movimiento de los conceptos puros, pero le reprocha haberse centrado en la mostración de un universal que está, en sí, sustraído a todo cambio; así, el movimiento es sólo externo. Las antinomias kantianas han influido más bien por la vía indirecta de Fichte y Schelling; lo que sí recoge positivamente Hegel es la noción de entendimiento (*Verstand*) como espontaneidad. Para Astrada, la génesis de la dialéctica hegeliana puede da-

tarse en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte de 1794, cuyo tercer principio concibe la contradicción como una unidad. Hegel ve la importancia de la negatividad fichteana pero advierte que Fichte no realizó sistemáticamente su programa. Astrada rescata la observación de Kroner: al asentar el todo no contradictorio en el yo absoluto, separado del no-yo, pensó Fichte que la tesis era posible sin la síntesis, que un todo —el yo— puede ponerse como idéntico consigo mismo sin escindir-se. Hegel comprende que el no-yo, lejos de sobrevenir de fuera tiene que ser aprehendido desde dentro. Es menester una negatividad que niegue la negatividad de lo racional mismo y esto es la contradicción. Comienza a regir el postulado metódico fundamental de la negatividad inmanente del concepto.

La inserción de Hegel en el desarrollo histórico sirve al propósito esencial de Astrada: desteologizar la dialéctica. Esto ya encuentra cumplimiento en el capítulo IV, "Originalidad y autoctonía de la dialéctica en Hegel". Empieza por el manuscrito juvenil editado por Nohl bajo el nombre de *El espíritu del cristianismo y su destino*. Aquí anida el embrión original de la dialéctica y es un elemento positivo que la contradicción sea descubierta primero en el ser y luego en el pensar. Hacia 1800, anota Astrada, Hegel es consciente de que religión y política pueden ser

vislumbradas a su vez como objetos de una fenomenología social. En el *Systemfragment* del 14 de setiembre de 1804 hay un cambio de perspectiva. La fenomenología de lo social se abre paso hacia una dialéctica de lo orgánico. Vida y reflexión son idénticas. El espíritu, que es lo viviente, se vuelve a lo viviente. En *Glauben und Wissen*, de 1802, Hegel dilucida la posible conciliación entre la fe y el saber. La clásica oposición fe-razón se supera apuntando más allá de lo empírico hacia lo absoluto y es así como por encima de la religión aparece el estado absoluto, realizado en un eterno devenir. A partir de aquí ve Astrada la primacía del saber en tanto saber terrenal y escribe: "Lo que Hegel en *Glauben und Wissen* llama 'el viernes santo especulativo' es la resurrección del pensamiento secular y es la dialéctica precisamente la que conduce a esta resurrección". Al mismo tiempo Astrada se apoya en Heidegger, quien ha mostrado cómo la teología hegeliana es en rigor una ontología del mundo en cuanto mundo o sea del ente en total. En su época de Frankfurt Hegel descubre la noción de *Aufheben*, cuya triple significación implica: negar, conservar y elevar. Sostiene Astrada que esta triplicidad no proviene de Kant, como suele pensarse, sino de Proclo y el neoplatonismo —lo uno, la fuerza, el ente—. En la *Lógica de Jena* las categorías se derivan una de otra de modo estrictamente dialéctico y en los párrafos finales de la *Enciclopedia* Hegel formulará los tres silogismos en que alcanza concreción su dialéctica. La primera tríada es: Logicidad - Naturaleza - Espíritu, donde la naturaleza funciona como término medio, punto de transición y momen-

to negativo. El silogismo pone al espíritu como término medio del proceso y éste se expresa así: Naturaleza - Espíritu - Logicidad. El tercero es la idea misma de filosofía, la razón que se sabe a sí misma como término medio al logos universal y absoluto y su estructura es: Espíritu - Logicidad - Naturaleza. Si en Hegel, concluye el autor, la dialéctica se cerraba verticalmente para rematar en el espíritu absoluto, en Marx tuvo que abrirse horizontalmente hacia un proceso temporal indefinido. El silogismo marxista será: La naturaleza es espíritu; el espíritu es historia; por ende, la naturaleza es historia.

De las críticas formuladas a la dialéctica hegeliana Astrada selecciona dos. En el siglo XIX Trendelenburg objetó: si el puro ser y la pura nada son reposo, ¿cómo del reposo puede resultar el devenir que es movimiento? Astrada le opone: desconoce la relación dialéctica que el puro ser tiene con la nada pura y sólo recorta una identidad abstracta. En el siglo XX arguye Hartmann: la dialéctica reposa sobre un vacío y no sobre un fundamento real de modo que su corrección immanente no asegura su corrección trascendente; además, sigue Hartmann, Hegel ha llamado contradicción a lo que no es sino conflicto. Astrada le opone: es el propio Hartmann quien se mueve en un plano formal resultante de haber desintegrado previamente pensamiento y realidad; y lo conflictual no excluye la contradicción sino que la supone y desemboca en ella.

Luego viene en dos capítulos el coronamiento. Primero como bosquejo y germen vivo de la dialéctica en la *Fenomenología del espíritu*. La con-

ciencia no es, como a veces se afirma, el objeto único de esta obra. La *Fenomenología* descubre una especie de matriz de figuras (*Gestalten*) dialécticas, es decir la vida misma en su despliegue tal como a ella la aprehende la conciencia. Nociones como "conciencia infeliz", "señor y siervo", "alienación", son en verdad figuras que alumbran el camino del espíritu y, al devenir estructuras reales de la conciencia universal, explican los avatares de la humanidad. En la base está la tesis de que la historia marcha según un proceso dialéctico. En la *Ciencia de la lógica* la dialéctica opera la plenitud del sistema. En las tres doctrinas del ser, de la esencia y del concepto, subraya Astrada el movimiento insito de las categorías cuya totalidad dialéctica es la idea absoluta, unidad de conocimiento y vida.

El final enfrenta a Hegel con Schelling. Resuena la orden del monarca prusiano cuando llamó a Schelling a la cátedra de Berlín en 1841: "Para que destruya la simiente de dragones sembrada por Hegel". El dragón de la dialéctica, dice Astrada, viene estructurando un mundo nuevo, abriendo las puertas del futuro. Esto explica a su juicio los renacimientos de Hegel, la perpetua novedad del viejo filósofo. El apéndice es la traducción del fragmento de Schelling denominado *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*, de 1796, atribuido un tiempo a Hegel pues se conservaba la copia que éste manuscibió. El fragmento probaría

que para esa época Hegel, Schelling y Hölderlin querían contribuir a la instauración de una nueva religión. Astrada entiende que la filosofía hegeliana de la religión carece ya de todo valor y sí en cambio lo tienen los escritos juveniles, allí donde Hegel critica el más allá cristiano y niega la existencia de un Dios personal. Esta visión es coherente con lo que quizá pueda llamarse el antiteísmo militante de Astrada a lo largo de su vigorosa vida filosófica.

La obra que comentamos contiene buena parte del material de otro trabajo de Astrada *Hegel y la dialéctica* (Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1956). Los capítulos I, V, VI, VIII y IX son —con pocas modificaciones y correcciones— otros tantos que llevaban distinta numeración en el volumen de 1956, mientras que el VII ha sido muy enriquecido. No sabemos por qué en ninguna parte de la edición se consignan estos hechos. Mas aparte de la pesquisa a que suele obligar la bibliofilia, perdura como suma y cifra un libro profundo, comprometido, a ratos algo abrupto, sometido al ritmo inequívoco de su autor: en cada capítulo un crescendo apasionado toca el fondo de la cuestión para reiniciar la marcha al siguiente, más sereno, más erudito y poco a poco volver a elevarse. Fue un mérito de Astrada —cuya vida se apagó precisamente el año de este libro— que arquitectura tal no cimbrara demasiado con el viento del profetismo.

Coriolano Fernández

CARPIO, ADOLFO P., *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*. (Buenos Aires, Glauco, 1974), XVII, 445 pp.

Aquí se aúnan, en principio, dos experiencias filosóficas: la radical e invencible de los filósofos tratados; y la profunda y armónica de A. Carpio. Para acercarse al sentido de la filosofía, la iniciación se articula en los campos de la metafísica, gnoseología y ética. Para Carpio la filosofía es un pensar responsable superador del infantilismo, distanciado a un tiempo de la postura dogmática y del cronologismo esceptico. Pasa, dice, que cierta pedagogía ingenua y peligrosa pretende que todo consiste en discutir sin más norte que el talento o el deseo; para pensar sin divagar no hay mejor guía que la brindada por los grandes pensadores y de allí que —enfoque histórico-problemático— se ocupe de una serie de altos ejemplos de filosofar, suerte de paradigmas o modelos seleccionados habida cuenta de su actual vigencia y porque al fin y al cabo sus sostenedores sabían que en filosofía se trata, como decía Dilthey, de descubrir la conexión entre las cosas y pensar-la hasta el fin.

El libro se abre con los principios ontológicos y la clasificación de los entes, anclaje más que propeútico en época de desontologizaciones y pseudontologías, y avanza en tres definiciones de la filosofía. La primera, un saber que se ocupa teóricamente del ente en tanto ente y las propiedades que le son inherentes, va de Aristóteles a Jaspers, pues ve en la filosofía el saber más amplio de todos los saberes, saber de la totalidad que busca el "fondo" y origina asombro,

éste engendra la duda y de ésta se pasa a las situaciones límites. El ejemplarismo de Heráclito y Parménides (frga. Diels-Kranz, Mondolfo y Kirk-Raven) es puente para la segunda definición como el saber más profundo que va hacia el fundamento del ente en total. La tercera comienza con la filosofía como saber sin supuestos, (diferencia con las ciencias) y la pregunta "¿por qué hay ente y no más bien nada?" Cuando no pensamos en ciertas cosas porque son "naturales" sucede que nos resultan "naturales" porque precisamente no pensamos en ellas. La pregunta de Leibniz y Heidegger interroga por lo más familiar de todo; la filosofía consiste en el análisis de lo obvio, concluye Carpio modificando una frase de Whitehead. Entre lo más obvio están el movimiento, el espacio y el tiempo, ocasión para que ingresen las aporías de Zenón y el análisis de San Agustín. La filosofía, en fin, es crítica universal y saber sin supuestos, meta si a veces fallida nunca abandonada.

Las definiciones han sido un camino pensante hacia los campos ya dichos principales de la filosofía. Ahora corresponde anudar los problemas y la historia, mostrar a los grandes en su peripecia de "surgir entre los siglos/alzarse con el ser", para usar palabras de Jorge Guillén. Es el turno de los modelos, comenzando por Sócrates, el *modelo dialógico*, el descubridor del concepto. Está visto en confrontación con la sofística (Protágoras, Gorgias) desde el episodio delfico has-

ta la mayéutica del *Menón*. El *modelo trascendente* es Platón, a partir de su crítica al relativismo dóxico. El claro *jorismós* entre los dos mundos es largamente ilustrado con la explicación del paradigma de la línea apoyándose en Nettleship; en la interpretación del Bien sigue a Cornford (Razón divina) y a Heidegger (lo que hace apto para algo), y la alegoría de la caverna ocupa cuatro detallados parágrafos. A la interpretación totalitaria pro y antiplatónica, opone Carpio que según Platón el filósofo, el hombre pleno, está alienado en los estados fácticamente existentes y en principio está alienado todo hombre. El estado perfecto suprimiría las alienaciones, pero Platón ha señalado que tal estado es un ideal irrealizable; y de realizarse, fugaz. Si la política de la *Rep.* despliega un estado que quiere ser perfecto, es no en cuanto hacedero sino en cuanto modelo o idea que sea un criterio para medir la relativa perfección de los estados reales.

Aristóteles es el *modelo substancialista*. Atenuada su contraposición a Platón, "quizá más profunda en las palabras y no en las cosas mismas", se lo centra a través de las nociones de: categorías, substancia, materia, forma, potencia y acto. Es muy pertinente la escala de la naturaleza, un poco al hilo de G. R. Mure y acaso sólo cupiera mayor desarrollo del tema de Dios, si bien se consigna lo primordial. En la moral sigue la *Et. nic.* hasta con lo que ésta tiene de tránsito a la filosofía social (noción de justicia). La armonía entre razón y fe, previo examen de las distintas relaciones que entre ambas háyanse dado, el surgi-

miento del cristianismo y de la filosofía cristiana, plasman el *modelo teológico* de Santo Tomás de Aquino, cuyas célebres cinco vías merecen una exégesis excelente y no quedan fuera ni la *Aeterni Patris* de 1879 ni la frecuentemente no mencionada naturaleza de Dios según Tomás.

Descartes: *modelo racionalista*. Primero una concisa descripción del clima profano renacentista y los intereses metodológicos, y luego las *Medit.*, los pliegues de cuyas dos primeras sigue fielmente, inserta las reglas y remata en Dios y la substancia extensa, con una apreciación general sobre el racionalismo. A diferencia de Ortega, que tanto subrayó el idealismo cartesiano, Carpio lo ve como realismo (y lo prueba). Es un acierto seleccionar a Hume para el *modelo empirista* y sus herederos actuales, el empirismo lógico y la filosofía analítica. Pero no es Carpio mero descriptor. Al recordar que la "distinción entre sentido y sinsentido es empresa desesperada" (Pap) insinúa si es el lenguaje un instrumento que el hombre hace o si no será el hombre algo "hecho" por el lenguaje. La crítica a la metafísica, dice, ha solido ir acompañada de gran ignorancia de la historia de la filosofía.

¿Hace falta decir que están todos los hilos tendidos para entrar en la trama de Kant, el *modelo idealista trascendental*, cuyo capítulo es el más extenso del libro (veinticinco parágrafos sin desperdicio). Para los principiantes hay, en español, un Kant "de" G. Morente; hay, ya en el plano de la cátedra, un Kant "de" Pucciarelli y otro "de" Vassallo, los grandes maestros ar-

gentinos de —entre otras nobles cosas— la introducción a la filosofía. Probablemente haya desde ahora un Kant “de” Carpio, y quizá no quepa otro modo cuando de Kant se trata, la “prueba de fuego para el que aspire a una mediana inteligencia en filosofía”. Al empezar con la parte teórica, destaca que la concepción del conocer como actividad o praxis es el antecedente de Hegel y sin Hegel no habría habido Marx. Sigue la *Crit.*, con referencias a Heidegger (*La pregunta por la cosa*) y Paton. Tras la introducción y las exposiciones del espacio y del tiempo, consigue una presentación impecable de la ardua deducción de las categorías, para arribar al enfoque de la *Crit.* como ontología, aneja a la de construcción como proyecto humano. En la otra analítica, el punto de arranque es la cita de Galileo que trae Heidegger (*op. cit.*) que permite a Carpio subrayar la inexactitud de contraponer la física medieval, supuestamente especulativa, a la física moderna supuestamente empírica. De los principios del entendimiento puro elige las dos primeras analogías de la experiencia —substancia y causalidad: elección didáctica justísima, por Descartes y Hume—. De la dialéctica transcendental, las antinomias y el Ideal de la razón pura. La filosofía práctica está armada sobre la *Fundament.*, sin prescindir de la segunda *Crit.* Es importante, dice, para las ciencias humanas la distinción entre lo sensible y lo nouménico: la insuficiencia de la psicología en tanto ciencia puede corregirse si no se omite la libertad de decisión como centro intransferible. (Pienso que ante la “tiranía” del

ser propia del hegelianismo y sus sucesores, nunca será demasiado poco todo esclarecimiento sobre el deber ser.)

A partir de Kant crecen las dificultades del libro, pero es el momento de observar dos cosas: que la índole de los autores desarrollados no tolera menos (y he tratado, dice Carpio, de evitar la falsa claridad); y que personalmente no conozco en nuestro idioma mejores introducciones —más: invitaciones— al meollo de esos pensadores. Son: el *modelo idealista absoluto* de Hegel y el *modelo materialista histórico* de Marx, el *modelo fenomenológico* de Husserl y el *modelo de ser y existencia* de Heidegger. A Hegel lo presenta a través de cinco caracteres que configuran su teoría como un sistema orgánico y cerrado de relaciones dialécticas de manifestación, y luego pormenoriza el sistema mismo tal como quedó formulado en la *Encicl.*, pero estableciendo relaciones con las otras obras y con Aristóteles y la *Crit. del juicio*. A Marx comienza por diferenciarlo del *Dígitat* soviético oficial para poder “ceñirse a Marx mismo”; anota varios motivos de la pluralidad de interpretaciones del marxismo y se centra en la crítica a Hegel: la razón no se realiza mientras el proletariado permanece irrealizado. Después la idea del hombre, las alienaciones, etc. Pero son muy interesantes sus observaciones, por ejemplo la que indica la coincidencia, “ni fortuita ni única”, entre marxismo y pragmatismo sobre la verdad. Y esta otra: si el marxismo es una filosofía de la historia que solo trabaja con hechos —y lo es—, el sentido que cree encontrar en la historia no se lee en

la historia, por la simple razón de que el sentido no es un hecho sino una construcción pensativamente metafísica. Y sobre la *Tesis XI*: la filosofía siempre ha transformado el mundo, aunque no se lo haya propuesto; "sin Descartes no hubiese habido Revolución Francesa". El hombre por fin no alienado no está dado, es un ideal, un concepto, de nuevo algo nada empírico.

Vengamos al siglo XX. Dos filósofos, digámos. La presentación de la fenomenología es acabada, podándole a Husserl la rebarba de sus reiteraciones y manteniendo su progreso interno como "sistema" abierto. Ya son casi tópicos las nociones de: hechos, esencias, ciencias fácticas y eidéticas, intencionalidad, intuición, pero no es tópico sino mérito puro exponerlas con estricta textual comprensiblemente. Y agrega el método de las variaciones y las reducciones, la fenomenología constitutiva, el *wésmo* como sentido. Son frecuentes las referencias a *Ideas* (I y II) y *Medit. cart.* La cuestión: ¿es posible un saber absolutamente sin supuestos?, nos abre a Heidegger. Comienza por caracterizar el pensamiento moderno como filosofía de la subjetividad que hace posible alcanzar un saber absoluto de lo Absoluto y por ende privilegia la relación cognoscitiva, y con toda razón ubica a Heidegger como filósofo del ser. El ser, dice, preocupó al joven Heidegger desde que leyó de Brentano un trabajo que llevaba un epígrafe de Aristóteles. Si el ente se dice en múltiples significaciones, ha narrado Heidegger (1969) que se dijo a sí mismo, ¿cuál es la significación directriz de todas ellas? ¿Qué sig-

nifica ser? No son lo mismo ente y ser, pero hasta ahora la filosofía no se ha ocupado de esta "diferencia ontológica" y al no pensar la diferencia, ha caído en el (¿necesario?) olvido del ser. Pero la comprensión del ser es inevitable y Carpio muestra admirablemente que la pregunta por el ser es el empeño más serio que pueda el hombre acometer, el único que jamás puede omitir. Sí, también hoy, en medio del triunfo de la técnica y de la desgarrante realidad de nuestro tiempo. Si no comprendiéramos qué es un útil, el ser del útil, no podríamos ni abrir una puerta, enseñaba Heidegger en un curso de 1928/29. Nervadura para los quince siguientes párrafos dedicados a una diáfana explicación de *Ser y tiempo*; el solo diagrama de la pág. 391 testimonia la pericia amorosa con que Carpio se mueve en el pensamiento de este filósofo. Cierra el tema con la verdad como desocultamiento, adhiere a Müller y a Pöggeler en cuanto no puede haber una "tesis-respuesta" de Heidegger sobre el ser, pues ello haría del ser un ente y acaba con una irrupción: "hay" ser y no es un ente y de lo que se trata es de preguntar esta pregunta y para preguntar es preciso escuchar el llamado del ser, porque "el preguntar es la devoción del pensar".

Sea, se dirá, ¿pero no falta acá, por ejemplo, Sartre? Pensamos que no, que los Sartre son epígonos y no modelos. ¿Tal vez Nietzsche o Bergson o Wittgenstein u Ortega? Podiera ser. A Wittgenstein promete dedicarle el espacio que merece en próxima edición. Además, cierta hipertrofia contemporánea que-

braría la arquitectura de todo el trabajo. Por eso, creo, prefirió dedicar el capítulo final a conclusiones más personales. La definición del hombre en tanto *animal rationale* recorre con leves variantes la entera historia de la filosofía; dice: realización universal de la racionalidad; incluso Marx dice: realización del género, de la esencia genérica. Carpio prefiere decir: el hombre es hombre en tanto relación al ser, y lo que la ciencia llama naturaleza es resultado del proyecto fundador de la ciencia moderna. El ser siempre da el trabajo de pensar. Por eso cuando preguntan para qué sirve la filosofía, expresa Carpio, la respuesta es muy simple: no sirve para nada, pues lo que "sirve para" es instrumento, útil, medio, y la filosofía, como el hombre, es fin y no medio (Kant). Preguntar para qué sirve la filosofía es como preguntar para qué sirve el hombre, dicho sea, aclara, sin el menor atisbo de antropocentrismo o antropolatría. Y ante la cuestión de si son solucionables los problemas filosóficos, distingue: 1) la disolución, que deshace los problemas, mas inaplicable al filosofar como proyecto; 2) la absolución, que los delega en otro u otros a quienes se venera pero que no son yo mismo; y 3) la resolución, una decisión fun-

damental que cada hombre deberá tomar libremente por sí mismo y seguramente en soledad.

Es muy seria y eficaz la bibliografía a pie de capítulo, básicamente en español y con agudas observaciones sobre el valor de las traducciones y los comentarios. Los temas y los sistemas están no meramente expuestos sino pensados y repensados pero con "energía de normalidad", como diría Alfonso Reyes. Razón: Carpio sigue a los grandes pensadores en sus textos, maneja las obras de primera mano e inserta las citas con estupenda pertinencia. Ni los más difíciles consiguen apartarlo de su proca limpia, castellana sin afectación, justamente resuelta con la vocación del apasionado por las claves sabias, y no por la actualidad del ultimismo a la moda. Y aquí surge una teresa experiencia, la del lector, cuando —estudioso o simple gustador— descubre que solamente quien es al par profesor y filósofo podría haber escrito estos *Principios*. En una época y un medio fascinados por el positivismo de las ciencias sociales, incluso cuando se las quiere hacer pasar por moneda filosófica, no vacilamos en aconsejar el mediodía de rigor que en esta tercera experiencia transparece.

Coriolano Fernández

FATONE, VICENTE, *Obras Completas, I, Ensayos sobre Hinduismo y Budismo*, Buenos Aires, 1972, Editorial Sudamericana.

La Editorial Sudamericana ha iniciado la publicación de las *Obras Completas* de Vicente Fatone. Ya apareció el Primer Volumen dedica-

do a "*Ensayos sobre Hinduismo y Budismo*". Este Primer Volumen comprende, además de un prólogo de Rodolfo Mondolfo, los siguientes

trabajos: "Introducción al conocimiento de la Filosofía en la India", "Budismo", "Sacrificio y gracia", "Brahmanspati, el señor de la Ple-garia", "El extremismo en la Filosofía Oriental", "El conocimiento del Lejano Oriente en el siglo XIX", "Jawaharlal Nehru, el descubrimiento de la India" y "Gandhi, asceta jaina".

Uno de los grandes e indiscutibles méritos de Vicente Fatone fue el haber sido el primero o uno de los primeros, no sólo en Argentina, sino en Sudamérica e incluso en el mundo de habla española, en haberse interesado por las filosofías y religiones de Oriente y de la India en especial, en haberlas estudiado, no en el plano del diletantismo andaz tan usual y difundido, sino en un plano académico y universitario, y en haber difundido el resultado de sus estudios e investigaciones en artículos, ensayos, charlas y conferencias, señalados por la claridad y brillo de la expresión y por el esfuerzo por atenerse a lo que nos informan los textos en que esas filosofías y religiones han sido consignadas, y a los resultados más recientes alcanzados por los especialistas, los europeos en especial.

Fatone tropezó en esta labor de pionero con dificultades, cuya gravedad a nadie puede escapar. Señalemos entre éstas en forma especial, la falta de bibliotecas especializadas sobre estos temas y la ausencia de una tradición de estudio y conocimiento de los idiomas en que esas filosofías y religiones han sido expresadas o conservadas —sánscrito, pali, chino, tibetano para limitarnos al caso de las doctrinas de la India. Fue mérito de Fatone el haberse constituido una valiosa biblioteca personal, adquirida

después de su fallecimiento por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y constituida no sólo por bien elegidos estudios sino incluso por una buena selección de textos originales y traducciones.

Fatone tenía conciencia de su posición de pionero en estos estudios y de las limitaciones que tal circunstancia tenía necesariamente que imponer a su labor. En el inicio de su estudio sobre el Budismo (p. 133 nota) se refiere a las dificultades con que este tipo de estudios tropieza en nuestro medio y aduce como excusa de "cualquier precipitada tentativa de estudio, las viejas actualísimas palabras de Mariano Moreno: "En un pueblo naciente, todos somos principiantes". Manifestación de su probidad intelectual digna de todo encomio.

Fatone en esta obra no presenta una historia del desarrollo del pensamiento filosófico en la India; se limita a tratar algunos temas fundamentales de ese pensamiento en los puntos culminantes de su evolución. Esta obra le permite al lector darse cuenta de la riqueza del pensamiento filosófico indio y sin duda incitará a muchos a un estudio más amplio del mismo.

Noe permitimos a continuación señalar algunas de las opiniones de Fatone que podrían ser consideradas muy discutibles.

Fatone empieza su obra refiriéndose a la "amplia libertad de pensamiento" (p. 16) de que gozaron los pensadores hindúes y a la tolerancia que existió en la India antigua frente a las ideas. Es una generalización demasiado amplia. Los pensadores hindúes podían pensar lo que quisie-

ran siempre y cuando no se saliesen de los límites que les fijaban los Textos Sagrados, la *śruti*. No creemos que se pueda considerar a un pensamiento condicionado en esa forma como ampliamente libre. Por otro lado, hubo en la India intolerancia en materia de ideas. Puede verse en Hacker, *Religiöse Tolerans und Intolerans im Hinduismus*, Saeculum VIII, pp. 167-179, la relación de los numerosos casos de intolerancia ideológica activa que se dieron en la India.

Asimismo en la página 16 Fatone expresa que el pensamiento indio es claro y que sus grandes obras son "la literatura de las masas y no la de algunos privilegiados". Fáciles de leer serán la *Bhagavad Gita* y los poemas religiosos, pero es optimismo calificar de asequibles a todos las grandes obras en que se encuentra expresado el pensamiento filosófico de la India, que se señalan por su gran tecnicismo y sus hondos y sutiles razonamientos. Por lo demás las grandes masas de la India nunca leyeron esas obras, reservadas al grupo de brahmanes dedicados al estudio y que no constituían de ningún modo una mayoría.

En la nota de la página 205 Fatone, apoyándose en Heiler (se trata del folleto, cuyo título no menciona Fatone, *Die Mystik in den Upanishaden*, München 1925, O. Schloss, p. 30), sostiene que el aforismo más profundo del Veda es el de la *Mundaka Upanishad* III, 2, 3: "el *atman* sólo se deja esfervor por aquel a quien él elige". En él Fatone (p. 205) ve la exigencia de la gracia "para la conquista de lo divino". En las Upanishads consideradas más antiguas y que son las más importantes, sólo

en la *Kaushitaki Upanishad* 3, 8 (fin) se encuentra el germen de una presunta doctrina de la gracia. En las Upanishads de época intermedia aparece sólo en la *Katha* I, 2,23 y en la *Mundaka* III, 2, 3. En las Upanishads recientes, separadas de las antiguas por muchos siglos, esta idea se hace más frecuente, como es de esperar dada la inspiración teísta y sectaria que las anima. Desde luego afirmar que ese aforismo es lo más profundo del Veda es sólo dar expresión a un sentimiento religioso católico para quien la doctrina de la gracia ejerce especial atracción. Creemos que no se puede dudar de la afirmación más profunda y al mismo tiempo más característica del Veda es aquella sostenida innumerables veces contenida en las célebres fórmulas *Tatvam asi, tu eres Aquello, Aham brahmāsmi, yo soy Brahman*, que postulan la identidad total y absoluta del espíritu individual con el espíritu supremo, considerando en su aspecto más incondicionado y al margen de todo concepto humano. Esta posición no es extraña a un importante sector de la mística cristiana, y no fue nunca bien vista por la Iglesia.

La opinión de Fatone respecto al nirvana expresada en las páginas 247-248 es inaceptable. Manifiesta que el asceta *nirvanado* conserva alguna forma de ser, alguna conciencia, alguna personalidad; que la especulación budista deja a salvo tácitamente un *mí* y que "alguien no precedero, no fenomenal, no doloroso, no mudable halla en el inmortal seguro del nirvano su propia sede". Siempre se ha aceptado sin discusión que el Budismo considera que no existe una personalidad, una entidad, un principio que tenga el papel que tie-

ne el alma en la mayoría de las doctrinas occidentales. Nadie desconoce las dificultades que la inexistencia de una personalidad, una entidad así, trae consigo y que pueden resumirse en las preguntas: ¿entonces, qué es lo que transmigra? ¿qué es lo que se "nirvaniza"? Sobre este tema baste remitir a las obras de Louis de la Vallée-Poussin, von Glasenapp, Oltramare, Maasson Oursel. Véase también C. Dragonetti, *Udána, la palabra de Buda*, pp. 24-28, 2ª edición, Barcelona 1972 (Barral). La tesis que Fatone atribuye al Budismo en general fue la tesis de la secta budista de los Vatsiputriyas, que fue combatida por los budistas a todo lo largo de la historia del Budismo, llegándose incluso a sostener muchas veces que los Vatsiputriyas no eran budistas, precisamente por cuanto sostenían esa doctrina. La posición de Fatone en este caso también ha debido ser inspirada por la necesidad del occidental de salvar a toda costa la conciencia individual en la vida *post-mortem*. En cuanto al pasaje citado por Fatone (p. 248) no contiene una opinión de Buda sino de un contrincante suyo.

Es inaceptable la forma displicente como Fatone se expresa de la filología en las páginas 172 y 220. La deuda que el conocimiento del pensamiento indio tiene para con la filología es muy grande para no concederle a esta disciplina el sitio de honor que se merece. Basta recordar las ediciones críticas de Max Müller, Weber, Benfey, von Schroeder, de la Pali Text Society, del Bhandarkar Oriental Research Institute; los diccionarios de Böhtlingk y Roth, de Grassman, de Edgerton, el *Critical Pali Dictionary*; las *Concordancias* y *Va-*

riantes de Bloomfield, el *Index* de Söransen; los estudios etimológicos de Roth, Geldner, Pischel, Renou, Thieme; las traducciones de Thibaut, Keith, Withney, Geldner Oldenberg, Renou, etc. (tomando "filología" en un sentido restringido) y los estudios de Hillebrandt, Oldenberg, S. Levi, Barth, Winternitz, Renou, Macdonell, Weber, Jolly, Jacobi, etc. (tomando "filología" en un sentido más amplio) para darse cuenta que sin esa labor de inmensa valía intelectual, de infatigable paciencia, y modelo de razonamiento riguroso y crítico, muy poco sabríamos hoy día del pensamiento de la India. Esta actitud de Fatone debe derivar de R. Guénon, a quien él daba excesivo crédito como estudioso del pensamiento oriental al punto de sostener (ver nota p. 96) que "ningún occidental ha visto más lejos que R. G. en la especulación hindú y nadie la ha expuesto con mayor claridad". Sin discutir el valor de Guénon como pensador original y creador, no es él el guía más apropiado para el estudio de las doctrinas de la India por demasiado parcial en contra de Occidente y obnubilado en favor de Oriente, porque su obra no parece el resultado de una investigación serena y objetiva, y porque son en ella muy marcados los elementos subjetivos y casi podríamos decir confesionales. Esta posición contraria a la filología, muy usual entre las personas que se interesan por el pensamiento oriental, entraña un grave peligro. Significa, en el fondo, (sin que queramos decir que este haya sido el caso de Fatone) tomar partido contra algunos de los principios de sana razón que guían los estudios filológicos (y que deben guiar también los estudios sobre ese pensa-

miento): no atribuirle a los textos más de lo que ellos dicen; no acudir a interpretaciones simbólicas y alegóricas, cuando lo que esos textos auténticamente expresan resultado ya inaceptable, a la luz de la condición respetable de "sagrados", "canónicos" o "espirituales" que con el transcurso del tiempo se les ha ido concediendo; ubicar los textos en el ámbito cultural e histórico que les corresponde; no precipitarse a las grandes generalizaciones y rápidas síntesis sin antes haber realizado una serie de estudios de acercamiento sobre temas bien definidos y concretos que han de servir de fundamento a esas generalizaciones. Parece que a esas personas las inspirara la convicción de que serían depositarias de una capacidad de comprensión infusa o intuitiva para el pensamiento religioso, místico o "espiritual", que les estaría negada no sólo a la gran mayoría sino en especial a los "filólogos", "scholars", "eruditos" por el simple hecho de serlo y porque quieren desenvolverse en su disciplina con la seriedad que exige un trabajo científico.

Dos acotaciones finales. Es lástima que Fatone haya utilizado para el *Rig Veda* la traducción francesa de Langlois (ver nota 26 de p. 289). El autorizado juicio de Renou (*Les Maîtres de la philologie védique*, Paris 1928, P. Geuthner, p. 4) considera que esta traducción, del año 1848, es la empresa más deplorable que se haya realizado en el dominio de los estudios védicos. Más conveniente hubiese sido que utilizase la alemana de Geldner publicada en 1951 en la Harvard Oriental Series. Y un error de origen indudablemente mecanográfico: en la línea 4 de la página 165 es necesario reemplazar la palabra inglesa *arabhatship* por la palabra pali *arabhatta*.

Pero a pesar de estas y otras críticas que, como a toda obra, se le pueden hacer, este volumen es un valioso aporte al conocimiento del pensamiento filosófico indio e inicia honrosamente la publicación de las *Obras Completas* de Fatone.

Fernando Tola

ALBERINI, CORIOLANO, *Escritos de Ética* (Mendoza, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, 1973), 228 pp.

Poco a poco y gracias al interés que las nuevas generaciones sienten por el pasado ideológico argentino, empiezan a recogerse en volúmenes los escritos inéditos o dispersos en revistas hoy inhallables. De este modo adquiere relieve una época de nuestro pasado intelectual, que vista a la distancia puede ser apreciada sin prejuicios y sin pasiones. Resulta muy estimable, en este sentido, el esfuerzo del Instituto de Filosofía de Men-

doza, que ha creado una serie de publicaciones destinada al pensamiento filosófico argentino. La vigorosa personalidad intelectual de Alberini, que tanto se destacara en la docencia universitaria en Buenos Aires y La Plata, comienza ahora y gracias a estos trabajos a ser apreciada en una de sus dimensiones más hondas: la del pensamiento.

Este volumen contiene una serie de trabajos monográficos (siete en

total) de Coriolano Alberini, centrados en la problemática ética. Se inicia con una evocación del pensador argentino escrita por A. Capdevila y un estudio preliminar de Diego Prò, quien sintetiza en estas primeras páginas algunas de las nociones básicas de la concepción ética de Alberini: axiogenia, personalidad, libertad, individualidad, cultura.

De los trabajos incluidos en este volumen, quizás el más destacado sobre todo por su originalidad es el referido a lo que él ha dado en llamar (disculpándose por el neologismo) "axiogenia". La Axiogenia tiene por objeto, según Alberini, determinar la génesis de los valores y procura buscar los orígenes axiológicos del pensamiento (logos) para luego señalar el papel de éste en la posterior evolución axiológica. Con una suerte de juego de palabras, escribe Alberini lo que podría llamarse el lema de la Axiogenia "Hacia el logos por el valor, hacia el valor por el logos".

Su filosofía de los valores se constituye en franca oposición y permanente pleito contra "el medio siglo de dictadura positivista (y determinista) que aniquila la personalidad humana al reducir los valores que orientan nuestra vida a simples consecuencias mecánicas de fenómenos físicos. El problema axiológico se centra para Alberini, no en el campo metafísico, estético o económico sino en el campo de la psicología biológica. La axiogenia, escribe, es un capítulo de la Psicología. La génesis del valor se confunde con la de la vida psíquica. La psiquis en tanto psiquis evalúa. Pero aún algo más y Alberini lo sostiene, como una de "las tesis cardinales" de su trabajo: Lo mismo son

vida y psiquis, no podemos definir vida fuera del punto de vista de la psiquis. ¿Se insinuaría aquí la existencia de una psiquis vegetal? "Aafes" responde sin más Alberini, ¿por qué no? Por consiguiente: axiogenia, psicogenia y biogenia, vienen a significar lo mismo.

En la medida en que se toma contacto con la realidad biológica no podemos menos que pensar en términos teleológicos. Conceptos tales como adaptación, asimilación, lucha por la vida, selección natural y aún la noción de tropismo, de función clorófica, de instinto, de reflejo, etc., resultan incomprensibles dentro de los marcos de la teoría mecanicista. Se hacen comprensibles vistos desde el punto de vista telético, como formas de ese impulso vital axiológico (pariente cercano del *élan vital* de Bergson).

En el mundo de la vida, nada es una simple máquina (ni compleja ni poco compleja), cada segmento de vida supone una finalidad. La vida es teleológica por esencia. La biología mecanicista tiene su propio objeto de estudio: lo inorgánico, pero la vida es organismo telético y teleosis (fin) implica evaluación y valor (Naturaleza biocéntrica del valor). Si nos quedamos con la explicación mecanicista no se ve cómo explicar la génesis de la personalidad humana, del pensamiento, del logos.

En otro trabajo, escribe Alberini, que el determinismo positivista y mecanicista no sólo no puede dar cuenta de la moral sino que también compromete a las ciencias en tanto producto más elaborado del pensamiento humano. El logos, la conciencia es otra creación de esa "fuerza axio-

génica de la vida", una de sus formas superiores, surge de ese ímpetu vital que a través de la filogenia evolucionaria en línea ascendente superándose y trascendiéndose. El logos (esencia de la personalidad humana) se convierte en el valor supremo, "el valor de los valores capas de reconocerse y crearlos". La génesis del logos a partir de las formas más simples del impulso vital telético da lugar a lo que Alberini ha llamado, siguiendo el neologismo, logogenia.

En "El problema ético de la Filosofía de Bergson" (otro de los 7 trabajos que componen este volumen) se ocupa de los "antecedentes metafísicos de la ética bergsoniana".

Alberini había tenido un largo trato epistolar (nos cuenta A. Capdevilla) con el filósofo francés con quien tuvo la ocasión de dialogar personalmente en París. Es interesante advertir que esta conferencia fue pronunciada en 1925, esto es 7 años antes de que aparecieran *Las dos fuentes de la moral y de la Religión*. El filósofo argentino descubre en la filosofía de Bergson una teoría moral aunque no explícita, susceptible de ser formulada. Ve en ella algo así como una introducción metafísica a la ética. Toda filosofía implica, escribe Alberini, una actitud ética y esto es tanto más en el caso de Bergson en quien el problema de la libertad (postulado previo a toda cuestión axiológica) adquiere un especial relieve. Se trata, dice, de "analizar la metafísica y la gnoseología bergsonianas en vista de sus posibilidades éticas".

El análisis del concepto bergsoniano de la "libertad" lo lleva a Alberini a su propia comprensión de la per-

sonalidad humana. En primer lugar en relación con la noción de unidad (individualidad) y distingue al menos 4 formas de unidad: matemática, mecánica, biológica. Esta última tiene por característica la finalidad; finalidad que puede o no hacerse consciente. La autoconciencia de la unidad biológica constituye la personalidad humana. Autoconciencia implica libertad y libertad supone el "don de la eficiencia" (la personalidad libre como raíz de ciertos actos). El análisis que hace Alberini de estos conceptos, van uniéndose en una compleja red de comentarios acerca de las nociones básicas de la filosofía bergsoniana y al mismo tiempo con críticas agudas a las mismas.

En otros dos trabajos contenidos en este volumen, polemiza con los filósofos del pragmatismo, los tilda de materialistas que desprestigian el elemento intelectual del hombre, hasta considerarlo un epifenómeno de lo orgánico. Critica la tesis sostenida por los pragmatistas (en primer lugar W. James) de que el conocimiento ha nacido de la acción y sólo sirve a ella. Agrega que exagerando la función de la voluntad aniquilando el intelecto. El pragmatismo, escribe Alberini, implica un voluntarismo "correlativo fatal de la ética amoralista" y exalta la acción pero "al presumir librarnos de la preocupación teórica arranca los ojos a la actividad ética".

En las restantes monografías agrupadas en este volumen analiza Alberini cuestiones ligadas al problema ético, tales como determinismo, libre albedrío, responsabilidad, etc.

Es de notar a lo largo de los trabajos aquí recorridos una rica erudición que incluye comentarios extensos y profundos acerca, por ejem-

plo, de Kant, Nietzsche, Renouvier, W. James, Bergson, etc., filósofos que analiza agudamente desde la época

de su propia concepción axiológica.

Nora Stigol de Hagelin

ROIG, ARTURO ANDRÉS, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*, (Puebla, México, Editorial J. M. Cajica, 1972), 590 pp.

Arturo Roig, historiador de las ideas filosóficas, intenta en este trabajo rescatar una corriente del pensamiento argentino que de un modo u otro ha sido descuidado por los investigadores dedicados al tema. Se trata del "espiritualismo de la segunda mitad del siglo XIX" o "espiritualismo decimonónico", corriente de pensamiento que comprende un conjunto de ideas, doctrinas, y tendencias anteriores al positivismo y cuyo proceso es visto como una larga evolución que abarca el siglo XIX casi entero y que se prolonga extendiéndose hasta principios de nuestro siglo.

La primera parte de las tres que componen el texto analiza la extensión y sentido de dicho espiritualismo e intenta establecer etapas en su complejo y variado desarrollo. Una etapa inicial dada por la generación de 1837, un momento de mayor fuerza y generalización a partir de la década del 50 y, por último, alrededor del noventa un período de franca decadencia.

El esquema presentado por Roig pretende corregir el viejo esquema de A. Korn. El pensamiento latinoamericano, según éste último, se caracterizaría por una fundamental pasividad receptora respecto de las ideas imperantes en Europa, de modo que "oleadas" provenientes de allí provocarían fuertes cortes que impedirían todo posible "proceso en-

dógeno". Vistas las cosas así no puede explicarse, insiste Roig, la reaparición, alrededor de 1930, de formas de pensamiento que se daban entre nosotros en el siglo XIX. Según Korn, éstas debían haber desaparecido bajo alguna nueva o nuevas "oleadas" europeas.

Roig, se propone mostrar la presencia de "corrientes débiles", subyacentes, que explicarían la continuidad del proceso de las ideas, proceso que implicaría un movimiento dialéctico en el que se conjugaría, por otra parte, influencias europeas con ingredientes típicos y autóctonos.

¿Es posible y en qué sentido puede serlo, se cuestiona Roig, hablar de un espiritualismo de corte argentino? Perfilar esta corriente, que no puede definirse por las mismas notas y características que la europea, es la tarea que programa Roig, para lo cual lleva a cabo un inteligente análisis de una forma de contradicción inherente al pensamiento de nuestros grandes hombres. Contradicciones que aparecen como ingredientes propios de nuestro romanticismo espiritualista que hace de él una corriente de ideas *sui generis*.

Así como en Europa resalta en un primer plano la valorización de la naturaleza y del hombre, entre nosotros aparece la idea de "desierto", "el mal que aqueja a la República" y con ella la contradicción naturaleza-desierto. Se afirma al

mismo tiempo "gobernar es poblar" lanzándose el mito de la necesidad de fomentar la inmigración sajona y junto a esto se manifiesta un rechazo respecto de la población autóctona y campesina. ("Civilización y barbarie").

En la segunda parte del trabajo que nos ocupa, Roig señala las principales influencias que se ejercieron sobre esta corriente del pensamiento. Es de notar tanto en esta parte como en la que sigue la cantidad y variedad de títulos y nombres que el autor menciona en una intensa tarea de búsqueda de documentación tendiente a mostrar un amplio y variado horizonte de pensamientos que abarca no sólo textos filosóficos propiamente dichos, sino también materiales literarios, para-filosóficos e ideológicos.

Finalmente, en la tercera parte Roig menciona y comenta las diferentes corrientes que han constituido el pensamiento espiritualista en nuestro medio. La generación del treinta y siete pone fin al pensamiento ilustrado y estructura una creencia o dogma político que da los fundamentos ideológicos a nuestra organización nacional. Se generaliza además lo que Roig llama "eclecticismo de cátedras", expresión fiel de la influencia francesa. Se carac-

teriza por el rechazo al sensualismo y al panteísmo y predica un racionalismo moderado, no opuesto a la religión imperante, se destacan también en esta compleja red de ideas, el pensamiento católico y como reacción contra éste un "racionalismo militante" con un fuerte sentido de lucha ideológica y en abierta actitud combatiente. El krausismo, estudiado por Roig en una de sus obras anteriores, es una de las tendencias del espiritualismo argentino que perdura durante un tiempo suficientemente extenso.

Las tendencias espiritualistas tienen también durante esos años interés por las ciencias naturales y sobre todo por las ciencias médicas. Se desarrolla paralelamente una historiografía de neto signo romántico.

En esta obra Roig ofrece al lector una apretada y compacta síntesis de una importante corriente de nuestro pensamiento. Dicha síntesis tiene el mérito de ser no sólo completa sino también bien documentada. Y al mismo tiempo clara y de fácil lectura, lo que hace de ella un instrumento útil para quien se interese en el tema y en general en la historia de nuestro pensamiento inserto en el latinoamericano.

Nora Stigol de Hagelin

ROIG, ARTURO ANDRÉS, *Los krausistas argentinos*. Editorial José Cajica Jr. S.A., Puebla, México, 510 págs.

El profesor Arturo A. Roig forma parte del grupo de docentes e investigadores que constituye la Sección de Historia del Pensamiento Argentino de la Facultad de Filosofía y Letras de Mendoza, el núcleo más

organizado y consecuente de los que se formaron en algunas universidades nacionales a raíz de la recomendación formulada por los decanos de las facultades humanísticas en octubre de 1953. La labor de dicho equi-

po se caracteriza por ocuparse, además de las figuras antológicas de la filosofía argentina, del rastreo e identificación de sus expresiones menores, mixtas y aún regionales. Trabajo minucioso, con sus ribetes arqueológicos, pero imprescindible para la cabal comprensión de nuestro desarrollo ideológico, estereotipado en la sucesión de escolasticismo, iluminismo, romanticismo, positivismo y antipositivismo.

Sin cuestionar la ritualidad de tal esquema, Roig traza en el capítulo inicial del libro que reseñamos, un detallado cuadro de las corrientes filosóficas actuantes en Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX. Cuadro que difiere del generalmente admitido. Acepta para el período 1852-1890 la denominación de 'espiritualismo' que le dió Alberdi, en cuyo impreciso ámbito se manifestaron, como tendencias más definidas, el eclecticismo de cátedra (Larroque, Peyret, Labongle, Jacques), el tradicionalismo católico (Zuñiría, Frías, Esquiú, Goyena, Estrada) y el krausismo. Ante el vigoroso avance de las ciencias naturales y el predominio del método experimental en la investigación, tales tendencias derivaron hacia una posición racionalista, diversamente nominada, que entró en contacto con el positivismo hasta llegar a confundirse con éste.

En tan variada trama de influencias filosóficas se desarrolló nuestro krausismo, en el cual pueden distinguirse tres etapas: "la primera de introducción y difusión que corre aproximadamente entre 1850 y 1870; una segunda de asimilación que podría considerarse cerrada alrededor de 1900 y una tercera en la que el krausismo, en cuanto filosofía polí-

tica y pedagógica, se lanza a la acción en gran escala y que concluye en 1930".

En sucesivos capítulos, Roig indaga las manifestaciones krausistas en el campo jurídico, en la actividad política y en la enseñanza secundaria. Complementariamente analiza las polémicas entre krausistas y positivistas, con la consiguiente formación del krauso-positivismo; y termina reseñando la actividad de los krausistas españoles entre nosotros: Altamira, Posada, Lazuriaga.

La influencia del Krausismo en la Argentina es significativa, principalmente, en el plano jurídico. Las doctrinas de Ahrens y, subsidiariamente, las de Kraus y Tiberghien alimentaron las cátedras de filosofía del derecho en Buenos Aires y en Córdoba desde 1884, y aún alcanzaron a interesar en la universidad fundada por González en La Plata a principios de este siglo. Esta actividad académica produjo, entre otras expresiones menores, dos obras meritorias, de clara orientación krausista: *Espíritu y práctica de la ley constitucional argentina* de Julián Barraquero, 1878, y *Lecciones de filosofía del derecho* de Wenceslao Escalante, 1884. A ellas consagra Roig un estudio exhaustivo, relacionándolas con los postulados originales de la escuela.

En el capítulo "Krausismo y política" se trae al plano de la consideración filosófica las modalidades y opiniones de uno de nuestros más discutidos hombres públicos, Hipólito Yrigoyen, cuyas concomitancias con el krausismo proceden de una poco conocida actuación docente en la Escuela Normal de Profesores de la capital, donde apoyó sus enseñanzas en la *Introducción a la filosofía* de

Tiberghien. De los penates krausistas dedujo el jefe radical un humanitarismo genérico, un solidarismo de proyección internacional y, lo que constituye su timbre de gloria, un popularismo democrático asentado en el sufragio universal. Sin participar de la ponderación doctrinaria que de Yrigoyen hace Roig (emplea en ello ochenta páginas) corresponde destacar esta proligidad indagadora que no desecha actitudes o expresiones que contribuyan a la caracterización de una época tan indecisa filosóficamente como la segunda mitad de nuestro siglo XIX.

La organización de la enseñanza secundaria durante las presidencias de Mitre y de Sarmiento incorporó al plan de estudios varias asignaturas de carácter humanístico (filosofía, lógica, psicología, historia, pedagogía, etc.) que exigieron la frecuentación de textos y sistemas entonces en boga. Prevalcieron en la bibliografía docente las obras eclécticas por ser las más adecuadas en un medio poco habituado a las especulaciones teóricas, y también por la influencia de profesores franceses de esa orientación. Los tradicionalistas no pasaron de Balme.

Nuestro krausismo pedagógico se vio favorecido por el movimiento de renovación cívica y educación promovido por Sanx del Río de España, que culminó con la creación de la célebre Institución Libre de Enseñanza. De allí proviene la difusión de la filosofía krausista y la versión castellana de sus principales textos. Roig examina detalladamente la situación y los escritos de los educadores argentinos de esta tendencia: Scalabrini en su etapa inicial de Paraná; Barranquero desde la cátedra

de filosofía del Colegio Nacional de Mendoza, donde publicó sus conferencias apologéticas del krausismo; Yrigoyen, profesor de filosofía, historia argentina y economía política en la Escuela Normal de Profesoras de la capital; Escalante que explicó filosofía en el curso preparatorio de la Universidad de Buenos Aires; y con particular extensión la inquieta vida docente de Carlos N. Vergara que culminó en el frustrado experimento de la Escuela Normal de Mercedes. Finalmente se analiza detalladamente *Estudios de la filosofía* de Carlos López Sánchez (Buenos Aires, 1894), olvidado autor y malograda obra planeada con criterio docente y buena información.

Los capítulos finales de *Los krausistas argentinos* son en cierto modo explicación de temas y situaciones considerados en la primera parte del libro. Así, la polémica entre krausistas y positivistas se reduce a las críticas de Escalante al evolucionismo de Spencer y la impugnación del positivismo penal. Tomaron la defensa de esta escuela Osvaldo Magnasco y Rodolfo Rivarola, éste ya en decidido retorno a Kant. En la primera década del siglo XX el positivismo darwinista y spenceriano había ganado la cátedra universitaria, obligando al krausismo a absolver posiciones frente al método científico. La trayectoria del krausismo pedagógico hacía prever su contacto y hasta su simbiosis con el positivismo. Ingenieros señaló con claridad este fenómeno en el krausismo español y Roig lo ejemplifica entre nosotros con la obra docente y los escritos de Carlos Vergara. La identificación de nuestro krausismo-positivismo es un acierto del libro de Roig, pues aclara muchos as-

pectos de la mentalidad argentina del último tercio del siglo pasado, durante el cual el cambio de frente del romanticismo espiritualista al positivismo no se hizo tan terminante e instantáneo como lo presentan los corifeos de una y otra tendencia.

Los krausistas argentinos es un plausible ejemplo de indagación y exégesis monográfica. Reúne un caudal bibliográfico impresionante y con frecuencia poco utilizado, al que somete a explicaciones que rozan la apología. A veces es reiterativo y se

siente la necesidad del desbroce y de la síntesis. Roig establece con escrupulosidad los nexos doctrinarios entre los autores que trata y las figuras conspicuas de la escuela, y deduce, a veces arriesgadamente, posturas categóricas de expresiones y actitudes ocasionales. En resumen, el libro de Roig es una muestra de los trabajos que Alberini reclamaba como preliminar indispensable para lograr una historia del pensamiento filosófico argentino.

Luis Arnar

MAINETTI, JOSÉ ALBERTO, *Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano* (La Plata, Quirós, 1972), 162 pp.

Sobre un tema fundamental del pensamiento contemporáneo —el cuerpo humano—, el autor realiza “un tratamiento específicamente filosófico dentro del marco de la actual investigación fenomenológico-existencial”. Este tipo de investigación introduce tres principios fundamentales para la comprensión filosófica del hombre: la superación de la idea sustancialista de la realidad del cuerpo, la afirmación de la conciencia corporal como subjetividad auténtica, y la posibilidad de una comprensión ontológica del ser del hombre por su condición encarnada. Así, el problema se presenta en tres planos que constituyen las tres partes de la obra: la realidad (corporeidad), el fenómeno (corporalidad) y el misterio (encarnación) del cuerpo humano. La primera parte contiene un análisis de los supuestos metafísicos de la concepción sustancialista y tradicional del cuerpo. En forma análoga a lo que sucede con la pregunta por el ser se produce una revelación y un

olvido en la pregunta por el cuerpo. Este olvido consiste en que la presencia del cuerpo se ve como extraña al sujeto y en alguna medida separable, lo que conduce a un dualismo de alma y cuerpo. La aparición del cuerpo en la conciencia asume el carácter de una “ontofanía” o manifestación de una exterioridad radical al sujeto: el cuerpo es concebido como objeto bajo la forma de la “corporeidad”. Fenomenológicamente se distinguen tres formas fundamentales de la conciencia de alteridad, es decir, tres dimensiones antropológicas del dualismo: la noética que surge con la conciencia reflexiva y en la que el cuerpo se presenta como objeto de la percepción externa; la pática que surge con la experiencia patológica y en la que el cuerpo se revela como un medio o instrumento de la acción y la pasión —en la afección como la pasividad del sentir y en la acción como obstáculo o resistencia al movimiento—; y la ética en que el cuerpo se identifica originariamente con

el mal a través de una oposición ontológica del Bien y el Mal que se concreta en el dualismo antropológico y axiológico del alma y el cuerpo.

Frente a la anterior concepción "ontologista" en que el cuerpo se concibe por sí mismo como realidad distinta del alma, la fenomenología del cuerpo propio —tema de la segunda parte— representa un intento de "incorporar" la corporeidad a la conciencia. No hay conciencia del cuerpo sino conciencia-cuerpo, lo que significa que no se tiene una percepción sino una apercepción del cuerpo. Maignetti describe tres variedades de la apercepción del cuerpo propio en que éste se presenta como la originaria estructura egológica del sujeto, es decir, como un cuerpo de la ipseidad (corporeidad) que reemplaza al cuerpo de la alteridad (corporeidad). En primer lugar se presenta la apercepción alteregológica del cuerpo propio en que éste se revela como una estructura egológica intersubjetiva. La conciencia no es una pura interioridad, sino que su intencionalidad es esencialmente comunicativa e implica una presencia en el mundo y con los otros a través de una manifestación o exteriorización corporal. El cuerpo propio es el supuesto y fundamento de la intersubjetividad: el otro para mí coincide con su cuerpo y yo soy mi cuerpo para el otro. Esta manifestación o alteridad de la conciencia no cae en el medio neutro e impersonal del mundo sino que es egológica. Por ello la conciencia de mi realidad corporal se constituye como la apercepción de mi ser presente en el mundo y con los otros. La segunda variedad de la apercepción del cuerpo propio es la apercepción inmanente en que se revela

como una estructura egológica intersubjetiva. Hay una presencia espontánea del cuerpo que no necesita ser pensada para ser poseída. Dado que no sólo percibimos por medio del cuerpo sino con el cuerpo, el cogito dispone de una experiencia corporal básica. Se trata de una presencia sentida y operativa del cuerpo propio con el que la conciencia no establece una relación intencional como si fuera un instrumento que se presenta como lo otro. Por último, hay una apercepción intencional del cuerpo propio en que éste se revela ya no como cuerpo intersubjetivo o cuerpo intrasubjetivo sino como cuerpo trascendental o transubjetivo. En cuanto centro de referencia señalado por los objetos y condición de posibilidad de la experiencia en general, el cuerpo es la estructura egológica trascendental que contiene los predicados trascendentales constitutivos de la unidad objetiva de la experiencia. La teoría trascendental del cuerpo se concreta en un sistema de elementos apriorísticos —tiempo, espacio, categorías, valores, lenguaje— que se enlazan con el esquema corporal y están referidos a una mundanidad vivida.

Esta fenomenología del cuerpo conduce a una metafísica del cuerpo que se centra en una filosofía de la encarnación. Nacimiento, vida y muerte se presentan en este plano —tema de la tercera parte de la obra— como tres momentos encarnados de la existencia y tres instancias ontológicas de la temporalidad. El hombre es una "encarnación del tiempo", y por ende el lugar de una coincidencia del ser y el tiempo. El nacimiento apunta al pasado como pre-existencia, la vida al presente como pre-encia,

y la muerte al futuro como trascendencia. Nos encontramos aquí con la estructura de la mundanidad en sus dimensiones de "venir al mundo", "estar en el mundo" y "dejar el mundo" que remiten a las tres categorías fundamentales de la modalidad de lo real y ofrecen respectivamente un aspecto noético y un correlato noemático. En primer lugar, ser en el mundo es "haber nacido". La instancia natal de la encarnación revela la dimensión necesaria de la existencia en el modo de una "familiaridad" entre la conciencia y la realidad. Venir al mundo es participar de un horizonte originario de inteligibilidad ontológica configurado por la habitabilidad de la tierra como realidad natural, la humanidad del mundo como realidad histórica, y la racionalidad del universo como realidad absoluta. Este horizonte se manifiesta noéticamente en la dimensión activa del cogito como coagitatio o praxis. El cogito de la encarnación natal presenta las modalidades intencionales de la sensibilidad como principio de la consubstancialidad del hombre y la realidad, del movimiento por el que el mundo es posesión y cuidado del sujeto encarnado, y de la lengua como encarnación del logos. Su correlato noemático es la determinación del ser del ente (esencia o pre-existencia) en correspondencia con las anteriores modalidades intencionales en los modos del objeto como el ente en tanto forma sensible (species), la cosa como el ente en tanto manipulable (pragma), y la palabra como el ente en tanto concepto general. "Ser en el mundo" significa también estar instalado en una situación o circunstancia que constituye nuestra contingencia o factualidad. Esta di-

mensión tiene su reflejo noético en el pathos que es una dimensión pasiva del cogito. En cuanto cogito de la encarnación vital, la afectividad es la conciencia de una alteridad que no se presenta con la transparencia del objeto sino con la opacidad del obstáculo. Su correlato noemático es la existencia: descubre la presencia (pre-esencia) del ente despojado de su esencia o familiaridad habitual, es decir, fuera de toda inteligibilidad. Por último, "ser en el mundo" significa "ser para la muerte". La instancia mortal de la existencia es la experiencia metafísica de la relatividad de lo real porque en ella el ser se refiere al no ser. La muerte no constituye un orden necesario como el nacimiento ni un orden contingente como la vida porque nunca nos es familiar ni presente. Está referida a la eternidad como lo que está allá (trascendencia) del pasado y del presente. Esta dimensión de la existencia tiene su correlato noético en el ethos como actitud. En cuanto cogito de la encarnación mortal se trata de la auténtica y personal aceptación de la posibilidad mortal que no es necesidad ni facticidad. El correlato noemático es la trascendencia en el sentido del deber ser que como valor está más allá de la esencia —derecho— y la existencia —hecho—. Y en cuanto permite experimentar la posibilidad del ser como debe ser, la muerte se convierte en el fundamento trascendental de la conciencia moral.

Hemos delineado la singular "arquitectónica" —tan estrechamente ligada a la cosa misma— con que Mainetti expone los diversos aspectos del problema del cuerpo para que se advierta la originalidad de una síntesis que aborda los diversos hallazgos de

la filosofía fenomenológico-existencial. Temas de Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Marcel y Sartre, para mencionar sólo los más importantes, se confunden con valiosos aportes personales. Tal el caso de la percepción en la segunda parte. Husserl había señalado la necesidad de una ampliación y delimitación de la definición general para los distintos casos especiales /cf. *Husserliana*, XI, p. 338/, y esta obra satisface ampliamente —a través del análisis de las categorías alteregológica, immanente e intencional— esa exigencia en el caso del cuerpo propio. Pero esto no es más que un ejemplo y lo mismo puede señalarse con respecto a los restantes autores como cuando se desarrolla el motivo heideggeriano de los templos de ánimo con referencia al humor y su relación con el tiempo, o se describe, en un análisis que recuerda a Marcel, el cuerpo intersubjetivo

como una "disposición" hacia el otro incompatible con la "exposición" inherente a las ideas de Sartre sobre la mirada. Además, la estructura indicada sirve de base para precisas referencias al problema del cuerpo en la historia de la filosofía: el dualismo axiológico del alma y el cuerpo como la esencia misma del platonismo, la relación entre el alma y el cuerpo como paradigma de la estructura general del ser en Aristóteles, la afirmación en el plano fenomenal de la realidad intrasubjetiva del cuerpo por Descartes, etc. Junto a la riqueza de la información, el encadenamiento personal de los temas y la lucidez de la reflexión filosófica, merece destacarse la elegancia de la expresión. Esta obra es sin duda una de las manifestaciones más destacadas de la fenomenología existencial en nuestro medio.

Roberto J. Walton

MASSUH, VÍCTOR, *Nihilismo y experiencia extrema* (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975), 266 pp.

La obra se presenta como un análisis y una interpretación del mundo, y de lo que lo sustenta, asumiendo reflexiva y vitalmente; auténtica filosofía que indaga acerca de la situación de indigencia y desamparo del hombre actual y sobre sus posibilidades de rescatarse a sí mismo al construir, nuevamente, su mundo.

La filosofía encara el sentido del mundo, pero, ¿es posible descubrirlo? La vida contemporánea hace al hombre consciente de la inestabilidad de su situación; no debe contar más que consigo mismo. Explicar el progreso del mundo por Dios

es limitar lo humano, referirse a lo absoluto, nihilizar lo real; lo divino no es más el marco de desenvolvimiento de lo temporal. Llegados a este punto se hace necesaria la pregunta: ¿qué sucede con el hombre? Negado Dios se niega el mundo y la noción de totalidad para terminar negando también al hombre: es él quien se anonada a sí mismo al anonadar su fundamento. ¿Qué hacer para recuperarse? Massuh nos propone una experiencia de salvación, que recoge en sí lo humano y lo que lo trasciende.

La "experiencia extrema" es la tarea del hombre actual, y para mos-

trar su imperiosa necesidad el autor nos lleva, a través de un penetrante y muy lúcido análisis de algunas de las expresiones filosóficas modernas, a comprender la transición de la conciencia religiosa a la conciencia atea. Kant, Hegel y Feuerbach son los exponentes del humanismo religioso, en tanto, Nietzsche, Marx y Freud lo son del humanismo ateo. En los primeros se da la exaltación del hombre, pero, busean, aun, un fundamento absoluto; piensan en el hombre porque los preocupa su religación con Dios. En cambio, los segundos están inmersos en un ambiente ateo, Dios ha sido olvidado y no se lo enfrenta ni se lucha con él, se piensa en el hombre y sólo el hombre.

La religión ha sido superada; lo sagrado, convertido en profano. Hay refutación, cuestionamiento, crítica, mas, no una actitud anonadante. No es la supresión de toda valoración sino la posición de otros valores, hay afirmaciones, sustitutos humanos de lo sagrado, avanza la técnica, se robustecen las utopías sociales. Aun más, es dable comprobar que la secularización consumada obró benéficamente sobre la religión al ponerla en actitud de autocuestionamiento, revisión y apertura.

El nihilismo, por el contrario, aparece como una actitud posterior y diferente del espíritu, aunque consecuencia de aquella visión atea, toda vez que su negación se transforma en una negación por la negación misma, un fin en sí. De este modo, en nuestros días, el nihilismo resulta el gran peligro y la mayor miseria. Lo mueve la destrucción, destrucción sin elección, pues, todo viene a ser indiferente, sin nin-

gún valor, todo es homogéneo y la nivelación se hace atendiendo, siempre, a lo más insignificante. A su libertad la funda en la nada y la quiere como absoluta indeterminación.

Massuh describe con rasgos devastadores la acción del nihilismo que, en su afán negador, ha puesto en peligro la integridad del hombre mismo, "el núcleo más valioso del humanismo ateo". Se ha llegado al límite del abismo, es menester detener la destrucción arrasadora, la disolución y la muerte. "De todos modos el nihilismo ya hizo su obra... fecundo para destruir es estéril para la construcción". El hombre debe rehacer su morada, estructurar su mundo y rescatarse a sí mismo. No es posible que intente una restauración, porque la cultura que le sirve de base se disgrega aceleradamente por efecto de aquella destrucción indiscriminada, y lo que de ella permanece no parece suficiente para evitar la negación del hombre a la que se encaminó el nihilismo. Se hace necesaria una experiencia que abarque lo humano y lo sagrado, una nueva experiencia para una nueva valoración del hombre, que no lo desgañe de lo absoluto.

Aquí aparece la tesis clave del libro y su propuesta. Su nombre es "experiencia extrema". Salir del fragmento y alcanzar la totalidad, negar para afirmar. Abandonar las apoyaturas, llegar a lo nuevo, cruzar fronteras, ir más allá y con un paso adelante alcanzar el extremo. Suma exigencia, pero, al mismo tiempo, conformidad consigo misma para poder crear. Desamparo e intemperie, fortaleza y confianza conforman la experiencia extrema y,

junto a ellos, la fe y la razón que conducen hacia lo que se da como realidad suprema que permanece. Fe y razón se concilian en ella al dejar de lado los avasallamientos para convergir en la "visión extrema". En el ámbito de las respuestas últimas la razón y la fe trabajan juntas. De su unión resulta la mayor negación al nihilismo.

La razón no tiene compromisos ni acepta sometimientos, porque su quehacer es "mantener la claridad de la mirada" y su acatamiento, la contemplación. Tanto el hombre de razón, como el hombre de fe, son hombres de la experiencia extrema. Pero, no sólo ellos. El místico también cumple esa experiencia. Su camino es el de la "purificación de la mirada" que culmina en la contemplación. La mística resulta enriquecedora tanto para el creyente que valora la meta, como para el ateo que atiende al camino. Lo que cuenta es el esfuerzo heroico, el gran coraje de ir más allá de sí mismo y de todo en la búsqueda de una culminación. Esta experiencia comporta negar para finalmente afirmar, nunca una negación válida en sí misma. La complacencia en la mortificación no es aceptable, y esta es la obsesión del autor ante los testimonios de San Juan de la Cruz. La negación ha de ser superada.

El hombre prometeico ha llegado al borde de su autodestrucción debido a la desmesura de su voluntad de dominio y a su sumisión incondicional al progreso tecnológico. Massuh habla de "hybris expansiva", que no respeta otros ritmos que los suyos, ya los llame historia o técnica, y desecada los propios de la naturaleza, del cosmos, de la

inocencia, de la infancia. No se pide una vuelta a una edad de oro anterior sino, por el contrario, marchar adelante, hacia lo desconocido, hacer la experiencia extrema que es, justamente, la posibilidad de atender el ritmo de la creación, de poner en el corazón del hombre la sabiduría espontánea de los viajes mitos y cosmogonías, de hacer que el hombre vuelva a hundir sus raíces en la tierra, de descubrir lo sagrado en el cuerpo y encontrar el extremo donde los opuestos son síntesis. "La experiencia extrema se ubica en los límites de la razón, el tiempo, la fe, la belleza, lo sagrado y la acción".

Un intento de aproximación a la originalidad, riqueza e implicancias de "Nihilismo y experiencia extrema", no puede dejar de hacer una referencia especial a su lenguaje. El filósofo se propuso una tarea y su voz adquirió una inflexión especial para comunicarla. Se llena de vitalidad, vehemencia, vibración. Su estilo abarea vigor y audacia. Se conjugan las frases severas y rotundas con las metáforas luminosas y la abundancia poética. En fin, un modo de expresión que fluye con la libre necesidad de lo humano, alejado del eseneto lenguaje común al ámbito filosófico y, que por lo mismo, corre el riesgo de no ser bien leído y, consiguientemente, entendido. Mas, quien lee bien penetra en un pensamiento inmensamente fértil y se beneficia con él, al margen del mayor o menor grado de adhesión que pueda prestarle. Encuentra una voluntad firme en su decisión de asumir al hombre en su determinada circunstancia y que atiende, ella misma, a su propia propuesta de dar

cada vez un paso adelante, dar siempre algo más de sí. Reconoce una búsqueda, intensa y apremiante, examinada a la supresión del desgarramiento humano y expresada en una constante dialéctica entre razón y experiencia.

La originalidad del proyecto, la

calidad del estudio, la profundidad del análisis, la madurez de la reflexión hacen de este libro, que cala muy hondo hasta llegar a las mismas raíces metafísicas del hombre, una contribución notable a la meditación filosófica.

María Rosa Michel

MANDRIONI, HÉCTOR D.: *Filosofía y Política* (Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1975), 91 pp.

El trabajo comporta una crítica a la desmesura del poder en el mundo actual con la consiguiente disminución del amor dentro del mismo, y una reflexión sobre la raigal unión entre política y filosofía. El autor tiene una visión pesimista del mundo tal como se da en la actualidad, bajo el signo de la técnica, que hace que el hombre funcione en su situación pero que no se haga 'cargó' de ella. El peligro es el de la tecnificación tanto del acto metafísico como del acto político. Sin embargo, el amor funda la esperanza de ese mismo mundo.

Su tesis es rescatar al político de la desmedida ambición de poder, rescate que puede viabilizar el filósofo quien, mediante su pensamiento, es capaz de preparar un ambiente cultural cuya sustancia sea el amor, que permita una continuidad entre el discurso filosófico y el acto político. El poder es susceptible de ser reducido a su ámbito específico por la presencia del amor que rechaza la manipulación en favor del respeto por los hombres y las cosas, quienes pueden crecer hacia su mayor plenitud toda vez que el poder está al servicio de la cultura y no a la inversa. Esta consideración del

amor, como transformador del poder en instrumento de expansión cultural, es condición imprescindible del cambio.

Su llamado, en el sentido de hacer notar que la prudencia política sólo es tal si está informada por el 'pensar fundamental' del filósofo, resulta pertinente y lúcido. Tal pensar se dirige al ser, la política, al obrar. Donación de sentido y decisión son inseparables, aunque hoy aparezcan mutuamente alejadas. No obstante, hay un vínculo que el autor propone para su acercamiento y que denomina 'fantasía creadora', en cuanto el político y el filósofo extraen de esta misma raíz fantasmática sus modos peculiares de ver la realidad, que son diferentes en razón de sus intenciones diferentes. En todo caso, hay un reclamo dirigido a ambos: mayor responsabilidad al primero, mayor realismo al segundo.

La filosofía al crear una atmósfera de cultura, cuyo valor sea el amor y no la técnica, o el bienestar, o la dominación, o la información, o el descondicionamiento, posibilitará un nuevo modelo de sociedad: el 'habitar creador'. La realización de este modelo de sociedad no implica la consumación de la historia, pues,

una tal consumación, como identificación de ser y pensar y como superación de las tensiones en el acuerdo total de las voluntades, es históricamente imposible dentro de la corriente del pensamiento cristiano a la que pertenece el autor. No se puede anular todo aquello que trasciende lo empírico, porque para el hombre, por su carácter personal y espiritual, toda situación histórica necesita ser trascendida y toda satisfacción resulta incompleta. El 'habitar creador' conlleva tres reconciliaciones obradas por la creatividad, ya que para poder habitar el mundo hay que crearlo e incrementarlo en su ser: reconciliación del hombre con la naturaleza, con el estado y con el otro-Otro. O sea, que esta cancelación de rupturas abarca todos los niveles de la existencia, desde el material al espiritual.

Nos parece justo su toque de atención sobre las condiciones actuales del mundo y la perentoriedad de un cambio de las mismas —necesidad de que el pensamiento dé sentido a la decisión y que la razón instrumental y la razón meditativa se complementen respetándose—, al margen de la aceptación, o no, de un modelo determinado de sociedad para los

hombres y sus propuestas para lograrlo.

El tema está tratado con seriedad dentro de la brevedad de la obra, y evidencia su elaboración y maduración al haber sido, ya, en algunos aspectos, objeto de investigación de otras obras anteriores del autor¹. Es una meditación sobre la cultura y el sentido de la historia, tanto como una búsqueda de las condiciones racionales del encuentro entre filosofía y política. Meditación y búsqueda que, a partir de una determinada concepción del hombre y del mundo, terminan en una crítica de los modelos actuales de sociedad que ensalzan un valor exclusivo en detrimento de los otros, y en la propuesta de un modelo que conserve e integre todos esos valores relativos otorgándoles su rango dentro del conjunto. Podemos decir, finalmente, que encontramos que hay, más que una interpretación de la historia, una interpretación del porvenir en construcción imantado hacia "Alguien que nos supera, atiende y espera" (p. 82) y que, de este modo, permite al hombre realizar su propio ser y realizar, a la vez, las obras de su creación.

María Rosa Michel

¹ *La condición del hombre: "Gozo y Esperanza"*, Mejía, Croato, Mandrioni, Ferrara, Chiesa, Buenos Aires, Ediciones Paulinas, 1968.

La vocación del hombre, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1973.

Sobre el amor y el poder, Buenos Aires, Ed. Columba, Colección Esquemas, 1973.

CARRIO, GENARO R.: *Sobre los límites del lenguaje normativo* (Bs. As., Ed. Astrea, 1973).

Desde la filosofía apalítica, e inspirado especialmente por el pensamiento común al Wittgenstein del *Tractatus e Investigaciones Filosófi-*

cas (la filosofía como crítica del lenguaje debe señalar los límites de lo que puede ser dicho con sentido, p. 63), se propone Carrió "... indicar

dónde y cómo hay que mirar, para comenzar a ver..." los límites internos y externos del lenguaje normativo (que prohíbe, autoriza, excusa y justifica). La aparición de un *sinsentido* indicará, como señal de alarma, la violación de alguno de esos límites.

El ensayo, en dos partes, formula en la primera (*Los límites*) las tesis del autor; en la segunda (*Notas y Comentarios*) transcribe fragmentos de autores que fundamentan esas tesis. La reseña de la primera parte refiere simultáneamente a la segunda, conforme lo exija la exposición.

El Cap. I (*Tres aclaraciones iniciales*) es introductorio. El Cap. II (*Sobre los límites internos del lenguaje normativo*) señala que, como herramienta lingüística, el lenguaje normativo tiene *finés propios*. Usar ese lenguaje, no para sus propios fines, sino para fines emparentados con los propios, es violar sus límites internos y causa de sinsentidos. Ej.: usar la *excusa* para justificar un acto, o la *exención* para aludir a la *transgresión*. El punto 3) de la segunda parte menciona a Hart como fuente de la distinción entre excusa y justificación. El Cap. III (*Sobre el lenguaje normativo y algunas de sus presuposiciones contextuales*) expone los sinsentidos producidos por el uso del lenguaje normativo en circunstancias contextuales donde fallan los *presupuestos* normales del uso de esas expresiones. El límite violado produce enunciados *sinsentido*. Este no reside en un error lógico o gramatical, sino en "...una disparidad entre las condiciones que damos por sentado que están satisfechas... y las expresiones que, esperamos, se emplearán en tales circunstancias" (p.

73). El punto 4) de la segunda parte, transcribe fragmentos de Stroll, Hart y Austin como fuentes del tema del capítulo.

El Cap. IV (*Sobre los límites externos del lenguaje normativo*) se ocupa de una "forma mayúscula de *sinsentido*" y plantea el tema clave de la filosofía política y de la teoría constitucional: la *soberanía*. Se pregunta si un grupo revolucionario, según el derecho vigente, posee *competencia* para sustituir al actual gobierno y para reformar su constitución, y, como corolario de ello, si esos actos normativos son *odiosos* o no. Carrió responde que del hecho de la sustitución no se siguen atribuciones para tal sustitución; "...inferir atribuciones del éxito de la empresa..." es incurrir en una falacia ya denunciada por Hume, que consiste en "derivar una prescripción de premisas puramente descriptivas" (p. 78). No obstante, podría objetarse con Kelsen, que el Derecho Internacional (DI) posee una norma según la cual, "...un gobierno que ejerce control efectivo, independiente de todo otro gobierno, sobre la población de ese territorio, ...forma un estado... sin que haya que considerar si el gobierno en cuestión ejerce ese control sobre la base de una constitución que estaba ya en vigor..." o que fue "...establecida revolucionariamente por él" (p. 81-82). Esta norma del DI habilitaría, según Kelsen, a un individuo o grupo de ellos, como gobierno legítimo, a dictar y aplicar un orden normativo coactivo, y legitimaría la revolución triunfante reconociéndola como procedimiento *creador de derecho*. Carrió responde afirmando que "...las reglas relativas al reconoci-

miento de nuevos estados ... sólo prescriben *cómo deben comportarse los demás...* frente a la revolución triunfante... pero no confieren competencia para hacer revoluciones" (p. 84).

Carrió lleva más adelante su indagatoria. Busca respuesta acerca de las eventuales atribuciones de los revolucionarios para efectuar esos actos normativos, en el Derecho Constitucional (DC) y sus maestros. Encuentra allí que las constituciones suelen prever su propia reforma mediante un poder constituyente que es *criatura de la constitución*, y que, actuando según formalidades previstas en ella, posee atribuciones de reforma. Se trata de un *poder constituyente derivado* (PCD) de y opuesto al *poder constituyente originario* (PCO). Aquél es caracterizado como una forma benigna o dematuralización del PCO e imaginada para reemplazarlo, cuyo valor reside en ser expresión de ese PCO. Este designa al creador o a las competencias ejercidas al crear la constitución; es absolutamente supremo, unitario, libre, eterno e inagotable; se funda a sí mismo y se exterioriza y patentiza en su ejercicio. No es sin embargo una fuerza ajurídica, sino las atribuciones de una colectividad para proveerse de una constitución; el poder a través del que se hace reconocer la idea de derecho. El PCO abarca todos los poderes constituidos y sus divisiones, y se distingue de ellos por su *eficacia actual* o fuerza apta para realizar los fines que se propone. De allí que la creación de un orden nuevo no sólo exige su justificación trascendente y su *formulación*; quien invoca este derecho debe *poder consumar el hecho del or-*

den nuevo frente a fuerzas opuestas. Sólo quien puede es titular del PCO. Según Carrió, la ilimitada competencia del PCO habla "...normativamente más allá de los límites externos del lenguaje normativo" (p. 44), justifica "...la asunción y el ejercicio de supuestas prerrogativas de reforma constitucional... en toda revolución exitosa" (p. 42/3), y legitima "...la creación revolucionaria de normas constitucionales" (p. 37).

Carrió recurre luego al concepto spinosiano de Dios que, como *Natura naturans*, tendría su análogo jurídico en el PCO, y como *Natura naturata* en los poderes constituidos y las normas creadas por ellos. Según Carrió sólo se trata de seudoconceptos, meras ideas que responden a una tendencia de la razón que busca lo incondicionado, "...intentos de llevar el lenguaje más allá de los límites dentro de los que puede significar" (p. 48). El concepto de PCO caracterizado como lo hace el DC es un intento de llevar el concepto normativo de *competencia* fuera de esos límites. Así, justificar actos normativos invocando competencias del PCO produce insentidos, pues es tan inconcebible un PCO con ilimitadas atribuciones, como un objeto con ilimitados atributos. En consecuencia, el concepto de *competencia* sólo funciona informativamente dentro de un orden normativo cuya existencia es presupuesta al afirmar que la *competencia deriva* de una *regla* que la confiere. La competencia sin reglas del PCO es un enunciado insentido, originado en el ambiguo uso de la palabra "poder", que funciona, ya como *competencia*, ya como *fuerza*. Esta ambigüedad se debe al

intento de superponer ambas acepciones para referirse así a una supuesta entidad con *competencia* ilimitada para dictar normas, y con *fuerza* suficiente para hacerlas cumplir. De allí a afirmar que posee *competencia* porque tiene fuerza sólo hay un paso, y sólo un paso más a sostener que tener atribuciones es lo mismo que *poder* o que *tener fuerza*.

Hasta aquí la crítica de Carrió al concepto hipostasiado de PCO, caracterizado según las "letanías" del DC, es, dentro de sus presupuestos, impecable. No lo son tanto las referencias de Austin —punto 1), segunda parte— al concepto de soberano y al origen de sus atributos dentro de la escuela de jurisprudencia analítica, libre de sinsentidos, y que "...no se satisface con enunciados que pretendan decirnos algo acerca de la textura del universo y que no son refutables por la experiencia" (p. 46). Según Austin el soberano carece de limitación jurídica, pues tenerla implicaría estar sometido a un soberano superior. Pe-

ro tampoco tiene facultades jurídicas ilimitadas, pues estas las confiere el Derecho Positivo, del que el soberano, por ser tal, es independiente. El sustento de las facultades (no jurídicas, pues no derivan del Derecho Positivo) del soberano son la ley moral y la ley de Dios, que imponen sobre los súbditos el deber de obedecer al soberano.

Formulamos, llegados hasta aquí, dos preguntas que aparentemente, quedan sin respuesta en el texto: 1) Si el soberano carece de limitación y facultad jurídica, ¿a qué cosa deben obedecer los súbditos impelidos por la ley moral y la ley de Dios? 2) Si el PCO y el Dios spinoziano han sido rechazados como *seudocconceptos* ¿qué ocurre con la ley moral y la ley de Dios? ¿No se trataría de *leyes de seudoconceptos*? En cuyo caso, la metáfora de Wittgenstein conservaría aún vigencia: el lenguaje habría salido una vez más de vacaciones comenzando a operar locamente cual turbina que girase en el aire fuera de sus engranajes.

Carlos Francisco Bertelloni

VILANOVA, JOSÉ M.: *Filosofía del Derecho y fenomenología existencial* (Buenos Aires, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, 1973), 338 pp.

José M. Vilanova nos entrega en este libro, fruto de su larga docencia universitaria, una exposición, sucinta y clara, de los principales problemas filosóficos que plantea la ciencia del derecho. El autor pertenece a la escuela egológica, fundada en nuestro país por Carlos Cosío, lo cual no es óbice para que, en diversos puntos de su exposición, se-

ñale discrepancias con ideas de su maestro. Ello contribuye a poner de relieve, en mayor medida, la fecundidad del pensamiento de éste, cuya doctrina, que suplantara a la dirección neokantiana en nuestros elos universitarios, constituye, hasta la fecha, el mayor aporte argentino al mundo de las ideas justafilosóficas.

La ciencia del derecho moderna

constituyese a principios del siglo XIX, cuando las doctrinas jurnaturalistas imperantes en la anterior centuria fueron suplantadas por la consideración positiva del fenómeno jurídico. Ello tuvo lugar a través de dos direcciones: en Alemania, la escuela de Savigny centró el objetivo de sus indagaciones en el estudio del derecho tal como es dado en su devenir histórico, entendiéndolo como emanación del "espíritu del pueblo"; en tanto que, en Francia, la sanción del Código Civil de 1804, si bien implicó la formulación legislativa de doctrinas jurnaturalistas, dio origen a la escuela de la exégesis, cuyos integrantes, lejos de perderse en especulaciones acerca de genéricas nociones de justicia, se atuvieron a la interpretación estricta del texto legal. En nuestros días, el máximo representante del positivismo jurídico es, indudablemente, Hans Kelsen, cuya teoría pura del derecho, ajustada al estudio de las normas, acota una esfera independizada tanto de la estimativa axiológica cuanto de los ingredientes meramente sociológicos que suelen acompañar al estudio de este campo del saber.

Ahora bien, para Cosío resulta estrecho el ámbito de estudio impuesto por la teoría kelseniana, toda vez que la misma elude el problema valorativo implícito siempre en consideraciones de índole jurídica. Según el pensador argentino, los temas de la filosofía del derecho comprenden no sólo los suscitados por la ontología jurídica y la lógica jurídica, a la cual divide en formal y trascendental, sino también los aportados por la axiología jurídica. Así, la ontología jurídica ubica al derecho en el mundo de los objetos; la lógica

jurídica formal se limita al estudio de las normas, aceptando esencialmente, en este punto, los resultados obtenidos por Kelsen; la lógica jurídica trascendental fija las relaciones existentes entre norma y conducta humana, por cuanto, si tradicionalmente sosteníase que el conocimiento jurídico es una interpretación de la ley, para la teoría egológica trátase de interpretar, no la ley, sino la conducta humana mediante la ley. En cuanto a la axiología jurídica, sostiene Cosío que, en la tradición occidental, la idea de justicia hallábase íntimamente ligada a los valores morales, lo cual determinó que, al constituirse el derecho, en el siglo XIX, como ciencia autónoma independiente de la moral, la valoración de la justicia fuese desalojada de su ámbito. La teoría egológica restaura la validez de los temas axiológicos dentro de la filosofía del derecho; pero ello no implica retornar al clásico jurnaturalismo. De allí que Vilanova aclare que el derecho natural debe replantearse como teoría axiológica y no como problema ontológico que postule la existencia de otro derecho distinto al vigente.

El exiguo espacio concedido a una reseña bibliográfica, impide explayarse acerca del contenido de una obra que —como la analizada— comprende, en apretada síntesis, el campo total de una disciplina filosófica. Con todo, parece de interés para el lector, ante la novedad introducida en esta materia por la doctrina egológica, trazar un rápido esquema de los temas incluídos por su autor bajo el rubro de "ontología jurídica".

Siguiendo a Cossio —quien retoma la idea de las ontologías regionales de Husserl— se distinguen cuatro familias de objetos: ideales, naturales, culturales y metafísicos. Los primeros se caracterizan por no tener existencia, no encontrarse en la experiencia y ser neutros al valor (la existencia es entendida como presencia en el tiempo). A esta clase pertenecen los objetos de la matemática, la geometría y la lógica. Por su parte, los objetos naturales tienen existencia, están en la experiencia y son neutros al valor. En cuanto a los objetos metafísicos, cabe señalar una discrepancia entre Vilanova y Cossio: si para éste trátase de entidades reales, valiosas positiva o negativamente, aunque no se hallen en la experiencia, aquél sostiene que estos objetos no debieran incluirse en el cuadro de las ontologías regionales, por cuanto, al no poder ser intuídos, no es dable controlar si los caracteres que les son asignados se ajustan o no a ellos. Los objetos culturales, al igual que los naturales, tienen existencia y encuéntrase en la experiencia; pero se diferencian de éstos en que son valiosos positiva o negativamente. El mundo de la cultura abarca la totalidad de los objetos creados o modificados por el hombre, y aun la misma conducta humana; de allí su división en objetos mundanales y egológicos, reservando esta última denominación para la conducta humana en cuanto es sustrato de un sentido valioso manifestado en el ejercicio de la libertad.

Particular relieve adquiere, dentro del conjunto de la obra, el fino análisis realizado por Vilanova de la noción de libertad. Apartándose tanto de las corrientes deterministas co-

mo de las sustentadoras del libre arbitrio, nuestro autor indica que la aporía de la libertad ha sido mal planteada, toda vez que, en rigor, no hay ni determinación total ni libertad total. Admite que la libertad del hombre no es infinita, sino limitada, y la explica como "la forma de ser del tiempo en la cual hay una novedad en el futuro no impuesta por el pasado". La libertad acompaña a la realización de todos nuestros actos; pero no puede ser intuída como objeto. Si el Mundo es el fondo sobre el cual se destacan los distintos objetos de la intuición externa, la libertad es concebida como fondo de las intuiciones internas. Por ello, Vilanova expresa que "la libertad acompaña al "yo hago" con la misma evidencia absoluta con que el "existio" acompaña al "yo pienso" cartesiano".

Luego de tratar el tema de la libertad, se encuadra al derecho como objeto cultural egológico, con lo cual se postula que tiene existencia, se da en la experiencia, no es neutro al valor y la conducta humana es sustrato de su sentido. A continuación, se distingue entre técnica y ética: en tanto en la primera se parte del fin al cual tiende la acción y se van formulando los sucesivos antecedentes causales hasta llegar al "aquí y ahora", la ética concibe a la conducta en el sentido del tiempo, esto es, se adelanta de un presente a un fin futuro. A su vez, dentro del ámbito propio de la ética, se diferencia a la moral del derecho, siguiendo en este punto la clásica teoría de Del Vecchio. En la conducta humana, podemos hablar tanto de interferencia subjetiva como de interferencia intersubjetiva. En el primer caso, trá-

tase del conflicto que se plantea a un individuo entre las distintas posibilidades de su obrar, y en esta realidad se asienta la moral. En cambio, en la interferencia intersubjetiva, participan, al menos, dos sujetos, cuyas respectivas acciones se entrelazan en una común. El derecho consistirá, precisamente, en esa conducta compartida.

La obra expone, en su conjunto, los diversos temas señalados a la indagación jusfilosófica por la teoría egológica, siendo particularmente destacados los referidos a la pro-

blemática axiológica y los de lógica jurídica. Digna de mención, a este respecto, es la incursión del autor en las modernas corrientes lógicas, terreno no abordado anteriormente ni por Kelsen ni por Cosío. En suma, nos hallamos ante una obra cuya claridad expositiva, hermanada a la sagacidad de sus planteos, la recomiendan tanto al lector que pretenda iniciarse en la materia como al especialista, cuya vocación de investigación habrá de encontrar sugestivas incitaciones.

Martín Laclau

ALCHOURBÓN, CARLOS E. y BULYGIN, EUGENIO, *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*. (Editorial Astrea. Buenos Aires, 1974), 272 pp.

En el vasto panorama del pensamiento contemporáneo, es perceptible cómo ha cobrado largo aliento y amplia difusión el estudio de los problemas concernientes a la acción humana. Incluso en campo tan abstracto como el de la lógica, tal tendencia se ha exteriorizado en los distintos sistemas de lógicas modales, entre las cuales se encuentra la denominada lógica deontica, cuyo campo de acción abarca los conceptos normativos —permisión, prohibición, obligación, etc.— y los usos normativos del lenguaje. Estos problemas, cuyo tratamiento recibiera empuje decisivo a partir de la publicación, en 1951, de la *Deontic Logic* de Georg Henrik von Wright, habían atraído ya la atención de nuestros estudiosos, si bien, hasta el presente, no se hubiese publicado en el país obra alguna donde los planteos se presentasen en forma amplia y sistematizada. Este es, a mi

juicio, el mérito principal del libro cuya reseña efectuamos. Partiendo de las enseñanzas de Hans Kelsen, Alf Ross y H. L. A. Hart, así como —en el terreno estrictamente lógico— de las investigaciones de Georg Henrik von Wright, Rudolf Carnap y Alfred Tarski, la obra exhibe, con claridad y agudeza, diversos problemas deonticos en su aplicación al estudio de las ciencias jurídicas.

Señalan los autores que una de las principales dificultades con la que debe luchar la lógica deontica es la carencia de buena base pre-analítica para las investigaciones formales. Casi siempre, en este tipo de análisis, se parte de normas morales; pero el problema consiste en la no existencia de una ciencia moral bien constituida, lo cual es producto, en parte, de la dificultad para fijar el contenido de un sistema moral, imputable a la ausencia de legislador que otorgue formulación pre-

cisa a normas de esa naturaleza. En cambio, las normas jurídicas si podrían constituir una base preanalítica sólida. No sólo son más fáciles de identificar, al ser producto, en su mayoría, de actos conscientes de los hombres, y hallarse registradas por escrito, sino que, de siglos atrás, existe una ciencia que estudia científicamente y trata de sistematizar este tipo de conocimientos. Por otra parte, los problemas filosófico-jurídicos resultarían más claros en la medida que sean enfocados de acuerdo a los modernos adelantos de la lógica y las ciencias metodológicas. Sobre el punto, existiría una situación de subdesarrollo de la ciencia jurídica frente a las matemáticas y la física, donde se aprovecha de continuo el bagaje suministrado por los modernos lógicos.

Particular importancia adquiere la noción de sistema normativo. El estudio de los sistemas deductivos constituye uno de los puntos centrales de la nueva ciencia metodológica. Estos sistemas han sido estudiados no sólo en su calidad meramente formal —señalando como características principales la coherencia, completitud e independencia— sino también en su aplicación a las ciencias empíricas. Ahora bien, los lógicos deónticos se han ocupado del estudio de los aspectos puramente formales, eludiendo la aplicación de éstos a materias concretas. Ello sería debido a la carencia de base preanalítica consistente.

En el campo estrictamente jurídico, la idea de coherencia ocupa lugar destacado, toda vez que la sistematización u ordenación de las normas siempre ha sido considerada una de las tareas fundamentales, tanto

del legislador como del científico. La idea de completitud ha sido materia de largos debates al estudiarse las llamadas "lagunas del derecho". Y, en cuanto a la noción de independencia, también ha ocupado sitio de privilegio en este tipo de estudios. Para los autores, las ideas de coherencia, completitud e independencia y la noción de sistema jurídico constituyen seguro basamento preanalítico para la posterior reconstrucción racional de tales conceptos.

En este punto, se hace gala de una fe racionalista con la cual me permito discrepar. Saliendo al cruce de críticas efectuadas al método de reconstrucción racional en el sentido de que es incapaz para captar la totalidad de los fenómenos y conocer la realidad en su integridad, se señala que, si bien todo esquema abstracto no reproduce completamente los aspectos de la realidad que pretende substituir, ello no implica que existan aspectos de ésta inaccesibles al método de abstracción. Se afirma que "un modelo abstracto no puede reproducir toda la realidad, pero no hay ningún aspecto de la realidad que no pueda ser reproducido en algún modelo" (pág. 31). Esta suerte de imperialismo de la razón entiendo es erróneo. Baste señalar —a guisa de ejemplo y sin pretender entrar en polémicas impropias de una breve reseña expositiva— que la realidad también exhibe sesgos emocionales, no reducibles a la pura razón, y que cobran singular importancia en el orden estético.

A fin de precisar la noción de sistema jurídico, se traza un breve cuadro histórico, donde son destaca-

das las conexiones entre las teorías acerca de la ciencia en general y las doctrinas imperantes en el campo del derecho. Para Aristóteles, la ciencia había de tener principios absolutamente evidentes; su estructura era deductiva, toda vez que los diversos enunciados se establecían por medio de inferencia lógica a partir de aquellos principios; y su contenido debía ser real, esto es, referirse a un dominio específico de entidades reales. Este ideal científico, que permaneció incólume durante siglos, recibió su acabada realización en la geometría de Euclides.

Ahora bien, en el siglo XVII las ciencias se dividieron en racionales y empíricas. Las primeras, entre las cuales se destacaban las matemáticas, se ajustaban a los postulados de evidencia y deducción, si bien no necesariamente al de realidad. En cambio, las segundas, luego de Galileo y Newton, parten de datos experimentales, los cuales son posteriormente analizados: se ajustan al postulado de realidad; pero no a los de evidencia y deducción. La ciencia jurídica fue incluida dentro de las racionales, tal como puede observarse en las grandes obras de los siglos XVII y XVIII. Los principios del Derecho Natural son considerados evidentes y las restantes proposiciones jurídicas derivan deductivamente de aquéllos. Acorde con la tendencia racionalista de la época, el postulado de realidad no es observado, por cuanto la ciencia del derecho no describe las normas vigentes en una sociedad dada, sino las que deben regir de acuerdo a los principios del Derecho Natural.

El siglo XIX asiste a una revolución en las doctrinas jurídicas, impu-

table tanto a la codificación francesa como a la escuela histórica alemana y las doctrinas utilitaristas de Bentham y Austin. Aparece la dogmática jurídica, en la cual se mantiene la estructura deductiva; pero se abandona el postulado de evidencia. En efecto, los principios del Derecho Natural son sustituidos por normas de derecho positivo. Los axiomas en los cuales se basa el sistema jurídico ya no son principios evidentes e inmutables como los postulados por la escuela del Derecho Natural, sino normas dictadas, en cada caso, por el humano legislador y, en cuanto tales, contingentes.

Con nuestro siglo, aparecen distintas escuelas que intentan basar la ciencia jurídica sobre bases empíricas. Podemos mencionar, entre otras, las teorías de Geny, Duguit, Heck, Kantorowicz, y las desarrolladas por los realistas norteamericanos y escandinavos. Se ataca al dogmatismo en cuanto intenta elaborar una ciencia deductiva del derecho y se pretende abandonar la noción de sistema. Para los empiristas, la ciencia jurídica ha de basarse en la observación de los hechos empíricos. Pero, según arguyen nuestros autores, estas escuelas empiristas efectúan un planteo de base tradicional, al no advertir que la moderna metodología ha abandonado la noción clásica de sistema y comprobado que la sistematización es necesaria tanto para las ciencias formales como para las empíricas, cuya única diferencia consiste en los criterios de selección de sus enunciados primitivos y no en la deducción de los enunciados derivados.

La noción de "consecuencia deductiva" encuéntrase en el centro de la axiomática moderna. De allí que el sistema axiomático sea definido como "la totalidad de las consecuencias que se siguen de un conjunto finito de enunciados, llamado base axiomática o simplemente base del sistema" (pág. 86). Se considera que cualquier conjunto de enunciados puede ser base de un sistema axiomático. Para esta corriente, la noción más importante dentro del concepto de sistema es, como dijimos, la de consecuencia; la cual, a su vez, depende de las reglas de inferencia adoptadas, con las que podrá determinarse qué enunciados son consecuencia de un enunciado o conjunto de enunciados dados.

Al enfrentarse con el sistema jurídico, que no es más que una subclase de los sistemas normativos, los autores postulan un giro respecto a los procedimientos seguidos para lograr su definición. Tradicionalmente, se parte de la noción de norma jurídica, siendo luego definido el sistema como un conjunto de normas jurídicas. Ahora bien, con tal proceder no puede darse cabida a los diversos enunciados que integran el sistema sin establecer alguna sanción, noción esta última que ha sido considerada esencial para que una norma adquiera la calidad de jurí-

dica. En cambio, la teoría propuesta en esta obra, siguiendo las huellas de Hart, consiste en definir el derecho, no ya a nivel de norma jurídica, sino aplicando la noción de sistema. Así, el derecho es entendido como "el sistema normativo que contiene enunciados prescriptivos de sanciones, es decir, entre cuyas consecuencias hay normas o socioactivo" (pág. 106). De tal suerte, no se exige que cada norma, individualmente considerada, contenga una sanción, sino que el orden jurídico presente alguna de éstas. Los enunciados que no establecen sanciones sólo adquieren la calidad de jurídicos en cuanto integran un sistema de tal naturaleza.

En la segunda parte de la obra, son tratados, en base a los esquemas conceptuales precedentes, algunos problemas metodológicos que la ciencia del derecho plantea, tales como la sistematización, las lagunas normativas, la clausura y la noción de completitud. Trátase, en suma, de un trabajo que acerca al lector puntos claves de la teoría general del derecho, enfocados desde el ángulo de una de las corrientes que más aceptación tiene en nuestros días, sobre todo en los países anglosajones y escandinavos.

Martín Laclos

LUNGARZO CARLOS, *Aspectos críticos del método dialéctico*. (Editora Buenos Aires, Buenos Aires, 1970), 168 pp.

Dentro de las diversas corrientes de pensamiento que es dable destacar en la actualidad, el marxismo es, sin duda, aquella que muestra más ostensiblemente su presencia y elnú-

mero de sus adeptos, merced a una propaganda y técnicas de difusión que, en la mayoría de los casos, van más allá del plano estrictamente filosófico. La nutrida literatura que

encauza esta tendencia adolece, casi siempre, de falta de rigor mental, dejándose llevar hacia lugares comunes, donde el pensamiento especulativo cede frente a presiones de contenido político. Ello no obstante, la presencia del marxismo resulta ineludible; de allí la importancia de cuantos intentos se realicen para evidenciar, en un nivel de seriedad responsable, los aciertos y fallas que todo sistema especulativo tras aparejado. La obra de Langarzo exhibe, más allá de su brevedad, las características de un estudio meditado sobre la base del manejo de amplia bibliografía, centrando sus temas en los puntos claves de la teoría que nos ocupa, los cuales son tratados dentro de una tenitura crítica, extraña a la mayoría de quienes se muestran partidarios de esta corriente.

La tesis central de la obra consiste en negar a la dialéctica el carácter de método científico. Para ello, comienza distinguiendo los diversos niveles dentro de los cuales se mueve la indagación científica. En primer lugar, se encuentra el "nivel fáctico", integrado por todos los entes aprehensibles mediante la percepción externa o interna, y por los hechos. El "nivel formal" hallase constituido por los entes abstractos, esto es, las construcciones conceptuales —razonamientos, proposiciones, etc.— en tanto se consideren independizadas de toda connotación psicológica. Por último, el "nivel lingüístico" lo forman los llamados entes expresionales, tales como los signos, los lenguajes y sus reglas, y las teorías, entendidas estas últimas como lenguajes semiformalizados. El método científico se caracteriza por co-

nectar entre sí elementos pertenecientes a niveles diversos.

Refiriéndose a los supuestos filosóficos del materialismo dialéctico, nuestro autor destaca la incoherencia que resulta de trasladar la dialéctica idealista al campo materialista. En efecto, para Hegel no existe, en rigor, diferenciación entre niveles, toda vez que concibe la realidad como una unidad en la cual lo real y lo racional se identifican, siendo el devenir de la Idea lo que origina la lógica, las ciencias, el arte, la filosofía, etc. En Hegel, la admisión del concepto totalizador de "mundo" (Welt) implica la posibilidad de reconocer idéntico origen a los estados de contradicción de la materia y a los conflictos que se presentan en el espíritu. No acontece lo mismo para Marx, quien, al negar la posibilidad de ese concepto englobante y al sostener que las entidades transempíricas son una suerte de cortina de humo tendida para desviar a la humanidad de las urgencias implícitas en la lucha de clases, perdió la posibilidad de conectar entre sí los diversos niveles de la realidad. Sin embargo, los fundadores del materialismo dialéctico sostuvieron la posibilidad de universalizar la dialéctica, considerándola instrumento apto para ser aplicado, no sólo a los fenómenos políticos y económicos, sino también a la totalidad del campo científico.

En concordancia con la división en niveles de los objetos de la experiencia, Langarzo distingue tres dimensiones de la palabra "dialéctica". Así, nos habla de una dimensión fáctica, una dimensión abstracta y una dimensión lingüística. La dimensión abstracta —conceptos, razo-

namientos, etc.— tiene una estructura isomorfa con la fáctica; pero, además, es la forma más adecuada para aprehender las leyes que rigen los fenómenos empíricos. Respecto al nivel lingüístico, cabe destacar que la lógica dialéctica se enfrenta con la lógica formal clásica, puesto que no existe en ella vaciamiento de los contenidos materiales, "sino que actúa como una herramienta constructiva que explica los fenómenos dialécticos fácticos, maneja lingüísticamente los razonamientos abstractos y participa ella misma de la dialéctica del resto del mundo, sea real o inteligible". En suma, los materialistas dialécticos se niegan a aceptar la autonomía del nivel lingüístico, al cual consideran como una especie de síntesis entre los niveles fáctico y abstracto.

A continuación, se caracteriza el método científico como "una red de relaciones entre todos los niveles, y de todas las maneras posibles, mediante la cual no sólo se consigue la información empírica, sino que se la procesa y se la pone a prueba". La primera condición necesaria para poder hablar de método científico es la existencia de procedimientos que sistematicen la observación de los fenómenos empíricos. En segundo lugar, deben darse téc-

nicas que permitan controlar la relevancia y exactitud de los datos observados. También deben existir elementos lógicos merced a los cuales sea posible formalizar los materiales dados por la observación y depurados por las técnicas. Y, finalmente, han de darse formas de conceptualización propia. Este último requisito es el único que cumple la dialéctica, toda vez que conceptos como "econtradicción", "síntesis", etc., son específicos de ella; pero al no reunir las restantes condiciones, mal puede ser considerada un método científico.

Luego de negar la existencia de una dialéctica universal válida para todos los niveles, Lungarzo concluye su trabajo incursionando en el campo de las ciencias sociales. Según nuestro autor, mérito básico del materialismo dialéctico sería haber introducido la racionalidad en el ámbito de lo social, excluyendo todo posible trascendentalismo, y haber vinculado entre sí teoría y práctica. Con tan escuetas afirmaciones, cierra la obra, la cual, más allá de las discrepancias que pudiera suscitar, se recomienda como aporte serio al estudio de uno de los problemas básicos de nuestro tiempo.

Martín Laclau

FERNÁNDEZ SABATÉ, EDGARDO, *Los grados del saber jurídico*. (Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1968), 115 pp.

Ultimamente ha cobrado relieve, en nuestros medios universitarios, una orientación que, negando validez al problema axiológico en la esfera del derecho, sustenta su doctrina en los

postulados del empirismo lógico y deriva su atención hacia el análisis del lenguaje jurídico. Ello no obstante, la tradicional problemática filosófica, cuyos veneros encuéntrase lejos de

hallarse agotados, continúa atrayendo a nuevas promociones de investigadores, que en ella centran el blanco de sus inquietudes. Así, Edgardo Fernández Sabaté, joven profesor tucumano, ha preparado la presente tesis doctoral inspirándose en los principios de la escuela neotomista, sobre todo a través de las exposiciones de Réginald Garrigou-Lagrange y Jacques Maritain.

Nuestro autor contraponen el saber teórico al saber práctico, dentro del cual ubica al derecho. El saber teórico busca aclarar lo que los seres son, en tanto que el práctico se atiene a lo que puede ser. En este caso, el intelecto se enfrenta, no ante un objeto cerrado en sí, sino ante un objeto que se encuentra en "estado de proyecto". En el saber práctico no se da, únicamente, un momento teórico, sino que el conocimiento se encamina a la realización de una conducta o de una obra.

Siguiendo la tradición platónica, Fernández Sabaté distingue tres funciones espirituales en el hombre: la intelectual, merced a la cual conocemos la finalidad que ha de ser realizada; la volitiva, que tiende a traducir en hechos la idea normativa; y la afectiva, cuyo papel no puede desestimarse, toda vez que la finalidad debe ser considerada como valor positivo digno de realizarse. Ahora bien, si este "valor operativo" ha de ser realizado, se torna en un fin para el hombre; con lo cual la finalidad se nos presenta como algo inherente a la naturaleza humana. Todo hombre es, en potencia, un proyecto valioso. Para Fernández Sabaté,

el proyecto es la anticipación ontológica del fin, de la misma manera que la norma es su anticipación gnoseológica. Los fines humanos son conocidos en estado potencial, antes de su realización, y constituyen exigencias de la propia personalidad.

Los precedentes consideraciones llevan al autor a sostener la falsedad de la tradicional antinomia entre derecho natural y derecho positivo. El primero halla su fundamento en la naturaleza humana y expresa jurídicamente lo que el hombre debe ser según su proyecto ontológico. Pero este derecho natural, por una exigencia que le es propia, ha de transformarse en derecho positivo. "Un derecho natural no positivizado —sostiene el autor— es nada más que teoría; un derecho positivo reducido a puro fenómeno es vacío". La legislación vigente nace de la conjugación de ambos factores. Trátase, en suma, de un derecho natural que se realiza merced al derecho positivo. A continuación, se detalla el proceso de conocimiento jurídico, en cuyo análisis no podemos detenernos aquí.

Más allá de ocasionales discrepancias, encuentro en este ensayo el testimonio de una joven mentalidad filosófica, que ha sabido encarar la materia de su estudio internándose en puntos esenciales a la problemática jurídica actual. La extrema concisión con la cual han sido tratados diversos temas hace que aguardemos, con interés, su desarrollo en próximos trabajos, que el autor, de seguro, ha de brindarnos.

Martín Laclau

COSSIO, CARLOS, *La opinión pública* (4ª ed., Buenos Aires, Paidós, 1973), 246 pp.

La actividad del doctor Carlos Cossio, desenvuelta a lo largo de cuarenta años en el medio intelectual argentino, se ha prodigado en dos campos: la investigación filosófica, vinculada estrechamente al campo del derecho, y la enseñanza universitaria. De la primera brindan elocuente testimonio sus libros: *La teoría egológica del derecho y el concepto de libertad* (2ª ed., 1964), *Teoría de la verdad jurídica* (1954), *El derecho en el derecho judicial* (2ª ed., 1959) y *La 'causa' y la comprensión en el derecho* (4ª ed., 1969), aparte de más de un centenar de artículos aparecidos en revistas especializadas del extranjero y del país. A ellos se agrega ahora *La opinión pública*, que aparece en cuarta edición considerablemente ampliada. El segundo aspecto de su actividad, no menos intenso que el primero, corresponde a su actuación en la cátedra universitaria, ante todo al frente del curso de Filosofía del derecho en la Universidad de La Plata (1934-1946) y luego en la de Buenos Aires (1946-1956 y 1973-1976). Cabe destacar que, por primera vez en nuestro país, se incorporaron a los contenidos de la enseñanza, por obra de Carlos Cossio, las doctrinas de Hans Kelsen, Oliver W. Holmes y Karl Marx, debiendo hacerse notar también que la orientación que imprimió a los estudios de filosofía jurídica se inspiraban en las bases teóricas procedentes de las doctrinas de Husserl y de Heidegger. Mérito suyo ha sido, igualmente, la fundación del Instituto de Filosofía

jurídica y social, que durante muchos años ha centralizado las investigaciones en este campo y ha sido un estímulo constante para los jóvenes que se iniciaban en la disciplina jurídica.

En el libro que ahora comentamos el autor parte de la distinción conceptual, ya enunciada por él en 1926 en otros términos, entre "opinión pública" y "opinión del público". Punto de partida para esa diferenciación es el concepto tradicional de opinión pública, que entiende a ésta como fenómeno cuantitativo o suma de opiniones individuales. Generada en el siglo XIX, esta teoría se construyó como muchos otros fenómenos ideológicos contemporáneos y no resiste a un análisis fenomenológico que se atenga a una descripción de la estructura social en que tiene su raíz. De ahí que el autor se proponga lo que considera un "ensayo de psicología social con base fenomenológica" para dar cuenta del hecho en cuestión. La supervivencia de ese concepto tradicional no sería sino un fenómeno residual sin vigencia, que perduraría mientras otra teoría no lo suplante.

Luego de esbozado ese propósito, la primera parte del libro, "Preliminar fenomenológico", está dedicada a fijar la distinción conceptual entre "opinión pública" y "opinión del público": la primera es opinión calificada, que se funda en principios que pueden explicitarse, y goza de vigencia permanente en cuanto se apoya en la historicidad propia de una comunidad. Su carácter de "opinión" le viene de esa índole

principista y cognoscitiva, de modo que es la conciencia histórica que la comunidad tiene de sí misma. Su carácter de "pública" radica en que es "representada" por una minoría calificada que es "representativa" en el doble sentido de delegación y de "representación" teatral; los "representantes" de la opinión son fundamentalmente los "voceros". La índole propia del vocero consiste en que cumple una función imprescindible en la difusión de un valor. La difusión del valor a su vez es, para Cosío, lo que permite una articulación de la "estructura social". En esta última distingue cuatro estratos, según la función que cumplen en la creación y difusión del valor: el de los creadores es el primero, el segundo es el de los entendidos, técnicos especialistas (que pueden emitir juicios calificados y participan en pequeña medida también de la creación del valor en cuestión), el tercero es el de los individuos que logran una comprensión objetiva del valor y cuyas vidas están primariamente orientadas y proyectadas hacia él. Este estrato sería el *centro* o *morada* en que se alberga la opinión pública; es el estrato en que el valor tiene *vigencia*. El cuarto y último estrato es el de la masa —hecha la salvedad de que no ha de entenderse "masa" como categoría económico-social sino axiológica—: es el estrato al que pertenecen los individuos que no se orientan y proyectan hacia un valor objetivo sino que se mueven sólo por los impulsos de su satisfacción y placer individuales.

La opinión pública es pues la opinión vigente en el tercer estrato,

que de alguna manera refleja a los otros tres, pero lo hace "representándolos".

La decisiva importancia de la delimitación del fenómeno de la opinión pública se patentiza cuando se la considera en su proyección política. En este sentido Cosío distingue el estado liberal del totalitario, fundándose precisamente en la función que la opinión pública cumple en cada uno de ellos. En el estado liberal gobierna la opinión pública, en el totalitario gobierna el partido gobernante y la opinión pública es sofocada. Sintetizando los resultados del análisis cierra esta primera parte con la siguiente definición de la opinión pública: es "la comprensión histórica que tiene una colectividad de sus propios problemas a partir de la comprensión con que los entienden las personas de comprensión objetiva" (p. 94).

La segunda parte, "Opinión pública, expresión y democracia", analiza las estructuras conexas con el fenómeno de la opinión pública; la categoría estructural del "vocero" remite primariamente a lo que el autor denomina *oralidad básica* del lenguaje. Todos los otros medios de difusión se fundan en este estrato de la expresión. De ahí los fenómenos compensatorios del "leer-entre-líneas" y del "rumor" que llenan los espacios de silencio y de escaoteo de la realidad en la información manipulada por la censura. De ello resulta que no pueden identificarse a la prensa con la opinión pública, pudiendo aquélla estar en oposición a ésta. Luego de algunas consideraciones sobre el libro como vocero, su relación con la prensa y con el po-

lítico (este último, precisa el autor, suele tener escaso contacto con los libros, porque su elemento es más el de la astucia que el de la sabiduría), el trabajo culmina con un análisis de la censura. De este análisis surge que hay un desfasaje entre los motivos invocados por ésta ("orden público", "moral cristiana") y los motivos reales, de orden político y económico. La negatividad de la censura consiste en que escamotea una toma de conciencia de los problemas de la comunidad, que agrava sus dificultades cuando intenta suprimirlas. Otra consecuencia es que aísla al grupo de los intelectuales respecto de la masa.

Finalmente el autor extrae las consecuencias de su análisis para el plano jurídico señalando los remedios legales que, a su juicio, cubrirían las carencias en el plano de la expresión de la opinión pública: propone como único órgano de cen-

sura política a los mismos partidos políticos; en cuanto a la ética periodística sería de competencia de representantes de los intelectuales y de instituciones de enseñanza y cultura.

El libro, de lectura amena, tiene el mérito de moverse en varios planos de profundidad: va desde los fenómenos empíricos a su estructura ontológica, y culmina en el plano jurídico. Se mueve en nuestra realidad más cotidiana y a la vez invita a profundizar en las hondas raíces ontológicas donde se generan los problemas. Es una muestra más de la información, penetración crítica y originalidad que el autor ha logrado en más de cuatro décadas de asidua labor en el campo de la filosofía, particularmente en la especialidad jurídica, y que le ha granjeado el prestigio intelectual de que merecidamente goza.

Hipólito Rodríguez Piñeiro

El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX.

Selección, introducción, notas y bibliografía de Risieri Frondizi y Jorge J. G. Gracia. Fondo de Cultura Económica. México, Madrid, Buenos Aires, 1975. Sección de Obras de Filosofía. 333 pp.

La Antología está centrada en torno de los dos grandes temas que se indican en el título: el hombre y los valores. La obra está por consiguiente dividida en dos partes, cada una consagrada al tema correspondiente. Un breve prólogo de los autores de la recopilación señala su sentido y sus finalidades, así como el criterio que ha guiado la selección. "Una antología —dicen— debe ser punto de partida y no de llegada. Tiene que incitar a leer las obras a las que pertenecen los textos escogidos y

facilitar la labor de quien desee proseguir el estudio de los temas tratados." Por cierto que esta finalidad ha sido lograda. En muchos casos los cultores latinoamericanos de la filosofía han tenido escasa difusión en los países extranjeros, y era oportuno dar a conocer, de manera directa, por lo menos en sus páginas más densas y valiosas, la obra de cada uno de ellos. Con frecuencia que resulta muy grata encontramos en esas páginas desarrollos personales y exposiciones sólidas-

te construidas que promueven el interés por un conocimiento más completo.

Ocioso sería destacar la importancia de los dos temas elegidos, y las vivas inquietudes que ellos suscitan en nuestra época. Este fenómeno general de la vuelta del interés del hombre hacia el hombre mismo (y el tema de los valores le es íntimamente anejo) es tal vez aun más notorio en nuestra América latina, puesto que, como los mismos autores no dejan de señalarlo, en estos medios la filosofía ha aparecido casi siempre dominada por esta preocupación fundamental: la del ser humano, su contorno, sus problemas sociales, el carácter de su cultura y de su destino.

Miguel Reale, en uno de los textos que figuran en la Antología (*Filosofia do Direito*), justifica y fundamenta esta tendencia cuando dice: "Nessas correntes, temas insistido "muito justamente na tese de que "todo sistema o pensar filosófico es "lá condicionado por uma vivência "histórica, sendo impossível conceber-se a attitude de um pensador "sem se levar em consideração a "sua existência, segundo aquela fórmula que Ortega nos apresentou: " 'eu sou eu e minha circunstancia' ". La recopilación va precedida de una Introducción de R. F. — "La filosofía latinoamericana del siglo XX"— en la que se estudia la variada influencia ejercida por el positivismo en Latinoamérica y la reacción contra ella, reacción en la que se origina gran parte de la filosofía latinoamericana contemporánea. Se explican las causas de este rechazo: una práctica, la necesidad de salvar la libertad y de rescatar la per-

sonalidad humana comprometidas por el determinismo positivista, a la que puede unirse la insuficiencia del positivismo en la explicación de la creación estética; y otra teórica, la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, desde que estas últimas abrían nuevo campo al estudio del valor, el propósito, la novedad y la creación. Luego se estudian las distintas direcciones del pensamiento filosófico posterior al positivismo, con una caracterización breve de sus principales representantes.

Otras dos Introducciones, esta vez especiales con respecto a cada uno de los grandes temas tratados, que suscribe J. G., preceden a cada una de las dos secciones, y contienen breves apuntaciones sobre las principales tesis de sus autores, así como sus datos biobibliográficos, en noticias que luego se amplían con ocasión de los pasajes, artículos o capítulos que forman el cuerpo de la Antología. Cierra el volumen una muy completa bibliografía que incluye las obras de los autores, así como los comentarios y reseñas críticas referentes a ellos.

Parece oportuno detallar el contenido de esta recopilación. Ella incluye solamente a diecinueve autores, de los cuales corresponden: uno a Cuba (Enrique José Varona), seis a la Argentina (José Ingenieros, Francisco Romero, Risieri Frondizi, Carlos Astrada, Alejandro Korn y Octavio Nicolás Derisi), cuatro a México (Antonio Caso, José Vasconcelos, Samuel Ramos y Eduardo García Máynez), dos a Perú (Alejandro Octavio Denstua y Francisco Miró Quesada), cuatro a Brasil (Raimundo de Fariás Brito, Vicente Fe-

reira da Silva, Alcen Amoroso Lima —más conocido como Tristán de Atayde—, y Miguel Reale, y Uruguay (Carlos Vaz Ferreira y Juan Llambías de Azebedo). Solamente Caso, Romero y Frondizi están representados en las dos secciones. En cada uno de estos tres últimos es digna de nota una cierta unidad de métodos y de supuestos gnoseológicos entre los dos problemas fundamentales, el axiológico y el antropológico, vinculados entre sí como todos los problemas de la filosofía pero netamente distintos, lo que acredita la coherencia, la madurez y el carácter personal de las doctrinas elaboradas.

Así, en Romero hay una relación patente entre la teoría antropológica de la trascendencia como característica del ser espiritual contrapuesto a la mera conciencia intencional, y la teoría axiológica que a su vez distingue los valores absolutos para el sujeto espiritual en que se da la trascendencia sin residuos, y los valores relativos para la conciencia intencional. En Antonio Caso, el concepto de "persona" alude al *papel* que el hombre desempeña como unidad social, pues el hombre es el único ser del mundo capaz de realizar y desempeñar una función social. De modo que en el terreno axiológico, la ubicación del valor entre los extremos del ontologismo y el subjetivismo absolutos como un "objetivismo social" armoniza con el mentado personalismo antropológico, también firmemente ubicado entre el individualismo y el comunismo. Lo mismo en Frondizi: equidistante del subjetivismo absoluto y del absoluto objetivismo en el problema del valor, toma también ante el problema

del "yo" una posición igualmente crítica del sustancialismo y de un empirismo a lo Hume; cree hallar su camino en un análisis detenido de la noción de estructura que reivindica un cierto empirismo menos disolvente, y cuyos resultados aplica igualmente a la teoría de la estimativa y a la teoría de la personalidad. Evita así la pendiente del escepticismo y del relativismo en ambos terrenos pero reivindica los derechos de la evolución y la influencia decisiva de los "elementos situacionales". El valor es una cualidad estructural, empírica, producto de cualidades naturales, pero no reducible a ellas. Se advierte una relación coherente entre esta concepción y la del "yo" como estructura dinámica y no inmutable.

También merece comentario especial el brillante grupo de los que llegaron a los más genuinos problemas de la filosofía partiendo de las disciplinas sociales y principalmente jurídicas: García Máynez, Llambías de Azebedo y Reale. Era natural que las fundamentales preocupaciones valorativas, sociales, políticas y éticas (Reale llama "Ética" sólo al aspecto social del Bien, encarnado en el Derecho y la Costumbre, y reserva el nombre de "Moral" a su aspecto individual) confinaran a estos filósofos en la segunda sección de la Antología, no obstante sus concomitancias con el tema de la primera. García Máynez es el único (no sólo de este grupo sino entre todos los que figuran en el volumen) que acepta sin restricciones la objetividad y la prioridad de los valores; se apoya más en el magisterio de Hartmann que en el de Scheler y el empleo de la palabra "platóni-

co" sin connotaciones de recusación lo hemos hallado solamente en él. Llambías acepta la objetividad para los valores espirituales y la subjetividad para los de lo agradable y lo útil.

La evidencia que estas presencias nos deparan del importante papel de la filosofía del derecho y la estimativa jurídica en el campo de la axiología, nos lleva a un sentimiento de extrañeza ante algunas ausencias. Naturalmente, toda antología está obligada a prescindir de algunos nombres significativos. Por lo tanto, no a modo de reproche sino como expresión de una estimación personal señalamos que quizás una reducción de la amplísima extensión asignada a ciertos autores habría permitido dar cabida a páginas valiosas de algunos otros. Pensamos en este momento sólo en filósofos y juristas argentinos: Carlos Cosío en el tema de la valoración jurídica; Alberto Rougès, cuya tesis doctoral versa sobre los valores jurídicos; León Dujovne, autor de *Teoría de los valores y filosofía de la historia*.

Pero es deberoso señalar que el criterio de selección ha sido acertado y bien realizado. A un conocimiento e información sumamente amplios se unen una innegable imparcialidad y una objetividad que purga toda sospecha de exclusión

tendenciosa. Todas las direcciones significativas del pensamiento han sido presentadas, desde el positivismo más impenitente (Ingenieros) hasta el tomismo más ortodoxo (Mona Derisi), desde el más cerrado immanentismo (Astrada, tanto en su fase existencialista como en su fase marxista), hasta la concepción del espíritu como pura trascendencia sin residuos (Romero); pasando por las posiciones más matizadas, que son todos los intentos de alcanzar, partiendo de la experiencia concreta y de determinadas preocupaciones predominantes (la estético-religiosa) en Caso y Deutua, la científica en Miró Quesada, la espiritualista en Amoroso Lima... un plano de jerarquía netamente metafísica.

En suma: esta Antología puede quedar como libro de consulta para quien ocasionalmente necesite informarse de algunos desarrollos especiales de los problemas antropológicos y axiológicos en Latinoamérica; pero puede también ser leído desde el principio hasta el fin, con interés, provecho y agrado, por cualquiera que, sin estar especialmente versado en este sector de la literatura filosófica, sienta la urgencia o el deseo de informarse seria y decorosamente sobre ella.

Carlos Manuel Herrán

EGGERS LAN, CONRADO, *Introducción histórica al estudio de Platón*, (Buenos Aires, EUDEBA, 1974), 166 pp.

Desde que Hegel elabora definitivamente el concepto filosófico de la Historia, el "modo de ver" histórico se fue incorporando a la mi-

rada de Occidente hasta tal punto, que no sólo impregnó la consideración de ciertos campos: grandes corrientes de ideas, y por caminos muy

diversos, tendieron a ver a la realidad misma, en su índole última, decisivamente afectada por la historicidad. Una entre las consecuencias que trae la apertura de una perspectiva de esa magnitud, es que posibilita y exige la aparición de disciplinas concebibles sólo en su horizonte: es evidente como el pensamiento hegeliano da pie, del modo más natural, para una *historiografía* de la filosofía que procede de la *historia filosófica* de la filosofía. Esta proporciona, por primera vez desde Aristóteles, el marco especulativo dentro del cual las doctrinas del pasado —a riesgo de ser forzadas— no aparecen como meros *placita*, o derribándose una a otra en la lucha estéril que veía Kant, sino en un desarrollo unitario y sistemático, que no flota en ámbitos desconectados, antes bien expresa “la consciencia de lo substancial de su tiempo”. De Hegel acá, la historicidad de la filosofía fue entendida de las más diferentes maneras, pero se hizo muy difícil renunciar a ella. Por eso nada menos casual que el título de la obra que comentamos, cuyo primer párrafo postula, justamente como algo epocalmente asegurado y casi obvio, que es imposible comprender a un filósofo abstrayéndolo de su contexto histórico. Se trata entonces de ver de qué modo peculiar está entendido ese contexto —y con él, la historicidad del pensar— por Eggers Lan.

Porque esta introducción a Platón por medio de la historia anterior a él (según el autor, en este caso aún más decisiva que su tiempo) está pensada, sin embargo, desde la vigencia actual del filósofo. Eggers Lan sabe bien que la historicidad in-

trinseca de una filosofía no está adscripta a su momento como mero testimonio de él, antes bien, no paradójicamente, por ella puede presentársenos como contemporánea. Esto se hace más sensible en alguien que no ha dejado de inquietar a ninguna época, y no sin motivo: como creador o sistematizador, se le adjudica a Platón “la mayor parte del bagaje conceptual con que todavía nos movemos”; así, lejos de ser hoy una obra escrita o cierta postura teórica entre otras, resulta un modo de pensar —o de ser— que nos impregna y circula, manifiesto u oculto, confundido con una parte demasiado decisiva de nuestra herencia. Herencia que no admite sin más ser recibida con beneficio de inventario: de este bagaje conceptual “...a veces sentimos que, al menos en parte, debemos desembarazarnos”; claro está que los conceptos, crecidos en la historia, no se eliminan con un cambio de las palabras, sino que desaparecerán (“...si es que eso ha de tener lugar”) con la historia que se vaya haciendo. Por esto mismo la historicidad de Platón es bifronte, pues “...los conceptos que nos legó llevan sobre sí una historia muy larga, que es por lo menos la de Grecia misma”, y por esto es necesario hacerse cargo de ella para ubicarlo (p. IX) y, añadiremos, para ubicarnos frente a ese Platón esencial que, en tanto sigue estándonos presente, hace rebotar sobre nosotros lo que él sintetiza.

El libro, que aparece en primera edición, es, en realidad, una segunda, pues fue conocido en 1966 como publicación universitaria interna. Salvo un capítulo nuevo, los agregados o correcciones no son muchos;

pero, tras casi una década, revelan una maduración de puntos de vista más honda de lo que haría suponer su poca extensión. El contenido es de una riqueza temática tal que aquí sólo puede ser indicada; el peligro de la dispersión es evitado al mantener, como hilos conductores, la referencia del hombre griego a lo divino, a su comprensión de la vida y la muerte, a su inserción en la comunidad, de acuerdo al propósito liminar de acentuar las facetas políticas y religiosas, "... que no son sólo las que mejor creemos entender..., sino, sobre todo, son las que definen la temática platónica" (p. X). Estos temas fundamentales se tratan desde el mismo "alumbamiento de la historia griega" (cap. I), punto de partida exigido por la idea de historicidad de los conceptos que rigió la obra: el encuentro de la Gran Diosa mediterránea con los Celestes que traen los invasores abre una dualidad que, con integraciones complejas y nuevas rupturas, va a dar el pulso de los tiempos siguientes, y emergerá por fin en los tensos dualismos del filósofo. Esto implica una decisión acerca de cuándo y por qué podemos hablar de "los griegos" y, más aún, de lo que entendemos por *historia* y *cultura* griegas, lo cual se resuelve distinguiendo una Edad Heroica (cap. II) de otra, la de la composición definitiva de los poemas homéricos, más ambigua y madura de lo que en general se entiende bajo este adjetivo. Allí se ubica el "despertar de la individualidad" (cap. III) —dicho con palabras de W. Jaeger, quizá, como tantos, lo posterga hasta la aparición de la *lírica*—, al par de la revolución económica, los fundamentos del

estado, el surgimiento de conceptos decisivos como personalidad, culpabilidad, dominio y origen y la esencial experiencia de la muerte como límites, de donde arranca la escisión entre vivos y muertos (y entre hombres y dioses que no mueren) como ámbitos diferenciados y ya con una índole ontológica propia.

Al hilo de la formación y desarrollo de la pólis ateniense se consideran la introducción de la moneda y sus consecuencias, (cap. IV), el surgimiento de la religiosidad popular en los misterios de Eleusis y la irrupción de Dionisos (cap. V), el pitagorismo, la religión de Apolo delfico y al orfismo (cap. VI). Especialmente polémico puede parecer el capítulo VII, dedicado al Siglo de Oro de Atenas, el cual resulta, según se lo mire, un antecedente paradigmático de las democracias liberales o la superestructura política y cultural de una sociedad esclavista. El autor prefiere considerarlo como lo que, en términos actuales, denominaríamos un neocolonialismo, que asegura su libertad y prosperidad internas con la dependencia de "alidos" a la fuerza, y que, siendo una época de iluminismo intelectualizado, obtiene sin embargo un logro: la emergencia consciente desde la naturaleza, aun a riesgo de desvincularse de ella. La oposición sofística de *nómos* y *physis* expresa el fenómeno en todos los ámbitos, y esta crisis de fundamentos nos lleva a Sócrates, con su búsqueda de una pauta que dé sentido al obrar humano —dirección de la mirada hacia un paradigma, en último término divino—, que no conduce a una doctrina sino a la encarnación del paradigma en la conducta (cap. VIII).

El capítulo agregado en esta edición —“La aurora de la ciencia occidental”— discute las venerables y aceptadas tradiciones que ubican al origen del pensamiento científico en los jónicos (siguiendo a Aristóteles) o en un supuesto desarrollo temprano de las matemáticas por los pitagóricos. Pensamiento y filosofía —afirma Eggers retomando la posición de trabajos anteriores— los hay tan lejos como Homero. Ahora bien, la ciencia, en un sentido aproximado al que hoy posee, no surge antes de la Academia (en todo caso se ha ido conformando con el aporte parmenídeo de la demostración y, más que con las matemáticas, con los desarrollos de la medicina hipocrática). Pero Platón —y ésta es la tesis que Eggers Lan defiende apasionadamente— pretende una ciencia tal que no puede ser, ética, política o metafísicamente, indiferente. Ese concepto de ciencia, cuyo rigor propio exige y consiste en la fundamentación metafísica y el objetivo ético-político, no es el que prevalece: con la decadencia de la pólis, y con ella del saber filosófico y dialógico, coincide el apogeo de la ciencia alejandrina, internacional y presuntamente neutra. No es necesario subrayar cómo puede resonar esto en relación con planteos actuales sobre la índole del conocimiento científico.

Los hilos se anudan en el último capítulo, cuyo curso apretado recorre el primer y permanente impulso político de Platón, que lo lleva, en busca de las bases del orden social, a la investigación del orden natural y cósmico; el significado de la muerte de Sócrates, vivida y vuelta a vivir como una iniciación, y que decide la problemática de la para-

digmaticidad y lo religioso, y luego de la vida, la muerte y la inmortalidad. Con la teoría de las Ideas y la doctrina del Bien, los difíciles dualismos de este pensamiento aparecen en toda su rica ambigüedad, como la tensión interna de la realidad humana y cósmica, en donde, si hay trascendencia, es la trascendencia del sentido que la moviliza en tanto fundamento y meta; así puede revertirse en la sociedad y desembocar por otro lado en la divina “batalla inmortal” de los dos principios del *Timeo*, vista como “último rastro genial” en el pensamiento griego del encuentro de los indoeuropeos con la Madre Tierra: así se enlazan el comienzo y el final del libro.

El Platón del título se presenta en persona sólo hacia la última parte de la obra, y esto llevó a un crítico inglés (citado sin nombrarlo en p. XIV) a comentar que “... el grado de generalidad es de hecho tal, que Platón tiende a ser perdido de vista, y el libro podría servir como introducción prácticamente a cualquier cosa”. ¿Pero qué se ha estado haciendo desde el comienzo sino hablar de Platón, aun sin nombrarlo? Sin la comprensión de una problemática largamente gestada que hace crisis en su época, su pensamiento aparece como en el aire y corremos el riesgo de no entender lo que, en la respuesta que dio a todo ello, se nos ha transmitido. Pero puede suceder que, ante un libro que busca el hilo histórico profundo que en profundidad nos conduce hasta Platón, quepa la mala inteligencia que procede, tal vez, de la contradicción que el rótulo “Historia de la Filosofía” lleva como una tensión entre sus términos. La disciplina, decía-

mos, se hace posible cuando la vieja palabra griega "historia" adquiere la dimensión metafísica que tiene, al menos, desde Hegel; pero llega a su madurez —y al mismo tiempo da un paso por detrás de sí misma— con la filosofía positivista. Entendiéndose entonces como mera historiografía fáctica, se aboca a una labor de casi inconcebible erudición y crítica hipertrofiada, aunque la más de las veces ciega a lo propiamente filosófico. No está en discusión el alto valor de los resultados de esa labor. En cambio, podemos preguntarnos si en riberas a lo mejor menos eruditas, pero con la vitalidad histórica desde la cual se puede y se debe dialogar fructíferamente con el pensamiento clásico⁽¹⁾, no será posible intentar una historia de la filosofía de otro cuño. Lo que no implica el descarte de los aportes de la investigación europea, ni la improvisación metodológica, sino (como lo pueden probar éste y demás trabajos de Eggers Lan) la asimilación de un

(1) En este sentido, el autor apunta en la nota a la reedición: "...cremos percibir que, al menos en esta parte del mundo, la historia que se ha seguido haciendo durante estos casi nueve años sugiere, sin simplificaciones, que estamos más próximos a una salida histórica, cosa que Platón mismo nos sigue ayudando a ver mejor".

aparato que nada tiene que envidiar al del más empinado *scholar*, pero que no se agota en sí mismo, que está puesto al servicio de algo —del tratamiento filosófico de problemas en vigencia, ni más ni menos. quemas convencionales, cristalizados

Esa erudición segurísima junto al enriquecimiento problemático le permite al autor remover algunos esquemas convencionales, cristalizados, como comprensión casi inconsciente y asumidos, salvo excepciones, con bastante ingenuidad por la hiper-crítica del siglo, pasado y de éste. Con esta actitud escrupulosa se combina la propuesta de soluciones, que por su originalidad, y por el carácter mismo de los temas, quedan inevitablemente sometidas a discusión; pero por lo mismo constituyen un acreamiento a los problemas maduros y nada simplistas que, sobre todo, permite avizorarlos como problemas.

El texto está acompañado permanentemente por notas en las que se menciona y discute gran cantidad de obras. Con ello el trabajo cumple otra función, y no la menos importante: ofrecer al lector, especialmente a los estudiantes, una indicación crítica y actualizada de la bibliografía sobre cada tema.

Armando B. Poratti

ROJO, ROBERTO, *Antinomias del Lenguaje*, Cuadernos de Humanitas, Univ. Nac. de Tucumán, 1972, (70 pág.).

En este libro de Roberto Rojo, profesor de Lógica y Filosofía de las Ciencias en la Universidad Nacional de Tucumán, las bondades formales son tan evidentes que no sería justo silenciarlas. En efecto, lo pri-

mero que llama la atención es la gran claridad con que el autor plantea las cuestiones: el estilo es diáfano, los desarrollos son ordenados y coherentes, el problema esencial es reiteradamente aludido y desglosado, al punto

que no es difícil traer a colación aquellas composiciones musicales en que todo aparece como variaciones del mismo tema.

Hay una advertencia preliminar en la que ya se plantea, sin ambages, la convicción raigal: "sólo podemos atisbar la enigmática naturaleza del lenguaje desde la perspectiva de su arraigo metafísico en la compleja condición humana". Y en la introducción que le sigue, se insiste aún más a fondo en esta especie de principio orteguiano, e incluso se propone al tema de las antinomias del lenguaje como aquello que explica la raíz antropológica del propio lenguaje. ¿Por qué hablo de "principio orteguiano"? Porque en *Meditación de la técnica*, Ortega advierte que el tratamiento de cualquier asunto que de una u otra manera esté vinculado al hombre, no puede analizarse sin una permanente referencia a éste, a menos que se ceda una vez más al espíritu de abstracción y al idealismo. Los restantes capítulos del libro de Rojo se vuelcan de lleno al estudio del carácter antinómico del lenguaje, y en la conclusión se esboza brevemente un balance de los logros obtenidos. En una palabra, el periplo seguido por el autor es simple pero perfectamente estructurado; ello contribuye a que se lo lea sin esfuerzo y con gusto.

Una última característica formal, posiblemente más importante que las anteriores, es ésta: el libro de Rojo no es una investigación erudita, es más bien una reflexión. Si se revisan los catálogos de las editoriales, sobre todo de las argentinas, creo que en el plano de las ciencias humanas hay actualmente un aluvión —desgraciadamente no decantado de

trabajos sobre Filosofía del Lenguaje, sobre Psicología, y sobre esa extraña mezcla de Sociología, Política e Ideologías que algunos han dado en llamar "teoría de la liberación". Dentro de la ingente producción nacional y extranjera sobre Lingüística y Filosofía del Lenguaje, el libro de Rojo —que tiene muy pocas notas y referencias, la mayoría de las cuales aluden a obras de Estética, de Religión y de Metafísica— transita por el sendero difícil y no siempre valorado de la reelaboración personal.

"En estas páginas aspiro sólo a mostrar uno de los múltiples aspectos que exhibe su profunda realidad (la del lenguaje), el antinómico o contradictorio, y señalar que su naturaleza esencial no puede comprenderse sino a la luz de su primordial entranamiento con el hombre. Por importantes e inexcusables que sean los resultados de las teorías científicas del lenguaje —y lo son, sin duda— sólo la filosofía puede brindarnos una imagen de su esencia y de su radical sentido para el hombre", escribe Rojo hacia el final de la Introducción.

Entre tantas facetas, pues, con que el lenguaje solicita la atención de la inteligencia, el autor sólo va a estudiar una: el carácter antinómico de los lenguajes históricos; y el análisis de tal carácter servirá luego, como un trampolín, para concluir que nada se puede avanzar en esta cuestión si se insiste en ver la esencia del lenguaje desvinculada de la naturaleza humana.

La "esencia última del lenguaje es antinomia, esecisión, desgarramiento" (p. 13). En efecto, el lenguaje oscila pendularmente entre el afán

de expresar la totalidad entitativa y la intrínseca limitación que le viene al ser apenas una parcial experiencia humana; se vale además de palabras que aluden a conjuntos abstractos, a universales, y no obstante pretende constantemente expresar las cosas en su singularidad; más aún, cuando consigne por la metáfora, o por el mito, o por la analogía dar cabida a lo individual, entonces en virtud de una extraña *metábasis* se torna hermético, oscuro e incomprensible, diaminuyendo en consecuencia su poder comunicativo. Mas el carácter antinómico del lenguaje aparece aun en otras perspectivas. Sus funciones, instrumentalidad y sugerencia, implican dos formas diferentes de acercarse al mundo: la primera concita un complejo andamiaje de estructuras formales, ordenado a la captura de la regularidad universal de los fenómenos; la segunda, en cambio, sólo aspira a hundirse en los entresijos del fenómeno mismo, usando las vías oblicuas de la sugerencia. La función instrumental utiliza eminentemente el camino del concepto, mientras que la función sugeridora se vale de la imagen.

Pero el carácter antinómico del lenguaje se manifiesta con más fuerza en la diferencia entre el discurso analítico y el simbólico. Cada una de estas dos formas típicas exhibe ventajas y limitaciones propias: mientras la primera, sobre la base de la representación eidética de las cosas, lograda a través de un proceso de visualización abstractiva, conoce lo que éstas tienen de universal y puede, asimismo, comunicar tal conocimiento, la segunda, a su vez, intenta captar las diferencias individuales, los matices, en fin los modos singulares

de realización del ser. Pero, ni el lenguaje analítico, ni el simbólico logran cumplir con perfección sus propósitos: el primero no puede desprenderse de limitaciones intrínsecas, pues choca contra la imposibilidad apriorística de solucionar completa y satisfactoriamente las paradojas; el segundo, en virtud de su ineludible simbiosis con los dominios del concepto, no logra develar, en la medida de sus deseos, la realidad inagotable y trascendente del ser metafísico. Creo que nada caracteriza mejor los afanes nunca cumplidos del lenguaje simbólico que aquella célebre frase de San Pablo: *in speculum, per aenigmata*.

En el capítulo último: "El lenguaje, su indigencia y su grandesa", a mi juicio lo mejor del libro de Rojo, se insiste en la idea ya formulada en la introducción: el lenguaje es un modo de ser del hombre, para algunos incluso lo que lo diferencia específicamente de los otros seres vivos; por ello, una adecuada comprensión de la naturaleza del lenguaje sólo puede darse a la luz de un planteo general de la existencia humana. El hombre no es sólo el ser que habla, sino también el que escucha; por eso es preferible definirlo como el ser dialogante, antes que como el ser dicente. No es, además, una entidad límpida y transparente, no tiene la claridad y simplicidad que haría suponer la idea cartesiana de la sustancia pensante; por el contrario, es un ser contradictorio, un espíritu encarnado, al mismo tiempo "la gloria y el desecho del universo", como diría Pascal. No es extraño, pues, que el lenguaje participe de la condición antinómica de la existencia humana. "Porque en definitiva, afir-

ma Rojo, la miseria y grandeza del lenguaje, su carácter antinómico, su interior desgarramiento no son más que reflejo, exteriorización de la condición humana contradictoria y abismática, capaz al mismo tiempo de ascender a las cimas del espíritu y extraviarse en mil formas alienantes" (p. 68).

En fin, *Antinomias del Lenguaje* es un libro que despierta sugerencias y que se prolonga en reflexiones inéditas; y creo que una de las virtudes cardinales de una obra de filosofía consiste justamente en alumbrar un camino del conocimiento que aún no hemos transitado.

Jorge E. Saltor

BOLZAN, JUAN ENRIQUE, *Continuidad de la materia (Ensayo de interpretación cósmica)*, Buenos Aires, EUDEBA, Biblioteca del Universitario, 1973, XII, 190 pp.

La intención originaria de esta obra, tal como lo indica su título, es la afirmación de la tesis del carácter continuo del ente corpóreo. Empero, a poco de emprendida la tarea de fundamentación de dicha tesis se enfrenta el autor con una vasta colección de temas de filosofía de la naturaleza, de modo que el resultado final excede la intención originaria y se adecua mejor a lo mentado en el subtítulo: un ensayo de interpretación cósmica, un breve tratado de filosofía del ente corpóreo. El problema de la continuidad persiste sin embargo como hilo conductor a lo largo de todos los desarrollos.

Las fuentes del trabajo son dos. La primera es científica, en el sentido de provenir de la ciencia natural físico-matemática, tanto desde la perspectiva histórica como de la exposición sistemática de la ciencia contemporánea. La segunda es filosófica, inscripta en la escuela aristotélico-tomista, a la que pertenece el autor. El Dr. Bolzán ha intentado, por una parte, exponer de modo riguroso y desarrollar en sus consecuencias la doctrina del ente corpó-

reo en Aristóteles y Santo Tomás y, por otra, mostrar cómo el desarrollo científico contemporáneo se torna paulatinamente más y más compatible con aquella doctrina. Creemos que ambos objetivos están plenamente logrados. La doctrina aristotélico-tomista, está sólidamente presentada, sin detrimento del rigor pero con suma claridad. La documentación textual es excelente, por donde se descubre en el autor una erudición que podemos conjeturar casi exhaustiva sobre los trabajos físicos de Aristóteles y Santo Tomás. A ello se une una apreciable cuota de reflexión personal, que desarrolla y completa ese legado dentro de la ortodoxia de escuela. La presentación del pensamiento científico es también excelente y al alcance de cualquier lector que posea una mínima formación al respecto. El autor procede originariamente de las disciplinas científicas exactas, lo que unido a la sólida formación filosófica ya mencionada lo coloca en óptimas condiciones para emprender una obra como la que nos ocupa.

El libro se organiza en tres par-

tes y doce capítulos. La primera parte (un capítulo) consiste en una introducción general, donde el autor expone lo que denomina "criterio de materialidad". Como siempre a lo largo de la obra, realiza la tarea desde las dos perspectivas, científica y filosófica. Desde la primera comienza con la restitución del carácter real y material de los campos, con lo que elimina a la clásica ponderabilidad como criterio de materialidad y coloca la primera premisa científica a favor de la continuidad material. Otros fundamentos que hemos podido aislar desde esta perspectiva son la mecánica ondulatoria, el principio de indeterminación y la mecánica relativista. Desde la perspectiva filosófica son tres las notas preliminares que caracterizan lo corpóreo: 1) ser un ente "cuantificado", 2) manifestarse lo "cuanto" como extensión y, como síntesis, 3) "ser material es ser extenso activopasivo, interdinámico por contacto." (p. 6) La introducción se completa con una concepción substancialista del ente corpóreo, con el planteamiento preliminar del concepto de individuo corpóreo, mediante la "simultánea y trascendental ordenación de la materia a la cantidad y a la forma" (p. 10), y con los conceptos de continuo y de mínimo natural según la substancia.

La segunda parte (cinco capítulos), titulada "La estructura del ser material", comienza con una sumaria exposición del pensamiento prearistotélico (cap. II), seguida de la exposición del pensamiento aristotélico sobre el ente físico, con especial referencia a la química de Aristóteles, donde resume un trabajo anterior del autor sobre el tema. Expone allí la definición aristotélica de elemento y

la compara con la de Boyle. La idea de combinación química en Aristóteles le permite, con mucha habilidad, mostrar la necesidad de admitir el "estado virtual" de los elementos en el compuesto o, como dirá más adelante, de "potencia orientada" (p. 164). Se muestra también como el "mínimonaturalismo" aristotélico configura una suerte de atomismo científicamente fértil, a diferencia del atomismo metafísico de Demócrito, y se analizan los conceptos de materia primera y segunda.

Los capítulos cuarto, quinto y sexto describen la concepción científica del ente corpóreo, desde los precursores de Dalton hasta nuestros días. Bolzán describe a Dalton como demócrito-mecanicista según la letra, por las circunstancias teóricas de su tiempo, pero como "mínimonaturalista por exigencias de la realidad" (pp. 53-4). Más adelante la mecánica ondulatoria de de Broglie y el principio de incertidumbre de Heisenberg, que esfuman los límites de las partículas, se constituyen en escalones científicos importantes para fundar la razonabilidad de la tesis de la continuidad de la materia.

La tercera parte (seis capítulos) es la elaboración filosófica de los resultados anteriores. La defensa de la continuidad de la materia se fortalece con la interpretación de los resultados científicos señalados, pero su fundamento reposa en la elaboración de la teoría de la substancia corpórea y, muy especialmente, del principio de individuación. Apoyándose en Aristóteles, Santo Tomás y otros pensadores medievales como Alberto de Sajonia, nuestro autor desarrolla los modelos teóricos utiliza-

autor desarrolla sus teorías según líneas precisas: insiste en el carácter interdinámico de la substancia corpórea (fundada en la teoría del acto y la potencia) con constante énfasis en la forma peculiar que éste asume en lo corpóreo como dinamismo de la cantidad íntimamente ligada a la cualidad; reitera que los límites de la substancia corpórea sólo se definen en relación con otras substancias del mismo género, entre las que se cuentan los instrumentos del observador; reafirma la anterioridad lógica y ontológica del "trozo de materia" respecto de sus presuntos elementos, lo que lo lleva a decir que la substancia corpórea no se "compone" propiamente de elementos, sino que más bien se "descompone" en ellos muchas veces mediante análisis violento y por vía de interpretación, con lo que la realidad de muchas partículas depende de la veros; resume la caracterización de la substancia corpórea como "ser-en-sí, para-otro y gracias-a-otro".

Más allá de estas cuestiones aborda nuestro autor otro tema. Fuera del dominio de experiencia posible, que incluye tanto los "trozos materiales" como sus elementos, se extenderían dos regiones inteligibles: el "más acá" de su constitución hilemórfica y el "más allá" del individuo-especie total (I-E T). La substancialidad se extendería así desde los mínimos naturales del "trozo de materia" (individuo-especie parcial o I-E P) hasta los "máximos naturales": estos serían los individuos-especies totales, resultados de un proceso inteligible de integración de los "trozos" individuales de la especie en un individuo único que agote la existencia actual de la especie. El I-E T se

ría una especie de universal *in re* con "posibilidad física" (p. 135), una suerte de realización del *éidos* o de la especie (p. 132), de la que participan (y no sólo lógicamente) los I-E P o "trozos de materia" (p. 143). La concepción del I-E T es interesante y, por lo que sabemos, totalmente novedosa. El autor acumula argumentos para probar su validez teórica y, forzoso es reconocerlo, éstos son de buena estirpe en el seno de la corriente filosófica en que se instala.

Lejos estamos de considerarnos aptos para abrir juicio sobre esta cuestión. Sólo queremos señalar que el concepto de I-E T depende por lo menos de los conceptos de *integración* y *participación*. A lo largo de su exposición se observa cómo se desplaza el interés del autor desde la idea de integración hacia la de participación. En efecto, al principio el I-E T surge como resultado del "paso al límite" de la noción de integración del ser físico, pero paulatinamente va ocupando un lugar más y más destacado el concepto de participación, hasta llegar a un punto en que el autor declara que la segunda conclusión del libro, y "la más importante", es que cree poder afirmar que "sin tocar el terreno propiamente metafísico, pero yendo más allá de la lógica, es posible hablar de participación en sentido estricto pero restringido en los dominios de la filosofía de la naturaleza" (p. 187). Además los entes corpóreos son "trozos de substancia (I-E P), que se reducen participativamente al participante individuo totalizante (I-E T), *real pero partitivamente existente in facto esse*, que juega el papel de participado y no participante en el plano de la especie." (p. 188, el

subrayado es nuestro). Para mejor juzgar consideramos conveniente esperar desarrollos y precisiones posteriores del autor sobre estas cuestiones.

Tales son las cuestiones fundamentales que despliega este libro del Dr. Bolzán. Por su interés permanente y por el riguroso y claro tratamiento de que hace gala el autor, consideramos que es un texto de lectura obligada para todos los interesados en cuestiones de filosofía natural y epistemología, y esto con independencia de la actitud filosófica asumida por el autor, aunque no se podrá dejar de reconocer que el no menor de los méritos de este trabajo consiste en mostrar la vigencia de la metafísica aristotélico-tomista en la interpretación de la ciencia contemporánea del ente corpóreo.

Un párrafo aparte merece el trabajo editorial: tiene muchos defectos. Prácticamente no hay una sola de las muchas palabras griegas del texto que no contenga por lo menos un error. El texto padece además de una colección de erratas. Esto es una pena, pues este estado de cosas conspira en primer lugar contra el autor, que recibe así un demérito siendo inocente, y en segundo lugar es un desprestigio para cualquier editorial, pero mucho más para una editorial universitaria. Las comparaciones son ingratas, pero al ver estos defectos no podíamos sino recordar las ediciones cuidadísimas de otras editoriales universitarias, que prestigian a sus autores, sus universidades y sus naciones.

Jorge Alfredo Roetti

SALTOS, JORGE E.: *La crisis de la noción de verdad* (Tucumán, Cuadernos de Humanitas n° 39, 1972), 124 pp.

El subtítulo de este libro de Saltos (*A propósito de algunas investigaciones del empirismo lógico*) podría mover a confusión pasajera al futuro lector. Antes de iniciar la tarea quizá suponga que el autor es un secuaz del empirismo contemporáneo. Ocurre, en efecto, que lo más frecuente en nuestro entorno son las exposiciones más o menos dogmáticas de los adeptos al empirismo, de sus conceptos básicos (exposiciones que, además, no brillan por su número ni por su penetración). Por el contrario, también abundan las críticas globales de los resultados de esta tendencia que no están avaladas por un sólido conocimiento de sus fuentes principales. Podemos asegu-

rar que ninguno de estos defectos acontecen en este lúcido libro de Saltos. La ubicación filosófica del autor se encuentra en las antípodas del empirismo, como ya se declara en el Prólogo: este estudio de la noción de verdad se encuentra motivado por las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, las cuales tienen para Saltos "la virtud de mostrar al hombre que es capaz de un conocimiento cierto, que su lógica no constituye un saber gobernado por el tiempo y las circunstancias, sino arraigado en principios inmutables; pero todo esto indica la necesidad de recurrir a una teoría definida de la verdad, que se estructure sobre la base de la distinción primordial entre evidencia y

concordancia, vale decir, entre lo subjetivo y la esencia" (p. 9).

Dotado de un sólido conocimiento de las principales variantes del empirismo contemporáneo, el autor emprende, a lo largo de los tres capítulos que componen el libro, la exposición de las tesis principales y de sus limitaciones. Sorprende una actitud poco usual en los autores no comprometidos en una determinada perspectiva filosófica: el intento de rescatar los aspectos y desarrollos bien fundados de los trabajos del empirismo. El primer capítulo ("La teoría de la correspondencia en el empirismo lógico") expone las teorías de la verdad en Wittgenstein (el del *Tractatus*), Schlick y Russell especialmente, precedidas de una breve descripción del empirismo lógico, que hace justicia a sus méritos y deficiencias. La deficiencia más notable según Saltor es su crítica y desdén por la metafísica, que se ataca desde la doble perspectiva del análisis del "principio de verificación" y del "análisis lógico del lenguaje". El capítulo segundo ("La concepción semántica de verdad") emprende, como es obvio, la exposición de los trabajos de Tarski, mostrando su insuficiencia, su carácter idealista y la estructura circular de la definición de *satisfacción*. También muestra Saltor, con suma claridad, la posibilidad de la eliminación del predicado 'verdadero' en las equivalencias de la forma (T). Luego de un análisis de la estructura lógica del predicado mencionado, concluye con la afirmación tradicional de que tales predicados semánticos se aplican originariamente a las proposiciones y sólo en sentido análogo a las sentencias. A continuación expone la teoría

de la *coherencia*, concepción sintactocista de la verdad, especialmente en las versiones del primer Carnap y de Marja Kokoszynska. Saltor arguye que la teoría de la coherencia "puede dar buena cuenta de las oraciones moleculares, mas no de las atómicas" (p. 72). Esta tampoco podría dar cuenta de los conocimientos verdaderos que no son deducibles dentro de una teoría, como ocurría con el recordado caso de la experiencia de Michelson-Morley y la teoría de la luz de la época. Finalmente caracteriza a esta teoría como un tipo de idealismo subjetivo, con todas sus debilidades tradicionales. El capítulo concluye con una afirmación que recorre muchas páginas del libro y que sin duda constituye su tesis fundamental: el problema de la verdad, problema central de la filosofía para Saltor, no es de índole lógica (al menos en el sentido en que se entiende la lógica en la actualidad) ni simántica, por lo menos primordialmente, sino de índole gnoseológica y, *a fortiori*, metafísica (p. 80).

El capítulo tercero ("La verdad y la verificación") comienza exponiendo la "superación de la metafísica" según Carnap y continúa con la descripción de las formas principales del "criterio de verificabilidad" en la exposición de Hempel. De la primera parte de este capítulo nos interesa destacar, en primer lugar, la clara exposición del carácter psicologista (y, en consecuencia, infundado) de la concepción empirista de la aprioridad de los enunciados analíticos (p. 87), en segundo lugar, la fina descripción del empirismo lógico como "una filosofía extrañamente ambigua: gnoseológicamente empirista y ontológicamente idealista,

porque la doctrina de los contenidos sensibles se parece demasiado al *percipi* del idealismo" (p. 103). Saltor se adscribe a la necesidad de revalorizar la teoría de los juicios sintéticos *a priori*, para lo cual presenta las dos demostraciones de Langford y Copi.

La segunda y última parte realiza un agudo análisis de los distintos criterios de verificabilidad anteriormente expuestos, mostrando las dificultades, regresos *ad infinitum* y *petitioes principii* en que incurrir. Se critica también la identificación entre significación y significación empírica, calificándola como reduccionismo arbitrario, y se insiste en que elegir un sistema sintético —como el de los *Principia Mathematica* u otro menos limitado— implica haber decidido de antemano (y no empíricamente) qué debe entenderse por significado de manera acrítica (v. pp. 111-2). En el breve espacio que se nos concede es imposible agotar un

rápido esbozo de los contenidos de un libro denso como éste. Creemos que es sumamente reconfortante la lectura de un libro como el de Saltor; muestra muchas virtudes muy poco frecuentes entre los estudiosos de las corrientes analíticas contemporáneas, al menos en la Argentina. Por ello, una obra como ésta es sumamente auspiciosa en nuestro país y puede impulsar una emulación fecunda que supere la repetición pedestre y el desprecio ignorante por la filosofía que asfixia a tantos empiristas locales. Como síntesis y a modo de colofón terminamos con una cita que resume este libro: "toda tentativa de encadenar el pensamiento especulativo a los meros aspectos sintácticos y semánticos termina en un rotundo fracaso (...) todo problema lógico nos conduce en profundidad a un problema gnoseológico y metafísico" (p. 122).

Jorge Alfredo Roetti

ASTI VERA, ARMANDO, *Metodología de la investigación* (Madrid, Editorial Cincel, 1972), 202 pp. y *Metodología da pesquisa científica* (Porto Alegre, Editora Globo, 1973), VIII, 224 pp.

Es bien conocida por el público científico argentino esta obra y su autor. El profesor Armando Asti Vera, fallecido a comienzos del año 1972, fue vastamente conocido como profesor de las universidades de La Plata y Buenos Aires —entre otras— y era profesor titular de Filosofía de las Ciencias en esta última universidad cuando lo sorprendió la muerte. También fue autor de libros y artículos de amplia difusión. La obra que hoy nos ocupa conoció su primera edición en la edi-

torial Kapelusz de Buenos Aires en 1968, por ello ha tenido ya numerosas reseñas bibliográficas que nos eximen de su reiteración. El propósito que hoy nos anima es el de mostrar la bien ganada importancia de la obra que se manifiesta claramente a través de estas dos nuevas ediciones póstumas, española y brasileña. Con ello esta metodología de la investigación cubre la totalidad del mundo de lenguas ibéricas, que es una de las comunidades lingüísticas más extensas.

El éxito de esta obra no es casual: no conocemos ningún estudio metodológico serio tan claro, conciso, abarcador de métodos y con un estudio de sus limitaciones y de sus relaciones mutuas como este trabajo de Asti Vera. En este sentido es verdaderamente excepcional y no lo es gratuitamente: fue escrito en la etapa de plenitud de un hombre brillante, que unía a su práctica científica concreta —de rara vastedad e intensidad— una inteligencia filosófica constantemente atraída por las grandes cuestiones metafísicas y las experiencias religiosas. La ciencia y su método son alumbrados por Asti Vera desde la ontología. Quienes tuvimos la dicha de gozar de amistad sabemos que no sólo la ciencia era ordenada, juzgada y valorada de una perspectiva tal, sino la totalidad de las manifestaciones de la existencia.

Algo de esta experiencia se tra-

duce en el asombro del prologuista de la edición española, quien no puede evitar mencionar el carácter excepcional de la obra en los aspectos que antes esbozáramos, al tiempo que justamente advierte los aspectos didácticos complementarios, que abarcan hasta las humildades e indispensables técnicas del registro y proceso de la información en la elaboración de una monografía científica.

La traducción al portugués nos ha parecido muy correcta y ambas ediciones, española y brasileña, son muy cuidadas, ambas superiores a la edición argentina original. Para los argentinos debe ser motivo de orgullo la difusión de un representante de nuestra cultura filosófica y científica, desaparecido cuando aún podíamos esperar mucho de su magisterio.

Jorge Alfredo Roetti

GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* (Martínez, Ediciones Universitarias argentinas, 1971), 170 pp.

El autor presenta aquí su visión original sobre el sentido profundo de la *gnosis* "cristiana" (o sea, la que se ha desarrollado y expresado con utilización del vocabulario bíblico en un medio influido por el cristianismo primitivo), pero como trata de dilucidar su fondo metafísico, no tanto el histórico, alude a otras formas de "gnosis", desde el *Corpus Hermeticum* hasta los textos upanisádicos, pero deteniéndose (cap. IV) sobre las expresiones iránias del gnosticismo (maniqueísmo y mandeísmo). Desde la introducción se indica claramente una meta, a saber, alcanzar el "sentido" de la *gnosis* más allá de

toda intelección *dualista* de la realidad, transfondo ilusorio que esconde (por la "ignorancia") o, fenomenológicamente, hace emerger la Unidad trascendente. Desde el punto de vista del método, es clave el capítulo dedicado a la definición del gnosticismo en que se destacan los dos elementos del "conocimiento" como *astognosis* (o "reconocimiento" del Sí mismo trascendente por "de-velación" de lo ilusorio fenoménico y pecaminoso) y del "mito gnóstico", vertido en figuras diversas a veces de una frondosidad inextricable, por la que García Bazán trata de abrirse camino. Nos parece importante el esfuer-

zo de hacer una "tipología" del mito gnóstico, porque ello permite luego discernir la doctrina metafísica de los textos gnósticos o simplemente reconocer la atribución gnóstica de tal o cual sistema. Dicha tipología consta de los siguientes caracteres, que después son buscados ordenadamente en cada uno de los sistemas que estudia el autor: 1. Divinidad suprema (incomprensible, no-manifestable, diferente del Demiurgo); 2. Emanación y caída plasmática (el mundo divino, surgido del Principio, el ámbito de lo no-manifestado pero manifestable; y el *Nous* o *pneuma*, el sector del Ser relacionado con la forma y la manifestación y, por tanto, con la caída de uno de los Eones en la individualidad del mundo demiúrgico); 3. Demiurgo, hacedor del mundo material, reino de la multiplicidad y de la forma, que "esconde" y obnubila al Uno trascendente con apariencias engañosas; 4. *Pneuma* en el mundo, prisionero y oculto por el no-ser; 5. Dualismo: el iniciado, que posee la *gnosis* o autoconocimiento de Sí-mismo, tiene conciencia de estar en el mundo como en un lugar extraño irreal; 6. El Salvador: en los sistemas gnósticos es un *Salvator salvandus*, es decir, que es lo Infinito en el hombre, el Sí-mismo, el que, al autodescubrirse se "libera", se salva del mundo finito e ilusorio; 7. El retorno al Absoluto, que acontece en el momento mismo del autoconocimiento. La presentación de estos elementos es breve, pero en el capítulo IV García Bazán los ejemplifica con el análisis de los testimonios de autores cristianos (Ireneo, Hipólito, etc.) o con los escritos de Nag Hammádi (al final hay una antología de ambos tipos de

fuentes). Queremos indicar solamente que los motivos "gnósticos" del *Evangelio de Tomás* son dudosos, tal cual son expuestos, pues pueden rastrearse en el Nuevo Testamento (p. 79 s.). Por lo mismo, al tratar de éste (p. 30 s.) no sería necesario relacionar los motivos "gnósticos" con el gnosticismo en un sentido histórico (el pasar al siglo II algunas epístolas del *Corpus paulinum*, cf. p. 30, debería ser probado). Otra cosa es hacerlo desde la perspectiva fenomenológica: en este caso se puede constatar que dichos motivos afloran, de una forma u otra, en toda expresión religiosa, aunque no en un sistema especial como se da en el gnosticismo.

Creo que en toda experiencia religiosa se imbrica profundamente una experiencia metafísica (de hecho, el *lenguaje* religioso —mítico y simbólico— apunta a ello) y que cuando se quiere "aislar" demasiado una doctrina metafísica del tipo de la *gnosis* ésta se evacua a sí misma por una reducción "intelectual". Estimo también que este peligro fue evitado por el gnosticismo por el hecho de ser una experiencia religiosa. Me parece importante señalar también que los sistemas gnósticos no fueron rechazados por la Iglesia de entonces por una incomprensión de la doctrina metafísica de la *gnosis*, sino porque eran la expresión de una experiencia religiosa, en que emergen otros componentes de la experiencia humana además de aquel "re-conocimiento" del Sí-mismo trascendente. Al sentido trascendente del *hombre*, el pensamiento bíblico agrega el reconocimiento de Dios en la historia, pero de tal manera que justamente no supone un "dualismo" (dos historias, una 'sagrada' y otra profa-

na), sino una *única* historia en la que lo válido, lo profundo, e inamisible y soteriológico, es el Absoluto (*Deus praesens*), trascendente, separado del mundo (concepto bíblico de *bara*, o "crear"). Por supuesto que los niveles de lenguaje son distintos; además, la gnosis destaca al Principio inmanifiesto y no manifestable, la expresión religiosa en cambio su manifestación, pero sin olvidar el otro polo (de paso, la referencia al *agnostos theos* en el judaísmo —p. 21 n. 8— debería ser matizada por los conocidos pasajes de Sabiduría 13-15 y sobre todo Romanos 1-19ss). Una cualidad del trabajo de García Bazán es la de no dicotomizar la experiencia metafísica gnóstica de la experiencia religiosa y de saber distinguir muy bien los planos. Su formación en el área de la filosofía de las religiones lo ca-

pacita para ello. Algunas de las reflexiones anteriores —y muchas otras que omito— han surgido de la lectura de esta excelente monografía, de alto valor académico, pero reflejan también una serie de inquietudes en proceso de elaboración. "Gnosis" de García Bazán es una contribución a los estudios sobre el tema, es un título de honor de la Universidad (en concreto, para el Centro de Estudios de filosofía oriental) y un impulso para la capacidad creadora de la generación joven.

[Nota: Habría que corregir algunos galicismos: Henoch, Baruch, etc. (por Henoc, Baruc) y sobre todo Método (por Metodio, p. 86 n. 21) y Efraim (por Efrén, p. 99). en el "Himno de la Perla" el topónimo Sarbu] está mal impreso (Sarburg)].

José Severino Croatto

CAPPELLETTI, ANGEL J., *Inicios de la Filosofía Griega* (Caracas, ed. Magisterio, 1972) 102 págs.

Cuatro capítulos componen el libro: El origen de la filosofía y de la ciencia en Grecia y las culturas orientales, la Escuela de Mileto, Pitágoras y la comunidad pitagórica, Jenófanes de Colofón. Los dos primeros nos parecen especialmente valiosos.

Desde perspectivas embebidas de neoclasicismo, hegelianismo o positivismo, muchos autores modernos y contemporáneos atribuyeron a Grecia el exclusivo privilegio de ser cuna de la filosofía, al tiempo que consideraron al pensamiento oriental como pre o no-filosófico. Pero el conocimiento de las doctrinas hindúes y chinas permite descubrir "filosofía"

también allí; y aunque se quisiera determinar el concepto de "filosofía" en una forma particular y ceñida, aún encontraremos en la variada riqueza del pensamiento de la India doctrinas que se ajusten a dicho concepto. Ahora bien, la hipótesis de una influencia de las culturas india y china sobre el naciente pensamiento griego, como la que fue sostenida por Gladisch y Röth, no puede ser ya aceptada de ningún modo, y Cappelletti prefiere ver no más que un desarrollo paralelo que explicaría las coincidencias. Las influencias detectables deben reducirse a las de Egipto y Mesopotamia; y si es cierto que allí no hubo propiamente fi-

losófia, existió un rico pensamiento cosmogónico y una sabiduría práctica que no solamente fueron conocidos por los presocráticos sino que fecundaron a la cultura egia, madre de la helénica.

“La filosofía griega nace, así, con los milesios, en el momento en que una intuición metafísica comienza a expresarse en términos de experiencia física o psicofísica y a desarrollarse en movimientos dialécticos” (p. 45). Cappelletti acierta en considerar que la intuición de la *physis* (que es *arché*, *tó perichon* y *tó theon*, fuente en la cual aún se hallan indiferenciadas las cuatro causas aristotélicas y que no se agota en su producción cósmica) constituye una intuición *metafísica*, en cuanto que ello supone no concebirla como una deducción a partir de la experiencia sensible (Zeller).

Los filósofos de Mileto, significativamente, hacen silencio respecto de la religión oficial. Jaeger no explica este hecho, pero nuestro autor nos sugiere que ello se debe a que, antes de romper con los viejos moldes, ellos prefieren darles un nuevo contenido, concretamente, el de considerar a los dioses del politeísmo como partes mortales del universo.

El análisis del pitagorismo es una de las tareas más arduas y delicadas del historiador de la filosofía griega, pues es imposible distribuir con certeza el material conservado, entre las varias generaciones de pitagóricos. Cappelletti prefiere construirnos una imagen global, aunque no deja de advertir que algunas doctrinas difícilmente pueden ser atribuidas al pitagorismo antiguo (y menos a Pitágoras) pues parecen ser fruto de posteriores elaboraciones. Dentro del nú-

cleo tradicional de la doctrina, nuestro autor señala el carácter distintivo de la idea de metempsicosis en el pitagorismo: las disciplinas ligadas a esta creencia tienen un carácter más ético y filosófico que ritual y mágico. En lo que respecta al número, su concepción entre los pitagóricos no parece surgir como una elaboración a partir de la mera concepción aritmética, ni tampoco como un desarrollo a partir de imágenes geométrico-visuales (v. g. Zeller y Burnet, respectivamente); existía, en cambio, una originaria identificación entre ambos aspectos —aritmético y geométrico. Otro carácter significativo del pensamiento pitagórico es el de haber atribuido el carácter de causa material a la causa formal (recurrirnos nuevamente a estas nociones aristotélicas), por cuanto esto marca un proceso exactamente inverso al de la filosofía milecia.

Evidentemente se equivocaron quienes quisieron hacer de Jenófanes el filósofo fundador del ateísmo, y quizás Burnet tenga algo de razón al decir que “he (Jenof.) would smile if he had known that one day he was to be regarded as a theologian” (E. G. Ph. p. 129). Pero creemos que Cappelletti exagera al radicalizar el papel de Jenófanes como crítico social y político. Este pensador, al atacar el antropomorfismo homérico-hesíodico preannuncia a los sofistas; y no está mal ubicarlo (como quiere Cappelletti) en la línea histórica de los cínicos y aun de los iluministas del s. XVIII, puesto que aparece preannunciando nuevas ideas entre las que el ideal de la *isonomía* ocupa un rol importante. Ahora bien, nuestro autor supone que al atacar el antropocentrismo “ataca de una

manera particular el 'cratomorfismo' de la mitología de las clases dominantes", lo que lo convierte en el "primer crítico de la civilización feudal", que opone la nueva sabiduría democrática de la burguesía jónica a la moral aristocrática de la virtud guerrera. La interpretación sociológica de la intención religiosa de Jenófanes, si bien puede agradar a nuestros contemporáneos, nos parece insuficiente, y sería anacrónico radicalizarla (Además, Jenófanes no sólo critica la religión homérico-aristocrá-

tica, sino también —como destaca el mismo autor— las religiones místico-místicas).

No queremos dejar de decir que esta obra nos parece encomiable. Y ello no solamente porque llene un vacío en nuestro medio hispanoparlante; en toda ella se destaca una constante apelación a las fuentes antiguas y a la crítica moderna, además de ofrecer algunos aportes originales en la interpretación.

Ernesto La Croce

DUJOVNE, LEÓN, *El pensamiento histórico de Benedetto Croce* (Buenos Aires, Rueda, 1968), 195 pp.

La idea de una historia universal, pretensión vana, nace según Croce "del cronicismo y de su cosa en sí"; la verdadera historia es contemporánea, condición que se logra si el hecho investigado "vibra en el alma del historiador". El concepto de "interés", no siempre muy preciso, observa Dujovne, respalda el rechazo de una universalidad de la historia; pero su mismo carácter práctico niega valor a la tesis.

De hecho, aun desde el punto de vista de Croce, existe un "interés" creciente por la historia universal. No es aventurado pensar, dice su crítico, que "si en el siglo próximo alguien con una mentalidad similar y con intención análoga escribiera una historia del nuestro, la llamaría Historia universal de siglo XX". Y aun ahora es necesaria y posible una historia universal. Su negación "es un error de Croce", quien por añadidura la daba por existente reduciéndola al desarrollo de la cultura occidental.

Otra contradicción se añade al ánimo disolutorio de Croce, en su elaboración de una filosofía de la historia tras su rechazo. Aunque impugnaba todo ensayo de formular leyes finales o causales de la historia, consideraba lo moral la regla suprema de las acciones humanas. "El individuo moral —dice en *Filosofía de la práctica*— tiene conciencia de trabajar para el todo. Las más diversas acciones, si concuerdan con el deber moral, concuerdan con la vida", esta última entendida como el todo espiritual. El proceso histórico está conducido por una ley de lucha entre el bien y el mal, aun en el nivel de la naturaleza, que no existe en sí, sino que es una realidad espiritual. La tesis de que la historia es historia de la libertad —identificada ésta como ideal con el moral— subraya aun la postulación de un "sentido", aunque éste es en todo caso inmanente.

Croce distingue, no obstante, historiografía de historia, para contraponer a una expresión de Fustel de

Conlanges la de que "no hay filosofía, ni historia, ni filosofía de la historia, sino historia que es filosofía y filosofía que es historia" como historiografía. La idea finalista de "progreso" es un mero emergente históricamente motivado. Pero el hombre teórico cede ante las exigencias del hombre práctico, observa Dujovne; Croce se inclina así optimista ante el valor supremo de la libertad como ideal.

Si tal optimismo lo conduce a una filosofía de la historia, "su manera de concebir el espíritu es la de un pensador en quien la tesis del triunfo sobre toda metafísica sólo fue una ilusión". En el último capítulo de su trabajo, Dujovne aporta una tercera objeción al examinar las implicaciones del relativismo histórico.

Toda realidad es historia; he aquí una fórmula del historicismo. El filósofo ha de limitarse, abstrayendo todo postulado metafísico, a la meditación de los problemas económicos, morales, políticos, artísticos... cognoscitivos, para resolverlos en la concreción historiográfica, determinada por el interés. En primer lugar, surge la necesidad de una reescritura continua de la historia, porque es el historiador el que habla con los hechos, y no éstos a través de aquel. Así surgen tantas historias como historiadores o generaciones; no hay "error" sino mera parcialidad, integrada en la dialéctica del espíritu.

Maurice Mandelbaum, citado por Dujovne, señala la dificultad de una captación del pasado si la intuición o imagen histórica es expresión. Sólo suponiendo una coincidencia espiritual con el protagonista histórico, un espíritu común, se podría salvar el

relativismo. Croce, sostiene Dujovne, procura subsumir esta postura en un marco filosófico más amplio, que es "la fe metafísica que afirma que todos los momentos de la autorrevelación del espíritu son coherentes entre sí". Y el fundamento de esta autorrevelación "es indemostrable". La tesis de que el espíritu de la humanidad recuerda se apoya en este punto de vista, pero "no cabe que toda historia sea contemporánea... y a la vez evocar lo que realmente aconteció". Sólo se concilia la contradicción reduciendo intuición y expresión a una fuente común: el espíritu universal. Y esto es metafísica, pese a la pretensión de haberla superado.

El pensamiento histórico de Benedetto Croce se expone tras la necesaria reseña de las ideas de su "sistema" según se desarrollan en la *Estética*, la *Lógica*, la *Filosofía de la práctica y Teoría e historia de la historiografía*, "cuarto" volumen de la *Filosofía del Espíritu*. En los capítulos II al VII Dujovne desarrolla el pensamiento histórico: El historicismo, La naturaleza como historia, La historia como historia de la libertad, La trama de la historia humana, y Humanismo y optimismo histórico. Los últimos tres capítulos, a los cuales se ha hecho en esta reseña especial referencia, demuestran las concepciones negativas de la historia universal, la filosofía de la historia y la metafísica. Su crítica, muy al contrario de enervar la exposición, la perfila. El pensamiento histórico de Benedetto Croce constituye otra muestra relevante de los valores de aplicado expositor del doctor León Dujovne.

Carlos Alemán

DUJOVNE, LEÓN, *Martín Buber, sus ideas religiosas, filosóficas y sociales* (Buenos Aires, Editorial Bibliográfica Omeba, 1965), 158 pp.

Si al uruguayo Nelson Pilosof cupo trazar, en 1965, la primera y cálida semblanza personal que del gran jerusalmitano se realizó en nuestra América;¹ si fue mérito de José Isaacson haber sido el primer argentino que, a partir de las ideas del autor de *Yo y Tú*, desarrolló los postulados primordiales de una original estética basada en el reconocimiento del valor antropológico de la obra de arte;² correspondió a León Dujovne, argentino también, ser, hasta la fecha, el comentarista más exhaustivo que, en estas latitudes, ha encontrado el pensamiento huberiano.

Obras muy diversas atestiguan el talento expositivo de Dujovne. En lo que atañe a Buber, ya lo insinúa con claridad su *Historia del pensamiento judío*. Lo que allí no es sino un sugestivo esbozo, se constituye, en el libro que ahora comentamos,³ en cabal descripción del sistema ideológico de quien, mercedamente, figura entre los grandes filósofos de este siglo.

Dujovne dividió su ensayo en dos secciones. Cada una de ellas consta de nueve capítulos. La primera sección lleva por título "Las ideas religiosas, filosóficas y sociales de Martín Buber"; la segunda, "Martín Buber y el judaísmo". Se cierra la exposición con una "Conclusión" en

la que su autor señala los rasgos específicos de la ideología huberiana con referencia a la de otros notables de la filosofía de nuestros tiempos.

La religiosidad, concebida como experiencia ontológica radical, constituye el fundamento de la interpretación huberiana de la existencia humana. Así lo entiende León Dujovne quien, a lo largo de los diecinueve capítulos que conforman su obra, subraya constantemente la importancia adjudicada por Buber a esa experiencia, como también su sentido en el contexto general de la cosmovisión elaborada por el escritor austro-judío. "La de Buber —afirma Dujovne— es una filosofía religiosa". Esa filosofía tiene como finalidad "o meta humana, no la unión con Dios, sino la relación con Dios. En la mística, la vinculación con Dios importa negación del mundo, y, en cambio, la vinculación que Buber describe y predica consiste en ver el mundo como un Tú. (...) En cada caso, aunque decimos tú a un objeto definido, a un hombre, a un ser inanimado o a una esencia ideal, en realidad nos dirigimos al Tú eterno".

El hombre es, para Buber, el interlocutor por excelencia de Dios. Es con respecto al Yo de aquél que Este se constituye en Tú. Ahora bien: como interlocutor privilegiado de Dios,

¹ PILOSOFF, NELSON, *Martín Buber, profeta del diálogo*, Edición de la Asociación Hebraica Macabi, Montevideo, 1965.

² ISAACSON, JOSÉ, *El poeta en la sociedad de masas; elementos para una antropología literaria*, Editorial Americana, Buenos Aires, 1969.

³ DUJOVNE, LEÓN, *Martín Buber, sus ideas religiosas, filosóficas y sociales*, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1966.

el hombre no es ni mero individuo ni opaca expresión de un temperamento colectivo en el que se diluyen los perfiles singulares. El hombre que dialoga con Dios es *persona*. Asimismo, Dios, en cuanto interlocutor del hombre, también es *persona*. "Conferir a Dios la cualidad de persona —nos explica Dujovne— es indispensable para todos aquellos que, como Buber, cuando dicen *Dios* no entienden un principio. Cuando Buber dice *Dios*, entiende a Aquél que entra en una relación directa con los seres humanos, por actos creadores, reveladores, liberadores y, de esta manera, hace posible que también los hombres entren en relación inmediata con Él". Aclara Dujovne, sin embargo, que para Buber "el concepto de la cualidad de persona es incapaz de definir la esencia de Dios; pero es necesario decir que Dios es también una persona". Y lo es, acotamos nosotros, porque si bien dicho concepto no agota el alcance semántico de la esencia de Dios, permite al menos designar la manifestación de esa esencia al hombre.

La persona se constituye como tal en el diálogo. Recuerda Dujovne que, según Buber, el individuo es *real* cuando establece *relaciones vivas* con otros individuos. Vivas, cabe aclarar, son aquellas relaciones cuyos protagonistas son *personas*. "El hecho fundamental de la existencia —escribe el jerusalomitano— es el hombre con el hombre. Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el *Yo* y el *Tú* se encuentran, se halla el ámbito del *entre*".

La realización histórica del hombre consistirá, para Buber, en el diálogo, en la comunicación estable-

cida entre un *Yo* y un *Tú*: "El hombre es el ser que se realiza y reconoce cada vez que se produce el encuentro del *uno* con el *otro*". Su esencia, su *humanitas*, está en la experiencia del diálogo, que es la forma acabada del encuentro con el prójimo; el diálogo es, precisamente, el territorio del *entre*, el sitio exclusivo de la vida personal. Este vocablo —*entre*—, decisivo en la nomenclatura buberiana, permite ubicar al hombre a medio camino entre la subjetividad y la objetividad. Ello implica que la concepción buberiana del hombre se aparta con igual decisión del objetivismo como del subjetivismo antropológicos. Y no podía ocurrir de otro modo, ya que al producirse el encuentro que constituye al hombre, el hasta entonces mundo objetivo deja de ser lo contrario a él para convertirse en su *Tú*; un *Tú* con el cual se comunica de manera tan singular que deja de concebirlo como aquél que él no es para pasar a entenderlo como alguien de quien ya no puede prescindir para ser. El *entre* constituye, por tanto, el dominio de una relación antropológicamente decisiva, porque en ella el hombre aparece como el ser para el cual lo real es aquello con lo que ha entrado en entrañable comunicación; esencial, en la medida que, gracias a dicha comunicación, él llega a captarse como es y, de ese modo, logra conocerse. La respuesta a la pregunta por el hombre, según Martín Buber, sólo puede ser hallada en el ejercicio del diálogo, acontecimiento que consiste en el pasaje desde el mundo de la experiencia fáctica (*Yo-Ello*) al mundo de la relación (*Yo-Tú*). Mientras en el mundo de la experiencia fáctica lo

real es siempre objeto de un sujeto (lo que circunscribe la experiencia, en el terreno cognoscitivo, al campo exclusivo de la lógica formal), el mundo de la relación consiste en la transfiguración de lo real fáctico en un *Tú*, o sea en el indispensable interlocutor de un *Yo* que, en virtud de ese diálogo, alcanza a reconocerse como tal. "Para Buber —acota Dujovne— el hombre sólo es persona cuando su ser entero se comunica con el mundo, en el arte; con el prójimo, en la relación interhumana de *Yo* a *Tú*, y en la relación con el *Tú eterno*".

Sostiene el autor del trabajo que motiva esta reseña que la de Buber es una posición original dentro del existencialismo. Original, porque "en más de una ocasión se manifiestan sus desacuerdos (los de Buber) con autores que son considerados como representativos del existencialismo, desde Kierkegaard hasta Heidegger y Sartre". Creemos nosotros que ciertas afinidades indudables no son, sin embargo, suficientes para dar por descontada la filiación existencialista de Buber; máxime cuando dicha pertenencia nunca fue reconocida por él; siempre fue rechazada por Heidegger; ignorada (por obvias razones cronológicas) por Kierkegaard, y superada en favor de una visión *sui generis* del marxismo por el propio Sartre, único pensador —por lo de-

más— con referencia al cual puede hablarse de explícita militancia en las filas del existencialismo doctrinario. Nos parece, en consecuencia, que sería más prudente y apropiado caracterizar el pensamiento buberiano como expresión de un personalismo religioso más que como un "existencialismo religioso", conforme la expresión de Dujovne, quien —por otra parte— sostiene, con nosotros, que la tesis buberiana "en el lenguaje de nuestro tiempo puede calificarse con el término *personalista*".

Muy aceptable, en cambio, nos resulta la aproximación lograda por Dujovne entre el pensamiento de Buber y el de Gabriel Marcel. Tras señalar las cuestiones capitales que los separan, dice el profesor argentino que "hay entre ellos alguna semejanza, precisamente en la tesis sobre el elemento dialógico en la plena vida humana. La idea del *diálogo* la expuso Buber antes que Marcel, el cual, según él mismo ha declarado, cuando enunció su propia filosofía, no conoció la de Buber".

Igualmente interesante es el estudio comparado que sobre la muerte y la inmortalidad en Kierkegaard, Unamuno y Buber efectúa Dujovne en el capítulo final, titulado "La originalidad de Buber en la filosofía actual".

Santiago Kovadloff

BAZÁN, BERNARDO, *Siger de Brabant: Quaestiones in tertium de anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*. Edition critique. "Philosophes médiévaux", tomo XIII. Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1972. 80 + 152 págs.

Considerable impulso están recibiendo en estos dos últimos años los estudios vinculados con Siger de Brabant, gracias a la edición de dos

inéditos sigerianos (el que ahora comentaremos, y las *Quaestiones super Librum de Causis*, editadas el año pasado por Antonio Marasca en es-

ta misma serie) y la nueva edición crítica de otros opúsculos que ya habían sido publicados con anterioridad.

El volumen que ahora nos ocupa contiene, precedidas por una extensa y erudita *Introducción*, la cuidada edición crítica de un manuscrito de Siger hasta hoy inédito, y la nueva edición crítica de otros dos importantes opúsculos del maestro brabantón, el *De anima intellectiva* y el *De aeternitate mundi*, todo ello a cargo del joven y a prestigioso medievalista argentino Bernardo Carlos Bazán.

Los tres textos exponen fundamentalmente las doctrinas psicológicas de Siger (pues el *De aeternitate mundi* trata en realidad un tema antropológico: la eternidad de la especie humana) y, a más del aporte decisivo que significa poner al alcance de los estudiosos el primero de estos opúsculos, hasta hoy desconocido, se justifica la nueva edición crítica de los otros dos porque, en el caso del *De aeternitate mundi*, ninguna de las cuatro ediciones existentes puede responder a los requerimientos de una crítica exigente, y en cuanto al *De anima intellectiva* no solamente se halla agotada desde mucho tiempo la edición anterior debida al P. Mandonnet, sino que el descubrimiento de nuevos manuscritos hace necesaria una nueva edición crítica.

Acerca de los mss. concernientes a los tres opúsculos aquí presentados, y de las ediciones anteriores de los dos últimos, nos da prolija noticia del actual editor en el primer capítulo de su *Introducción*. Nos enteramos allí de que las *Quaestiones in tertium de anima* que hoy se editan por primera vez se conservan en un único manuscrito que figuraba ya en en el

catálogo de los mss. de Oxford editado por Coxe en 1852, si bien esta mención pasó inadvertida aun para el diligente pionero de las investigaciones sigerianas que fue el P. Mandonnet. Se debe a otro eminente medievalista, Mons. A. Pelzer, el haber advertido esta referencia y haberse procurado una copia fotográfica del manuscrito, emprendiendo su transcripción, que no pudo terminar. Fallecido Pelzer en 1958, tras haber legado sus papeles científicos al Centre De Wulf-Mansour de Lovaina, allí el profesor Maurice Giele continuó la tarea, pero su prematura muerte le impidió concluirla. Y fue entonces cuando el bien conocido medievalista F. Van Steenberghen, director de ese Centro y fundador del Institut d'Etudes Médiévales, decidió encomendar esta empresa a su discípulo argentino Bernardo Carlos Bazán, quien logró dar feliz término a la obra emprendida y hoy nos presenta esta excelente primera edición de este importante inédito sigeriano. Una pequeña objeción nos permitimos formular aquí: el editor no nos ofrece la descripción de este único manuscrito, pues la estima innecesaria habiendo sido ya descrito por Coxe en el mencionado Catálogo, y luego por Pelzer en 1930 y por F. M. Powicke en 1931; empero, creemos que una breve descripción hubiera sido útil dado que se trata de una primera edición y que las obras mencionadas no se hallan fácilmente al alcance de los estudiosos.

Para el *De anima intellectiva* enumera los tres mss. que lo contienen, y aquí sí, en cambio, creemos que hubieran podido omitirse, porque rompen la unidad del tema, las observaciones que completan o corrigen la

descripción que en 1883 hizo Macray de uno de ellos, al menos en lo que se refiere a otros escritos, de diversos autores, contenidos también en ese manuscrito pero que nada tienen que ver con el texto de Siger. La serie de precisiones que apunta Bazán constituyen sin duda un aporte interesante al conocimiento de los manuscritos filosóficos medievales, pero estimamos que ellas debían haber sido objeto de un artículo independiente.

En cuanto al *De aeternitate mundi* nos enteramos de que se dispone de ocho mss., si bien no todos con el texto completo. Aunque ya ha sido objeto de cuatro ediciones, como antes señalamos, cree Bazán que es necesario una nueva edición crítica, por dos razones fundamentales: a) cuatro de esos mss. han sido descubiertos con posterioridad a la última edición, que data de 1937; b) hay un problema más de fondo, en el que las divergencias entre los mss. entonces conocidos obligó a los editores anteriores a una falsa opción entre una *reportatio* del curso profesado por Siger, y un texto revisado por éste. Solamente Mandonnet tuvo una vislumbre de otra hipótesis que permitiese explicar esas divergencias, y la colación de los mss. posteriormente descubiertos permite hoy a Bazán, a través de un minucioso estudio, confirmar esa suposición.

El segundo capítulo de la *Introducción*, consagrado a analizar el valor de los testimonios, aparte de la información que nos provee sobre las calidades de los mss. aquí en juego constituye un valiosísimo aporte a la metodología de esta clase de trabajos. Comienza por considerar el espinoso caso del inédito aquí presentado, del cual existe un *solo manus-*

crita. Como bien señala Bazán, del juicio que éste merezca (y por ende, de la medida en que se pueda confiar en él) dependerá la actitud del editor que se encontrará más o menos autorizado en sus tentativas de reconstrucción conjetural del texto donde ello parezca necesario. Y aquí nuestro editor ha tratado de proceder con toda cautela, sin atarse empero por un escrúpulo excesivo de fidelidad a la letra. "Para fundar nuestra crítica textual en normas objetivas —traducimos de p. 17— hemos tratado de precisar la psicología y las cualidades técnicas del escriba que ha transcrito las *Quaestiones in tertium de anima*. El gran número de faltas manifiestas, las muy raras correcciones debidas al escriba mismo, las adiciones incorrectas y las frases incompletas nos han dado la certeza de que nos hallamos frente a un texto muy defectuoso, transcrito sin cuidado por un escriba que muy a menudo no comprendía el sentido de la doctrina. La crítica conjetural se impone, pues, si queremos presentar un texto correcto e inteligible". Y a continuación ofrece como ejemplo una lista de las faltas manifiestas en las tres primeras cuestiones, que muestra bien a las claras la necesidad de la reconstrucción conjetural, que el editor cree haber aplicado "con prudencia, tratando siempre de encontrar el sentido a partir de la estructura de la frase dada por el manuscrito, no modificando sino palabras aisladas y proponiendo a título de hipótesis sustituciones que puedan ayudar a la comprensión de la doctrina expuesta". Por lo demás, consigna en el aparato crítico la lección que consta en el manuscrito, conservando su

grafía originaria para facilitar así nuevas restituciones conjeturales.

Pero donde más importante se revela su contribución a la metodología es en el examen y perfeccionamiento del método Mogenet, que realiza a propósito de los mss. de los otros dos tratados. Este método, propuesto por J. Mogenet en su edición de Antolyeus de Pitane en 1960, distingue en los mss. ocho categorías de accidentes: las tres primeras serían accidentes "negativos", y son las *lagunas* (omisiones de más de tres palabras), las *omisiones* (hasta tres palabras) y las *faltas* (de concordancia o de sintaxis, palabras puestas por otras, repeticiones, etc.); las cinco restantes son los accidentes "positivos": *adiciones importantes* (de más de dos palabras), *adiciones menores* (una o dos palabras), *variantes* (expresiones correctas, pero distintas de las del modelo), *inversiones* de palabras, y *grafías*, o sea detalles ortográficos cuya persistencia o variación en la tradición pueden constituir indicios orientadores. Estima Mogenet (si bien con reservas, que Bazán comparte) que los accidentes negativos "normalmente se producen sin la intervención voluntaria y reflexiva del copista", mientras que, en cuanto a los positivos, "su aparición es normalmente debida a una intervención voluntaria y reflexiva del copista". Aparte de la ambigüedad de esta clasificación (pues tanto puede darse que una omisión o laguna hayan sido deliberadas, como que una inversión de palabras sea voluntaria) el problema principal en este método reside en que, para determinar cuáles son los "accidentes" hay que elegir un manuscrito base, y esta elección puede

ser arbitraria y sólo conduce con seguridad a obtener un primer resultado que es una clasificación de los manuscritos. Pero esta etapa, como bien lo señala Bazán, no es más que provisoria, y el número y categoría de los accidentes pueden sufrir modificaciones (vgr. lo que aparecía como una omisión en uno, puede bien resultar ser una adición en otro) en relación con la edición definitiva. Por lo demás, obvio es decir que este método Mogenet se apoya sobre la crítica interna de cada accidente, la cual depende de la filología, de la filosofía, del conocimiento del estilo del autor y aun del juicio personal del editor. En el caso de la edición de textos filosóficos medievales, señala con acierto Bazán citando a Dom O. Lottin, un texto filosófico no es un "texto muerto" y puede razonablemente sospecharse la intervención del copista —que tiene quizá sus propias opiniones— para modificar el texto. Por cuya razón el editor no debe limitarse a ser una "máquina registradora" de accidentes. De ahí que Bazán, teniendo en cuenta las características de los medios universitarios de donde estos manuscritos provienen, haya dado mayor importancia a la crítica interna de los accidentes y haya incluso introducido una modificación importante en el método de Mogenet: dado que, en el presente caso, el corto número de mss. le permitía tener una visión completa y sintética de los diversos accidentes, en lugar de tomar arbitrariamente un manuscrito o una edición como punto de referencia para establecer los accidentes de los demás, y clasificar éstos en el momento inicial de la tarea, como positivos o negativos, se limitó en esta etapa

a registrar las diferencias entre los distintos mss. como simples hechos "neutros" que todavía no clasificaba. Estos accidentes "neutros" así registrados (aporte de Bazán que perfecciona el método) permiten establecer los lazos de dependencia recíproca entre los diversos testigos (lo cual sería para Bazán el fruto principal del método Mogenet) y la crítica interna de esos accidentes "neutros" permite finalmente tomar posición en cuanto a su exacta naturaleza y en cuanto al valor de cada manuscrito. A la luz de este juicio crítico se prepara la edición del texto, y ahí finalmente encuentran los accidentes su clasificación definitiva según las categorías propuestas por Mogenet. Asimismo la experiencia realizada ha mostrado a Bazán que si bien el método Mogenet resulta sumamente preciso cuando se trata de analizar mss. uno de los cuales es copia del otro, o que al menos dependen ambos de un antecesor común, en cambio cuando se trata de mss. independientes entre sí y que dependen de antecesores desconocidos, el método pierde eficacia y el clásico procedimiento de la comparación por "bandas" que registran los accidentes de los diversos textos tomados de dos en dos no lleva a ningún resultado, salvo el de confirmar la independencia mutua para lo cual son suficientes las lagunas. Por eso Bazán ha eliminado estas "bandas" en el minucioso análisis que nos ofrece en los dos capítulos siguientes, referidos respectivamente a la clasificación de los mss. del *De anima intellectiva* y del *De aeternitate mundi*, prefiriendo en cambio los cuadros sintéticos que dan la situación de todos los mss. de una familia, que le

han permitido formular hipótesis de trabajo para la clasificación y le han sido muy útiles en otros aspectos.

El capítulo V de esta *Introducción* aborda el problema de la *autenticidad* de los tres opúsculos aquí editados. En cuanto al hasta hoy inédito, las *Quaestiones in tertium de anima*, señala Bazán que su autenticidad nunca ha sido discutida, y que este acuerdo unánime reúne a especialistas de la talla de Van Steenberghen, Gilson, Nardi y Duin, que han examinado a fondo el problema y que han estado lejos de coincidir entre sí en el caso de otros escritos atribuidos a Siger. Todos ellos han coincidido, además, en ver en este opúsculo la primera expresión del pensamiento de Siger sobre la naturaleza del intelecto, fuertemente teñido de averroísmo en esta etapa inicial. En cuanto al *Tractatus de anima intellectiva*, su autenticidad, apoyada en el testimonio de dos de los mss. y en una referencia de Juan de Jandun, tampoco ha sido nunca discutida. Más complejo es el caso del *De aeternitate mundi*, pues mientras unos mss. lo atribuyen a Siger otros tres (pero que vienen a constituir un único testimonio, pues Bazán demuestra que pertenecen a una misma familia) lo atribuyen a Egidio Romano. El problema ya había sido estudiado por J. J. Duin en su edición de otro escrito algeriano, el *De necessitate et contingencia causarum* contenido en esos mismos mss. y atribuido también a Egidio, cosa que Duin explicaba por razones de oportunidad, ya que "le nom de Siger était assez compromettant dans certains milieux". Bazán reexamina en detalle todos los argumentos formulados por Duin para esta atribución

sigeriana y realiza él mismo un minucioso análisis, fundándose en razones de crítica externa (entre las cuales es concluyente una referencia que en este escrito se hace, "super tertium *De anima* requiratur quid ibidem diximus", que tanto por razones de doctrina cuanto de cronología no pueden referirse al comentario al *De anima* de Edigio Romano, sino al opúsculo de Siger) y sobre todo en razones de crítica interna: la consideración de dos doctrinas centrales —la eternidad de la especie humana y la naturaleza de los universales— que muestran con acopio de argumentos que no eran profesadas en esa forma por Egidio Romano y sí por Siger. Esta última parte del capítulo dedicado a los problemas de autenticidad constituye también un verdadero ejemplo de metodología rigurosa y aplicada con inteligencia.

Finalmente, un capítulo VI sobre la *cronología* de estos escritos, realizado con la misma profundidad y seriedad que los anteriores, cierra esta presentación de los tres textos aquí editados, y un capítulo VII sobre los *Principios de edición adoptados* (que estimamos acertados) completa esta valiosísima *Introducción*.

Las ciento cincuenta páginas restantes están ocupadas por el texto de los tres opúsculos, para el cual se

ha adoptado —y creemos los lectores lo agradecerán— la ortografía moderna del latín remitiendo al aparato crítico las grafías más importantes que puedan interesar al estudio del latín medieval. El aparato crítico que acompaña el texto es completo y metodológicamente correctísimo. Se han identificado además los textos citados por Siger de otros autores o aludidos por él, dando al pie de página, en todos los casos, la referencia precisa, lo cual implica un ingente esfuerzo. En contadas ocasiones, pues el editor no se proponía ofrecer aquí una edición comentada, algunas notas breves y precisas ayudan a una mejor comprensión del texto o dan referencias oportunas a otras doctrinas contemporáneas de Siger.

En resumen, nos hallamos frente a una edición que es un verdadero modelo en su género y ha de enorgullecernos la circunstancia de que ella se deba a un medievalista argentino, profesor en nuestra Universidad Nacional de Cuyo, y haya sido publicada en Bélgica en una serie —"Philosophes Médiévaux", auspiciada por la Universidad de Lovaina— de la más alta jerarquía científica y mundialmente reconocida por el rigor de sus ediciones.

Maria Mercedes Bergadá

GIOJA, AMBROSIO L.: *Ideas para una filosofía del derecho*. Compilación y prólogo de Ricardo Entelman (Buenos Aires, 1973), I, 328 pp.,

Sólo una pequeña parte de la labor de Gioja —señala el compilador Ricardo Entelman— consistió en publicar sus pensamientos. En efecto, quienes hemos tenido la dicha de ser

sus discípulos recordamos muy bien que el centro de la vida intelectual de Gioja estaba en el aula. Rara vez se hablaba de sus trabajos escritos: era su presencia viva, a la vez apa-

sionada y reflexiva, a un tiempo polémica y respetuosa del parecer ajeno, la que convocaba en su torno a un grupo entusiasta, abierto e ideológicamente heterogéneo que llegó a ser el más numeroso del mundo dedicado en su mismo lugar a los menesteres iusfilosóficos. Decir que la actividad de Gioja era la enseñanza sería dar una pobre descripción de sus desvelos: más que un profesor-transmisor-de-conocimientos era —tal vez con mayor exactitud que en la comparación socrática— un partero de ideas, porque exponía las suyas de tal modo que inducía menos a la aceptación acrítica que a la búsqueda personal de respuestas originales a los interrogantes que suscitaba.

Pero semejante actitud en la enseñanza universitaria no era —no podía ser— sino la expresión externa de una continua reflexión y de una investigación incansable, siempre dispuesta a recorrer nuevos caminos. Por eso, al cerrarse el 7 de febrero de 1971 el diálogo vivo con el maestro, quedaron sus escritos, dispersos, poco conocidos y en gran parte inaccesibles. Todos ellos tienen una característica en común: la originalidad. Gioja se resistió siempre —no por menosprecio de tal actividad sino por inclinación personal— a escribir textos que transmitiesen conocimientos ajenos. De modo que cada uno de los artículos, conferencias y clases cuidadosamente recopilados por Ricardo Entelman dice algo nuevo: es la expresión de una idea propia del autor y el resultado de una personal investigación.

La obra escrita de Gioja abarca un espacio de treinta años, y muestra la evolución de su pensamiento y de sus inquietudes; sus primeras especu-

laciones metafísicas ("Tres cuestiones sobre la filosofía del derecho") y las tres grandes vertientes de su formación filosófica y jurídica: Kant ("Algunas ideas sobre Kant y la fundamentación metafísica del derecho"; "El postulado jurídico y su naturaleza sintética a priori"), Husserl ("Estructura lógica de la norma para E. Husserl", "La distinción entre lo real y lo irreal en E. Husserl", "El mandato y la expresión significativa", "Las categorías: ubicación de la lógica", "Algunos aspectos de la duda"), y Kelsen ("La arquitectónica del conocimiento jurídico", "El tema de la Teoría Pura del Derecho", "El ser del derecho positivo", "La validez en el derecho", "El mandato obligatorio", "La pretendida crisis de la ciencia jurídica", entre otros).

También se observa la influencia de Carlos Cossio en las reflexiones de Gioja: su tesis doctoral, escrita en 1944, y "La interpretación de la ley", publicada siete años más tarde, son ejemplos que muestran que el maestro no olvidó nunca la teoría egológica, aunque su actitud frente a ella oscilase entre el acuerdo y la crítica.

En los últimos diez años de su vida, Gioja estuvo en gran parte absorbido por el estudio del positivismo lógico, la semántica y la lógica deontica. A este período corresponden escritos como "Von Wright y la derogación", "Comentario sobre 'The Blue Book' de Ludwig Wittgenstein", "Sintaxis" e "Incompatibilidad de normas; normas de contenido"; pero "El postulado jurídico de la prohibición", publicado en 1954, pone de relieve que tales temas no eran ajenos a la inquietud previa del autor.

Las ideas pedagógicas del maestro,

que incluyen un testimonio curiosamente actual (“¿Corresponde incluir en el plan de estudio de las escuelas de abogacía materias filosóficas?”), se encuentran sintetizadas con singular claridad en “Reflexiones sobre el aprender”, trabajo publicado en 1970. Pero el compilador cuenta en su haber, sobre este punto, un notable acierto: ha insertado, bajo el nombre genérico de “Ideas”, transcripciones de algunas clases dictadas por Gioja en la Facultad de Derecho de Buenos Aires. En esos textos, que conservan en toda su pureza el estilo llano y despreocupado de la enseñanza oral, perdura el modo inconfundible en que el maestro se dirigía a sus discípulos.

Para concluir el análisis —necesariamente general y somero— del notable conjunto de escritos que el com-

pilador ha titulado “Ideas para una filosofía del derecho”, cabe señalar dos inquietudes que han sido constantes en la vida de Ambrosio Gioja. Una de ellas es su continua preocupación por las cuestiones axiológicas, presente en “Algunas ideas para una teoría sobre la ‘construcción’ jurídica”, “La ciencia jurídica y el innaturalismo” o en los numerosos trabajos inéditos recopilados bajo el título “Valores y valoraciones sobre conductas”. La otra, que las dos obras que en cierto modo abren y cierran la actividad filosófica del maestro: su tesis doctoral de 1944 y la conferencia preparada por Gioja con motivo de su incorporación a la Academia Nacional de Ciencias, en 1971, tienen un mismo tema central: la libertad.

Ricardo A. Guibourg

RAVERA, ROSA MARÍA, *En torno a la sociología del arte*, Rosario, Instituto de Sociología (Universidad Nacional de Rosario), 1972.

Superado ya el aparente *non plus ultra* de la abstracción, el desarrollo del arte contemporáneo ha ido ordenándose a poéticas en las que la instancia social tiende a desempeñar un papel cada vez más relevante. Un significativo *pendant* de tal proceso lo constituye, en la esfera del conocimiento, el auge de la “sociología del arte”. Ensayar —como intenta el trabajo que comentamos— una visión englobante de ese sector de la investigación estética, representa una tarea quizás tan dificultosa como la de desentrañar, en el plano de la creación, el sentido unitario de aquellas polulantes poéticas de lo social. La autora —profesora de Estética en la Universidad Nacional de Rosario, que

ha dictado cursos sobre el tema de este ensayo en la Universidad Nacional de Buenos Aires y en la Universidad del Salvador— consigna de entrada la ausencia hasta el presente de unidad metodológica y la inexistencia de un marco teórico común, como síntomas que permiten apreciar la distancia que le falta recorrer todavía a la sociología del arte para alcanzar una cierta madurez epistemológica. Por el momento puede ser legítimo plantearse un objetivo menos “fuerte” que el de poner a punto esa metodología y ese marco teórico, aunque no carente de dificultades: el diseño de una síntesis provisional de lo ya realizado por quienes practican esta disciplina, con miras a de-

tectar los vectores que han ido conformando su desarrollo. ¿Con qué criterios es posible identificar tales líneas de fuerza? La cuestión más importante que se presenta en relación con el establecimiento de una sociología del arte es quizás la vinculada con la demarcación entre los estudios emprendidos bajo tal rótulo y el análisis específicamente estético de la estructura interna de las obras. Uno de los criterios menos sujetos a controversia de los disponibles para ordenar el variado material que producen quienes abordan el arte —como “obra”, como “creación” o como “consumo”— desde la perspectiva de lo social, puede elaborarse a partir de la posición que en cada caso se adopta con respecto a aquella demarcación. Al menos tal parece haber sido la pauta directriz del texto a que nos venimos refiriendo. A través de una escritura cuya fluidez y expresividad consiguen evitar cualquier riesgo de esquematismo, quedan claramente deslindadas tres posiciones características de la sociología del arte en cuanto a su articulación con el análisis estético immanente. Un primer tipo de enfoque —el de la sociología de cuño empírico, que la autora rastrea en estudios como los emprendidos por Alphonse Silbermann y Robert Escarpit— pretende fundar sus aspiraciones a la cientificidad sobre la base de una puesta entre paréntesis tanto de las cuestiones conectadas con la descripción interna de la obra y de la experiencia estética, como de todos aquellos aspectos ligados a la correspondiente perspectiva axiológica. Esta decisión condiciona la temática hacia la que este tipo de sociología del arte habrá de orientarse: la difusión de la obra y

su consumo, la relación del artista con el público y la estructura social, su pertenencia socioeconómica e ideológica, la composición del público, etc. Un segundo grupo de investigadores se inscriben dentro del marco de la concepción dialéctica de la sociedad —aquí la obra pasa revista a las aportaciones de autores como Georg Lukacs, Theodor W. Adorno y Lucien Goldman—, cuya distancia crítica con respecto a la epistemología positivista en las ciencias humanas implica una profunda alteración del enfoque objetivista y neutral con que la sociología científica pretendía abordar los hechos estéticos. Heredera, por su parte, de la tradición filosófica y del rico caudal de reflexiones sobre el arte por ella producido, este segundo grupo de investigaciones exhibe con respecto al análisis immanente una actitud variable que va desde la aspiración a convertirse en definitivo sustituto del mismo hasta el reconocimiento de la relativa autonomía que a dicho análisis le cabe reivindicar. El tercer conjunto de trabajos de sociología del arte cuya consideración ocupa las últimas páginas de este ensayo, corresponde a la línea inaugurada en la década europea del 60 por el llamado “estructuralismo”: en el texto son evocadas sobre todo las ideas estéticas de Claude Lévi-Strauss y, con menor detenimiento, algunos conceptos elaborados por Roland Barthes y por ciertos integrantes del equipo que publica la revista *Tel Quel*. Este último tipo de investigaciones no sólo apunta a una sustitución del análisis estético immanente por parte del estudio anclado en el marco de lo etnológico y lo social —para lo cual no vacila en recurrir a una metodología sofisticadamente

formal—, sino que llega a proponer una sugestiva aproximación entre la propuesta científica acerca de los procesos artísticos y sus resultados, por un lado, y los rasgos propios de las poéticas a las que tales procesos vienen a ordenarse por el otro —cf. en Lévi-Strauss la caracterización “epistemológica” de los modelos mecánicos y su explicación del “efecto estético” de la obra de arte como “modelo reducido”; y en Roland Barthes la singular dialéctica entre crítica y *nouveau roman*. Al margen de estas tres orientaciones en sociología del arte— que la autora logra exponer con una fidelidad que no excluye en

modo alguno la lucidez crítica—, se destaca la obra de Pierre Francastel, donde la percepción social del arte queda acuñada dentro de un estilo reflexivo quizás no alcanzado por ninguna de las investigaciones emprendidas hasta el presente— esto justifica el lugar de privilegio que esa obra ocupa en el panorama que comentamos. En síntesis: el trabajo de la profesora Ravera viene a aportar una contribución relevante con respecto a un área de problemas sobre la cual no es frecuente la publicación en nuestro medio.

Ricardo Pochtar

LIPP, SOLOMON, *Three Argentine Thinkers* (Nueva York, Philosophical Library, 1969) 177 págs.

Si nos ponemos a examinar los antecedentes del caso, un libro como éste no puede sorprendernos en demasía y, por lo contrario, nos facilita la superación de nuestro remanido trauma de aislamiento en las antipodas.

Por una parte, cabe observar el auge internacional por el que atraviesan los llamados estudios latinoamericanos, dando lugar a la creación de verdaderas carreras universitarias —de pre y post grado— en los países que se consideran más desarrollados. Si bien tales estudios, se encuentran absorbidos por una óptica científico-social y artístico-literaria, la ceñida preocupación por la filosofía iberoamericana, al menos en los Estados Unidos, no carece asimismo de cierta proporción y representatividad. Esto sucede aun cuando nos atengamos a los trabajos que, publicados en territorio

norteamericano, analizan el pensamiento de los argentinos incluidos en la presente obra: José Ingenieros, Alejandro Korn y Francisco Romero.

Es cierto que tan singular bibliografía se ha ido engrosando merced a la contribución de reconocidos compatriotas como Aníbal Sánchez Reulet, Juan Carlos Torchia Estrada, Arturo Roig, Risieri Frondizi o Juan Adolfo Vázquez. Sin embargo, pese al descomunal *partipris* solariego, también se halla ligado a la temática en cuestión un núcleo importante de catedráticos e intelectuales que no comparten nuestra nacionalidad.

Uno de ellos, William Jackson Kilgore, director del Departamento de Filosofía de la Universidad texana de Baylor, ha dedicado numerosos ensayos a la obra de Korn, mientras que otros han prestado ma-

yor atención a Romero, su entrañable discípulo. Entre éstos, citemos a Edgard Brighman y John H. Hershey (1943), Hugo Rodríguez Alcalá (1953-9), William F. Cooper (1958) y Marjorie Harris (1960). No faltan tampoco algunos esfuerzos de conjunto como el reeditado libro de William Crawford *A Century of Latin American Thought*, o los aportes más sucintos de José Fránquíz y L. A. E. Berdtson.

Por último, no resulta del todo irrelevante recordar que, tanto Ingenieros como Romero, siguiendo acaso las huellas de Sarmiento, Juan B. Justo o Manuel Ugarte, tuvieron ocasión de viajar al gran país del Norte y hacer oír su voz en él.

El volumen comentado ayuda mucho a reavivar y actualizar el interés —en el vasto mundo académico de habla inglesa— por el pensamiento argentino y, en especial, por el de los filósofos aquí en juego. Empero, su contenido no añade gran cosa a lo ya conocido sobre el particular. Su autor, si bien utiliza directa y claramente las fuentes primarias, originales, no sobrepasa una dimensión expositiva quasi linear, soslayando tanto el enfoque crítico y comparativo como las conclusiones generales de rigor.

Lipp formula primero una presentación histórica, reseñando el sentido de la cultura filosófica en el Plata, desde el escolasticismo colonial hasta la aparición de las principales variedades positivistas.

Se acotan tres etapas en la trayectoria intelectual de Ingenieros, a quien se describe como oscilando entre el determinismo biológico y un

idealismo ético *sui generis*. Un período, "científico", está ilustrado mediante los *Principios de Psicología*, los comentarios a Ribot y a Le Dantec. El segundo, o "metafísico", se recorta a través de las *Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía*. Finalmente, la etapa de los ensayos contra Kant, Croce, Gentile y Boutroux, sobre el cual se hace mayor hincapié.

Introdúcense la tesis centrales del "personalismo korniano": su axiología y su concepción de la libertad; sin descuidar la significativa revalorización que, frente al positivismo, efectuara Korn del vínculo entre la ciencia y la filosofía, al igual que las objeciones a dicho movimiento que aparecen en las *Influencias filosóficas*.

Respecto a la "antropología trascendental" de Romero, se desenvuelve su doctrina acerca de la dualidad del hombre y sus acciones, pasándose revista a conceptos tan fundamentales como los de individuo y persona, el espíritu y sus notas distintivas, la trascendencia, la intencionalidad y la cultura. Se le atribuye a Romero una suerte de optimismo activista, exaltándose su propuesta sobre la "experiencia americana" como indicadora de libertad y humanitarismo.

Corresponde aguardar que la constante preocupación hacia Korn y Romero por parte de los *scholars* que trabajan en los Estados Unidos, comience también a dirigirse hacia otros exponentes filosóficos no menos representativos de nuestro país.

Hugo E. Biagini

PRO, DIEGO F.: *Historia del pensamiento filosófico argentino* (Mendoza, Facultad Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1973), 229 págs.

Aclaratoria omitida en el texto: se trata virtualmente de una recopilación de ponencias y artículos aparecidos durante la década actual y pasada; en cuyo lapso el profesor Pro ha ido desplegando una amplia labor académica que beneficia el conocimiento de la filosofía cultivada en nuestro país.

Destacamos tres puntos recurrentes y a veces reiterativos —dada quizá la forma en que se encaró esta publicación. Uno consiste en diferenciar 'Weltanschauung' y 'filosofía estricta', pero manteniendo la necesidad de recurrir a ambos géneros en el análisis del pensamiento argentino. El segundo, caro también a otros intérpretes, alude al carácter instrumental que ha exhibido entre nosotros la filosofía —subsumida por la teología, la ciencia, las profesiones liberales o los problemas civiles—, aunque adquiriendo, ya en el presente siglo, mayor autonomía, profundidad y desinterés, al distanciarse de otros menestres culturales y prácticos.

Finalmente, se hacen espaciosas referencias a Hegel, Schopenhauer, Burekhardt, Dilthey y varios teóricos más (Renouvier, Croce, Mondolfo, Ortega, Américo Castro y García Morente), para mostrar sus visiones del devenir histórico y sus propuestas a la comprensión sistemática del mismo. Esto se formula de modo algo inconexo, sin extraer otro provecho que el de una sobreentendida coherencia contextual que complementaría la hipótesis esbozada por el autor

sobre los aspectos continuos y discontinuos de la historicidad.

Es más meritoria la exploración que le permite perfilar a Pro veinte contribuciones efectuadas a la historiografía filosófica nacional; examinando una serie heterogénea de expositores que se inicia con Juan María Gutiérrez y Pablo Grossac para desembocar en Rieaurte Soler y Alberto Caturelli. Atinadamente y sin vanagloriarse por su afortunamiento, Pro se pregunta, en capítulo aparte, por el valor, limitaciones y perspectiva doctrinaria de los trabajos circunscriptos.

Puede admitirse plenamente que la obra del profesor Caturelli, con el cual comparte Pro de algún modo la convicción sobre el perpetuo trasfondo cristiano de nuestra reflexión, constituye la muestra "más completa y abarcadora sobre el tema" (p. 123). Empero, como suele ocurrir con las obras que tienden a retener lo contemporáneo —y mucho más en aquellas concernientes al frágil campo filosófico—, no todos los nombres resultan rescatables del olvido. Existen quienes, desde diferentes disciplinas y tendencias, con un nivel afín al de otros pensadores incluídos y con una producción anterior a la edición de 1971 a la que alude Pro, se hallan ausentes en ésta. Ellos serán considerados, seguramente, junto a las promociones más recientes, en otro trabajo *ad hoc*: el enjundioso repertorio que, sobre bibliografía filosófica argentina de esta centuria, prepara un equipo per-

teneciente a la Universidad Católica local.

No parece menos lúcida la discusión efectuada por Pro en torno a los enfoques prevalecientes en la periodización del devenir intelectual argentino, así como su propio cronograma interpretativo y su indagación sobre nuestras principales generaciones culturales.

Interesa dejar bien a salvo la posición que insinúa Pro respecto a la existencia de una filosofía en la Argentina que, más allá de los poderosos ascendientes externos, se orienta

a resolver los requerimientos de la sociedad que, a la postre, la ha puesto en marcha. Frente a tesis reivindicables como éstas, parecen desdibujarse cada vez más los reclamos —estilo Kempff Mercado— que desean que olvidemos “nuestra situación de americanos y peor aun de nacionales” para acceder a una filosofía “sub specie aeterni” que nunca se coloque “bajo la imagen de América” (*Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1958; p. 43).

Hugo E. Biagini

SPOTA, ANTONIO A.: *Lo Político, lo Jurídico, el Derecho y el Poder Constituyente*, (Buenos Aires, Plus Ultra, 1975), 167 págs.

Es una obra polémica no exenta de ricas inferencias y ejemplificaciones.

Deslinda Spota los rasgos específicos del poder político, que condiciona coactivamente el comportamiento comunitario, separándolo del ámbito subjetivo de la moralidad. Retomando algunos lineamientos de Carlos Cossio, Spota presenta a la cumplimentación normativa como propiedad empírica del derecho, limitado lo jurídico a paradigma lógico-moral.

El correlato entre la juricidad, lo moral, lo político, el derecho e incluso otras connotaciones culturales como lo estético y lo religioso, se establece a partir de una subyacente antropología filosófica que coloca a la violencia como sustrato más representativo que otros caracteres de la existencia humana: amor, curiosidad o juego. Aquellas connotaciones constituirán distintas respuestas

típicamente reguladoras ante idéntica preocupación: lograr una convivencia más segura. De allí se desprende un férreo postulado político con un grado de vigencia tal que, englobando a las diversidades ideológicas, afectaría a cualquier organización social: “siempre alguien manda, siempre alguien obedece”.

Con vivacidad se enuncian algunas tesis inspiradas en Machiavelli, efectuándose diferentes reflexiones sobre la índole “demoníaca” del poder y a su convalidación mediante el criterio de la eficacia y la imposición. Empero, paralelamente a la realidad primordial del “hombre dominado” y a la preponderancia de la fuerza sobre la libertad, no deja de advertir Spota, en el proceso histórico, cierta propensión para tornar más racional el manejo del poder.

Otro argumento destacable es la asimilación entre poder constituyente y poder reformador bajo la exi-

gencia *quae equa non* de un poder político consolidado —más allá del problema de su legitimidad y de los grupos detentadores del mismo. En consecuencia, las nociones de duración y estabilidad significarán elementos claves para que la misión de un poder constituyente, en tanto mo-

difica “el plexo jurídico de base”, pueda efectivizarse en la sociedad a la cual apunta. Dicha transformación advendrá en caso de que se cumpla cuando menos un ciclo generacional próximo a los treinta años.

Hugo E. Biagini

MARI, ENRIQUE E.: *Neopositivismo e Ideología* (Buenos Aires, Eudeba, 1974), XXXVI-206 págs.

No son frecuentes ni excesivamente originales los estudios sobre las concepciones positivistas contemporáneas emprendidos por los representantes del materialismo histórico en nuestro país. El intento crítico de Carlos Astrada lleva más de una larga década de formulación (*Dialéctica y Positivismo Lógico*, Univ. Nac. de Tucumán, Fac. Fil. y Letras, 1961 - 2ª edic. augm., 1964).

El presente trabajo, aunque omite ese significativo antecedente local, viene a inscribirse en análoga perspectiva doctrinaria y está encaminado a discutir las teorías sobre el lenguaje, la verdad y la ideología del mismo movimiento filosófico en cuestión. Con tal propósito, Mari recoge algunas semillas y diversos frutos conceptuales de figuras como las de Althusser, Lévi-Strauss, Gramsci, Della Volpe, Adam Schaff, Nicos Poulantzas, Alain Badiou, Ernest Gellner, Emile Benveniste y Eugenio Tria.

Puntualicemos primero los aspectos menos afortunados de este ensayo —concebido originalmente como tesis de grado:

a) Pese a las profundas limitaciones empiristas en el tratamiento de

la ideología, son demasiado subestimadas sus contribuciones sobre el particular —desde Bacon en adelante—, para enfatizarse sólo los aportes marxianos y estructuralistas;

b) Se pasa por alto a la candente y esclarecedora problemática sobre el fin de las ideologías;

c) Se privilegia la faz expositiva en detrimento de las conclusiones, invocando el carácter casuístico del sistema en discusión;

d) Se trivializa la oposición “cientificista” al análisis ideológico, tomándosea como una suerte de resistencia profesional al desplazamiento;

e) Se promete un examen de la trascendente posición de Kelsen sin llevarse a cabo frontalmente.

Resultan en cambio más felices las observaciones que señalan en el enfoque neopositivista o afín las siguientes dificultades:

1º Estrechez en la consideración de los factores sociales que entorpecen la marcha del conocimiento;

2º Confusión entre ambigüedad y multiplicidad de tipos en las impugnaciones al uso del concepto de ideología;

3º Ingenuidad antifáctica al querer

erradicar totalmente las valoraciones del discurso enunciativo;

4° Idealización de la cibernética como remedio a las "incertidumbres" sociales;

5° Marcada separación entre el contexto de descubrimiento y el de justificación de las hipótesis.

Fuerza subrayar que el encuadre aspira a colocarse más allá de un ideologismo oscurantista, al cual se denuncia.

En el plano del respeto intelectual —un dominio inefable en nuestro medio—, cabe agradecerle a Mari que, a diferencia de lo que acontece con su propio prologuista, no apele

a los ataques de barricada que, si bien favorecen la catarsis personal, distraen inútilmente el marco reflexivo.

Entre los autores cuestionados puede mencionarse a Quentin Gibson, Schumpeter, Austin, Strawson, Carnap, Frank Ramsey, Arne Naess y Theodor Geiger.

Tampoco escasean las objeciones a distintos exponentes actuales del positivismo vernáculo. De ellos es dable aguardar las respuestas pertinentes, parafraseando una consabida exhortación: ¡empiristas argentinos, a las ideas!

Hugo E. Biagini

LÓPEZ, MARIO JUSTO, *Introducción a los Estudios Políticos*, (Buenos Aires, Kapelusz, 1969-1971), 2 vols.

Al margen de la falta o no de mayores o menores coincidencias personales, puede aducirse que la politología argentina encuentra en Mario Justo López a uno de sus más serios cultores. Su ficha biográfica registra en la especialidad una pródiga actuación universitaria que, *dura lex*, no ha usado de pretexto para eludir la meditación y darla frecuentemente a conocer mediante diversas publicaciones; las cuales confluyen en esta especie de *opus magnum*.

La misma, pensada para satisfacer requerimientos programáticos oficiales, excede el marco habitual bajo el que se presentan muchos libros de texto.

El autor ha estructurado cada parte en dos niveles conceptuales paralelos: uno, de exposición medular, el otro, analítico y documentario.

En el primero sobresalen a nuestro entender los siguientes motivos: el deslinde epistemológico, el desarrollo del constitucionalismo, la centralización y descentralización gubernativas, la decisión política, los mitos raciales, la representación, la doctrina corporativista, los grupos de presión y los factores de poder.

En cuanto a la sustanciosa sección de los apéndices —con orientaciones y comentarios bibliográficos—, resultan muy ilustrativos los que conciernen a puntos tales como juicios de valor, elite dirigente, resistencia a la opresión y gobiernos "de facto", opinión pública, *et cetera*.

En una muestra transversal de la bondad con que se abordan algunos asuntos, nos detenemos en el examen del liberalismo. Al aludir a quienes proclaman la bancarrota de este fenómeno ideológico, el tratadista se-

ñala que ellos no siempre precisan "a qué corriente o a qué aspecto del liberalismo se refieren", planteándola como si fuese "una verdad de público conocimiento" (v. I, pp. 231-2). Mario Justo López procuró entonces distinguir, en esa noche negra del liberalismo, sus variados alcances y modalidades.

Tarea de esclarecimiento que, *mutatis mutandis*, debe hacerse extensiva en general al resto de la obra.

MARCOS, VICTORIA, *Teoría del ensayo* (Buenos Aires, Emecé 1975), 154 pp.

Marcos Victoria, de conocida formación científica y filosófica, hecha evidente en otras obras suyas, prefirió, esta vez, no elaborar su teoría con el auxilio de un método estricto, y ofrecer al lector "un ensayo sobre el ensayo", del cual muestra sus sucesivas transformaciones a través de un amplio itinerario.

En esta investigación diacrónica del ensayo —que no aspira lógicamente a ser exhaustiva—, el autor ha escogido libremente los temas guiado por sus preferencias, pero consciente de los muchos autores dignos de estudio que debió omitir por razones de espacio.

Su prosa, conceptuosa y de atractiva vivacidad, sintetiza en breves páginas la personalidad de cada escritor, la época y su aporte a la evolución del ensayo; éste puede ocultarse detrás de los *Diálogos*, irónicos, de Luciano de Samosata; adquiere la libertad interior del ensayo moderno en Montaigne; se distraza de sermón protestante en Emerson

Dichas delimitaciones no presuponen ninguna impronta nominalista carente de espíritu unificador. Por lo contrario, corresponde destacar asimismo la amplitud desprejuiciada y moderna con la cual, sin renunciar a las más rigurosas diferenciaciones, termina por englobarse bajo idéntica designación —p.ej., "teoría política"— a una polifacética gama de expresiones disciplinarias.

Hugo E. Biagini

o de sermón laico en José E. Rodó; se carga de acento trágico en Unamuno y se transforma en una armoniosa conversación "a lo largo de una playa sin fin", en Ortega y Gasset; A. Huxley aporta su espíritu libre y agnóstico, Victoria Ocampo, la serena reflexión y Kenneth Clark la erudición y la belleza.

Estas son sólo algunas de las distintas fisonomías cercadas por Marcos Victoria en su investigación acerca de ese "camaleón de las formas literarias": no es novela, ni crítica literaria, ni se confunde con las memorias íntimas; es difícil separarlo de la literatura de viajes, porque el ensayista también viaja, pero puede ser definido: "es una síntesis voluntariamente provisoria, que encierra un acto personal de liberación". La libertad de expresión es una de las dos notas generadoras del ensayo; la otra es la indisciplina vital del ensayista, la inquietud y el amor a lo inaudito y a la paradoja que son constituyentes de su estructura mental.

Esta obra, publicada pocos meses antes de la desaparición de su autor, es una contribución inteligente y de subido valor literario que los lectores de nuestro medio no podrán me-

nos de agradecer como un espléndido regalo que se pone al alcance de sus manos y de su sensibilidad.

Malvina E. Salerno

DUSSEL, ENRIQUE D.: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973) 3 tomos.

Desde que los pensadores latinoamericanos se plantearon la pregunta por la posibilidad y existencia de un pensar propio —y en ello nos podríamos remontar a la época colonial—, fue apareciendo una nutrida literatura con respuestas y planteos diversos, sobre todo en el presente siglo. Pero a partir de poco más de una década, dándose por sentada una respuesta positiva a la cuestión, surgen ya intentos concretos de un pensar que parta de y responda a la realidad latinoamericana.

Esta obra del pensador mendocino, como varias otras suyas es, en el campo ético, muy representativa al respecto: se presenta como pensamiento latinoamericano y superador de la filosofía occidental por un camino que trasciende la modernidad europea y nuestra respectiva dependencia cultural y “se va trazando en la praxis liberadora del pueblo latinoamericano” (pág. 13).

Se inicia entonces en el tomo I con un análisis de la filosofía occidental recibida por tradición para llegar a un punto de partida propio. Muestra su pretendida fundamentación universal de los entes puesta, sobre todo por la modernidad, en la subjetividad del sujeto que determina la objetividad del objeto, dando lugar a una metafísica de la totalidad, a la cual, según el autor, no es-

capa ni aún el intento superador de M. Heidegger. Aaí, en el terreno ético, el fundamento es siempre la subjetividad: en Kant, la ley moral, que otorga moralidad y se impone categóricamente y a priori, es la razón práctica o voluntad; desde Fichte y Schopenhauer hasta Nietzsche la voluntad libre es el modo privilegiado como se cumple la subjetividad del sujeto y lo ético se transforma en doctrina del logos o del arte, en la que el sujeto es el que representa desde sí como voluntad libre; en Hegel, el fundamento de la moral es la subjetividad absoluta como identidad perfecta en el ser absoluto, incluyendo en su inmediatez todo y terminando por ser la actividad del saber absoluto. Ya en nuestro siglo, la fenomenología, a pesar de querer evitar el psicologismo, no deja de dar primacía a la subjetividad, dado que el valor tiene su último fundamento en la subjetividad intencional o trascendental pura. El logicismo ético que, en sus diversas orientaciones trata de distinguir el valor de lo que no lo es, lo supone y define su fundamentación última dentro de la subjetividad. También para Sartre el fundamento de la moral se da en el sujeto, sujeto libre, que siendo un para-sí abre una brecha en el compacto ente en-sí como una nada, como lo absurdo, como lo incondicionado y creador; por

lo cual, según el autor, sería él y no Nietzsche quien da el último paso de la metafísica moderna al pensar que la existencia, la subjetividad, construye la esencia del hombre (pág. 38).

Dussel afirma junto con Heidegger que el ser sujeto ante un objeto no es el modo más radical del ser del hombre, quien antes de ser sujeto es ya un ser abierto al mundo, en el mundo. En consecuencia, es necesario fundamentar la ética superando los supuestos de la metafísica moderna de la subjetividad. Tal fundamento lo halla en el hombre comprendiéndose existencialmente como poder ser y cuya estructura es la temporalidad. Se trata de una comprensión dialéctica, aunque no en el sentido kantiano o hegeliano sino en el abierto por Husserl como "comprensión en proceso de totalización al infinito... comprensión universal, trascendental y concreta". "El fundamento *a priori* de la ética y de la misma *praxis* cotidiana es el ser del hombre comprendido dialécticamente, existencial y proactivamente como poder-ser *ad-viniente*, que en su último horizonte es el *élfos* mismo de la humanidad como historia universal" (pág. 64). En ello consistiría también la perfección, o sea, el llegar a ser lo que se puede ser, y al mismo tiempo el *deber-ser*, que fueron separados por el idealismo cuando, ontológicamente, el primero es fundamento del segundo y sólo se distinguen si se los remite a la temporalidad.

Señalado el fundamento, analiza a continuación las posibilidades ónticas cotidianas, a las cuales se encuentra ya arrojado el hombre desde el horizonte comprendido dialécticamente por la proyección existencial de su propio ser histórico y donde se plan-

tea en toda su complejidad la cuestión de la *praxis*. "El hombre descubre posibilidades que se le manifiestan intramundano desde el primordial descubrimiento del ser como poder-ser *ad-viniente*". De este modo, el valor no es objeto de una intuición eidética *a priori* como para toda la ética axiológica, sino que "es el tema de la comprensión-interpretativa existencial de las mediaciones diferenciadas de las posibilidades fundadas en este ser dado del mundo o del horizonte del ser cuyo fundamento es en último término el poder-ser en cada caso el mío, el nuestro" (pág. 73). Aparece aquí el tema de la libertad como "una manifestación de la finitud que se encuentra situada ante la multitud diferenciada de posibilidades o mediaciones que nunca totalizan el poder-ser" (pág. 75). En discusión con el idealismo que hace de la libertad un *factum* primero, y con posiciones contemporáneas como las de Sartre que la convierte en fundamento de todas las esencias, del behaviorismo que la considera una ilusión a la par que Freud, y apoyándose en Merleau Ponty quien delimita exactamente el problema —"¿Qué es entonces la libertad? Nacer es a la vez nacer desde el mundo y nacer lanzado a un mundo. El mundo está ya constituido pero jamás completamente constituido. Con respecto a lo primero, somos continuamente solicitados, y con respecto a lo segundo estamos abiertos a una infinidad de posibles. No hay nunca determinismo ni conciencia desnuda"— la libertad depende para Dussel de la comprensión del ser y es un dejar ser a lo que se nos presenta intramundano; el hombre es más libre cuando tiene una más profunda,

amplia y esclarecida comprensión de su propio ser como proyecto histórico concreto (págs. 78-79). La praxis aparece entonces no como un modo del ser en el mundo sino el modo conjugado de todo el hombre comprometido en las mediaciones hacia su poder-ser siempre mundano; es el modo intramundano que aún todo el ser del hombre.

La ética así fundada trasciende la metafísica de la totalidad propia del pensamiento griego y moderno, cerrada, solipsista, última, eterna, divina, en un círculo que eternamente gira sin novedad, y en la cual desaparece lo realmente ético para manifestarse sólo lo cósmico, natural, físico, divino. El autor, a pesar de haber asentido a Heidegger en muchos puntos y de valorar su penetración en el *quid* de la cuestión cuando el filósofo alemán reflexiona sobre "lo mismo" y piensa el ser desde "la diferencia", sin embargo se pregunta si "lo mismo" es el ámbito final de todo posible habérselas con la realidad, si no es posible una dialéctica nueva, no ya monadológica sino dialógica entre "lo mismo" y "el otro", donde el otro no está englobado en la totalidad de lo mismo como "la diferencia" heideggeriana, sino escapa a ella como "lo distinto". Distinción que podría darse como aversión o conversión al otro, en lo cual residiría la eticidad de la existencia. Dussel se afina en la categoría de la alteridad, donde "el otro" es el más allá, el siempre exterior a "lo mismo", es lo trans-ontológico respecto a la *physis* griega. Se inspira en el pensamiento semítico de Levinas quien, en "Totalité et infini" habla del otro que se manifiesta inmediatamente "cara a cara" dando lu-

gar a la experiencia originaria que abre el orden ontológico, es decir, el mundo como horizonte transcendental de sentido. Ante el otro, que es siempre misterio de libertad, cabe sólo apertura y espera, y ya no con voluntad de dominio como pudiera ser ante las cosas en cuanto son mediación del proyecto histórico del hombre, sino con voluntad de servicio, a que se revele en el lenguaje. La relación del yo con el otro será ética, meta-física e histórica, dado que el otro como dis-tinto y exterior al horizonte transcendental de "lo mismo" puede poner algo desde su exterioridad real.

Tal alteridad se cumple concretamente en los niveles varón-mujer (el otro como rostro sexuado), padre-hijo (rostro pedagógico), hermano-hermano (rostro político), totalidad-infinito (rostro teológico). A estas relaciones corresponden otras tantas actitudes éticas que concretizan la fundamental ya señalada del yo-el otro y que el autor se preocupa de caracterizar a través de una crítica de las inauténticas que se desprenden de la metafísica de la totalidad y su ética dominadora.

En el tomo II se ocupa de la eticidad y moralidad, distinguiendo la primera, de más rica significación griega, de la segunda, de más restringido sentido latino, como el fundamento o existencia en su sentido existencial que juzga a la praxis en su sentido existencial. Pero separándose de la interpretación ontológica, en la cual incluye también a Heidegger— sostiene que la eticidad de la existencia pende y depende de la alteridad y no de la totalidad. Partiendo de un más allá de la moralidad en general, muestra la etici-

dad de la estructura existencialista misma, la eticidad del fundamento. Señala el mal ético como totalización totalitaria de la totalidad y el bien ético como justicia, en relación a lo cual ventila los conceptos de alienación y liberación a través de un trabajo crítico a partir de los posthegelianos. La conciencia ética consistirá en oír la voz del otro, que es analéctica —ana, es decir, más allá, más arriba del sistema de la totalidad— y no dialéctica —es decir, por un camino que la totalidad realiza en ella misma, desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes— (pág. 161). A ella corresponderá una praxis liberadora, en la libertad meta-física del otro, quedando excluida la praxis dominadora como inmoral.

Por último, el autor se ocupa de señalar explícitamente el método empleado en el curso de la obra. Puesto que su planteo ético partió de la realidad latinoamericana fue necesario desbrozar el camino a través del método ético filosófico de la subjetividad moderna, de su pensar esencial ontológico y óntico, de la hermenéutica existencialista, de la tematización dialéctica que es pasaje de la potencia al acto de lo mismo, para proponer un método analéctico. Es decir, partiendo desde el otro como libre, más allá del sistema de la totalidad, desde su revelación y en una actitud que, confiando en su palabra, obra, trabaja, sirve, crea. Un método intrínsecamente ético y no meramente teórico, del cual se deduce una metafísica latinoamericana de liberación. Toma a los críticos hegelianos

de izquierda, como nuestra prehistórica, completando su sentido, y se inspira en el pensamiento de Levinas aclarando su equivocidad respecto a "el otro" definido como lo absolutamente otro: desde Latinoamérica "el otro" es para Dussel lo latinoamericano respecto a la totalidad europea dominadora, que dará lugar a una filosofía latinoamericana única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad, y válida para las otras regiones del globo que se encuentran en situación semejante. Es importante también indicar el concepto propio de analogía que utiliza este método: el ser mismo es análogo; Dussel habla en este sentido de "distinción metafísica", es decir, la diversidad de ser en una y otra significación originariamente distinta. "El ser como la Libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente ana-lógica y distinta, separada, que funda la analogía de la palabra...", la revelación del Otro como pro-creación de la totalidad. Mientras el ser como physis o subjetividad, como totalidad, es un modo de decir el ser idéntico y único, que funda la analogía del ente gracias a la diferencia ontológica y la expresión de la totalidad, el logos unívoco que dice al único ser (págs. 166-167).

El tomo III que debía analizar "los niveles concretos de la ética latinoamericana", o sea la erótica, la pedagógica, la política, la teológica, no ha aparecido aún.

Dina V. Picotti C.

CASALLA, MARIO CARLOS, *Razón y liberación*. Notas para una filosofía latinoamericana (Buenos Aires, Siglo XXI, 1972), 152 pp.

La filosofía es hoy más que nunca tal vez, problema para sí misma. Entre nosotros su autocuestionamiento toma caracteres propios y pasa a ser la pregunta por una filosofía americana. Es como si por algún extraño designio, Latinoamérica debiera acceder por su vía particular a este problema. En esta línea de pensamiento se inserta *Razón y Liberación*, y su autor lo reconoce desde su subtítulo: "Notas para una filosofía latinoamericana".

Desde el prólogo se aborda el problema de una definición de la filosofía haciéndola depender de lo que sin mayor análisis Casalla llamará "el proceso de liberación de los pueblos americanos" (p. 2).

Si la filosofía no se convierte, parafraseando a Althusser, en el "arma de la liberación", se tornará innecesaria para los pueblos latinoamericanos, porque seguirá siendo "instrumento de dominación" (p. 10). Así para Casalla la filosofía latinoamericana no tiene sino dos opciones: o es un instrumento para la liberación o lo es para la dominación. Según este esquema no habría mucha diferencia entre filosofía e ideología, de allí que lo importante para Casalla será descubrir "la estrategia de la práctica filosófica", "su implementación táctica".

De esto se desprenden los dos supuestos básicos de toda la obra: la filosofía ha de ser la praxis liberadora y su inserción en América aparecerá como el "universal concreto": "filosofía latinoamericana es el nombre que la filosofía a secas recibe al ser comprendida como praxis libera-

dora en este lugar del planeta y de la historia" (p. 11). El corolario será entonces la pregunta por el hombre latinoamericano y su definición como "una empresa del poder económico y político europeo" (p. 43). La tarea de este hombre, según la definición dada, será su liberación, homologada por nuestro autor con la libertad hegeliana (p. 39). Vale decir que el hombre latinoamericano deberá liberarse del amo europeo, levantar la dialéctica bipolar dominador-dominado. El resultado será: "el aflorar de ese Hombre-total que Europa siempre promete y continuamente frustra" (pp. 45 y 91). No se vería muy claro según este planteo de Casalla la diferencia entre lo que él entiende por filosofía latinoamericana y lo que Hegel entiende por filosofía. La meta final sigue siendo el universal que Hegel calificara de "concreto": "Un filósofo latinoamericano es un pensar situado que busca evitar aquella certera acusación de pistoletazo que Hegel pronunciara contra todos aquellos que sin mediaciones se instalan en lo "universal" (p. 44), y "nuestro punto de llegada es lo universal sin más, sólo que un tal universal debe entenderse como lo *universal concreto* en el sentido hegeliano de la expresión" (p. 48).

Casalla buscará este "universal concreto" en la historicidad de nuestros pueblos e intentará sentar las bases de una futura filosofía de la historia americana haciendo un breve "reconteo" socio-político-económico de la historia americana. De esa síntesis se desprende la necesidad de liberación del hombre latinoameri-

cano, liberación de una historia y cosmología "viejas", sinónimo éste para Casalla de pasadas, de europeo-occidentales. Para caracterizar el "horizonte de sentido" de la civilización europeo-occidental, origen de esa historia y cosmología opresora, Casalla adopta esta vez la noción heideggeriana de "metafísica": "la metafísica no es aquí entendida como una rama o disciplina de la filosofía sino como el modelo de vida-pensamiento, el modo de ser-en-el-mundo del hombre europeo-occidental" (pp. 73 y 87). La metafísica resulta entonces el amo dominador del que Latinoamérica tendrá que liberarse.

Casalla resume en una frase la tarea de un pensar latinoamericano: "construcción de una nueva ontología" (p. 83).

Para terminar, el autor agrega dos trabajos relacionados con la problemática anterior, uno en que critica la enseñanza de la filosofía en general y sobre todo en nuestras universidades, y otro en que plantea el problema ciencia-técnica de manera semejante al filosófico. Tanto la suerte de la filosofía como de la ciencia en estas latitudes dependerán para Casalla de las "concretizaciones históricas" que logre el pueblo latinoamericano (p. 132).

Lo que se desprende más nítidamente del análisis de esta obra son dos cuestiones básicas.

La primera es tomar como obvio la necesidad de la existencia de la filosofía, cuestionable incluso cuando se la justifique con una pretendida vigencia histórica agregándole

al apelativo de "latinoamericana". Como decía al principio, lo cuestionado hoy es la filosofía como tal, la tarea del filósofo sea cual fuere su lugar, y este problema no se resuelve pretendiendo disfrazar a la filosofía de política, tratando de apaciguar la mala conciencia del filósofo asociándolo al "productor".

La segunda es adoptar sin discusión categorías que resultan perfectas engarzadas en un sistema de pensamiento, pero que aparecen como descolgadas cuando se intenta definir con ellas un pensar que se pretende renovador. Pensar como latinoamericano no significa elaborar un pensamiento desde la nada o reducirlo a un epifenómeno indígena, pero tampoco significa aceptar sin discusión el sistema hegeliano haciendo de él el centro y origen de toda reflexión. Si Latinoamérica sufre una situación de opresión económica y política debemos tener sumo cuidado al analizar el mentado fenómeno de la dependencia, sobre todo hemos de evitar la generalización de este fenómeno, lo que no es otra cosa que aceptar sin reservas el "Zeitgeist" hegeliano. Una cosa es el lenguaje político y otra el lenguaje filosófico.

Plantear el problema en términos de: "praxis liberadora", "universal situado", "dialéctica dominador-dominado", como los puntos de partida de una autonomía de pensamiento en Latinoamérica es partir de categorías hegelianas, cuando tal vez lo primero que deberíamos hacer es preguntarnos por su validez.

María Luisa Pfeiffer

En torno al concepto de "Filosofía Latinoamericana".

En 1891, don José Martí, escribía en "El Liberal" de México: "Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. ¿Cómo somos?, se preguntan; y unos a otros se van diciendo como son. Cuando aparece un problema en Cojimar, no van a buscar la solución a Dantzig. Las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento comienza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano, y sale agrio, ¡es nuestro vino!". Estas palabras —expresión más bien de un deseo y de un camino a seguir, que de alguna realidad abundante y palpable— señalan, no obstante, la importancia del problema que acosó a los intelectuales latinoamericanos desde los comienzos mismos de la emancipación política del continente: la constitución de un pensar independiente de los grandes centros de poder imperial.

Nuestra historia nacional abunda en ejemplos al respecto; ya en 1837 nuestro compatriota Juan B. Alberdi lo decía con todas las letras —en cuanto a la Filosofía se refiere—: "Es preciso, pues, conquistar una filosofía, para llegar a la nacionalidad. Pero, tener una filosofía, es tener una razón fuerte y libre: ensanchar la razón nacional, es crear la filosofía nacional y, por tanto, la emancipación nacional". Desde los comienzos mismos de la emancipación política del imperio español, ésta fue acompañada siempre —en es-

tas tierras— por una vocación parecida en el terreno de lo ideológico; por ello no es de extrañar que, en pleno proceso de radicalización y profundización de nuestra independencia, el problema vuelva a aparecer en toda su agudeza. En nuestros días se debate ya públicamente la cuestión de las bases, necesidades y perspectivas de una cultura latinoamericana, entendida ésta no como adaptación y modificación de la europea o universal, sino como la creación de un pensar autónomo y apegado a la historicidad de nuestros hombres y de nuestros pueblos; un pensar que recoja los aportes beneficiosos de aquella, pero integrándolos en una dimensión peculiar y creadora. De tal situación no podía estar ausente la Filosofía y es por ello que el problema de la posibilidad y condiciones de una filosofía latinoamericana se replantea hoy con profundidad en buena parte de la generación que hace filosofía en esta parte del planeta.

Es en esta dirección en la que se inscriben los textos del mexicano Leopoldo Zea y del peruano Augusto Zalazar Bondy, que reseñamos en la presente nota. *La filosofía americana como filosofía sin más.* (Leopoldo Zea. Ed. Siglo XXI. México, 1969) y *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Augusto Zalazar Bondy. Ed. Siglo XXI. México, 1968) constituyen dos interesantes aportes sobre el mencionado problema.

Se trata de dos obras breves pero densas, donde —desde una perspectiva bastante similar— se aborda el tema de las condiciones y necesidades de una filosofía latinoamericana (y no ya la vieja temática de la fi-

losofía en América Latina, tan frecuente hace pocas décadas); una "filosofía latinoamericana" entendida como constitución de *nuestro* (latinoamericano) peculiar discurso de lo "universal".

Desde el punto de vista formal, ambas son recopilaciones de diferentes trabajos, y el reconocimiento al maestro José Gase figura por igual en sus comienzos; aunque, bueno es destacarlo, la problemática del profesor español resulta notoriamente profundizada y radicalizada.

La filosofía americana como filosofía sin más del profesor Leopoldo Zea aborda sucesivamente "La Filosofía en Latinoamérica como problema del hombre", "La filosofía como originalidad", "La filosofía como ideología o como ciencia"? "Filosofía europea y toma de conciencia americana", "La filosofía occidental tropieza con el hombre" y "De la autenticidad en la filosofía". El hilo conductor de toda esta problemática será el intento de redescubrir la especificidad de la labor filosófica en América a partir de su peculiar posición antropológica —por lo demás, estructuralmente compartida por el resto de las regiones del planeta que componen el denominado Tercer Mundo—. En razón de ello, su trabajo comenzará afirmando: "Cuando nos preguntamos por la existencia de una filosofía americana, lo hacemos partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos o sentimos distintos" (p. 11); para terminar precisando algo más adelante: "Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los

raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado" (p. 13). Se trata —por sobre la dominación cultural impuesta por el europeo— de descubrir la "forma" filosófica que nos corresponde en tanto pueblos en una situación específicamente distinta de la de nuestros "descubridores"; de acceder a la labor filosófica que corresponda a nuestro nivel antropológico (y no ya al del colono).

Por supuesto que esa labor se apoia en dos pre-conceptos fundamentales: 1) el carácter de *situado* de todo pensar filosófico, 2) la necesidad de una definición de lo "universal" como objeto del discurso filosófico. Ambos serán desarrollados por Zea con benéfica insistencia. Lo primero le permitirá *ubicar* a toda la reflexión filosófica en su contexto histórico de origen y referencia, reuniendo por ende a aquella caracterización enmascaradora que coloca a la "humanidad" como interlocutor del filósofo. Por el contrario éste habla siempre a partir de un contexto que retiene y libera en su discurso, y es a partir de tal *situación* que construye su *relativa unicaralidad*; "relativa" en un doble sentido: por su estructura y por su referencia fáctica. En nuestro caso peculiar de filósofos —advertirán tanto Zea como Salazar Bondy— lo que hasta el presente repetimos, salvo excepciones, bajo el nombre de "Filosofía" es nada más que su trayectoria europea; una Europa que, como se lo señalara Zea, "...consideró que su destino, el destino de los hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiera asemejar...", y que "al trascender los límites de su geogra-

fía y tropezar con otros antes que parecían ser hombres, exigió de éstos, que justificasen su supuesta humanidad" (p. 13). Tal situación deja al desnudo nuestra inicial enajenación filosófica en tanto repetidores de un verbo de prestado, desembarcado junto con los arcabuces españoles primero, las manufacturas inglesas y el "gusto" francés más tarde. Y es a partir de este estado de cosas del cual surgen permanentemente los reclamos y motivos de un filosofar autónomo y creador, expresión de lo que Zea denominará "emancipación mental".

Recordando la vieja exhortación hegeliana a la "originalidad" se la referirá a nosotros en estos términos: "Ser original implica, ya anticipábamos, partir de sí mismos; de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir". (p. 33).

Esto, por lo demás, nos permitirá comprender mejor -el segundo presupuesto que habíamos señalado en un comienzo: la redefinición de lo "universal" como objeto del discurso filosófico. La Filosofía —desde esta perspectiva— es un saber "universal", mas no por la amplitud de sus temas, ni por el carácter "eterno" de sus proposiciones o problemas, sino por la radicalidad con que aborda, tematiza y expresa situaciones específicas e históricamente delimitadas. Recordando a Merleau-Ponty: "...lo que el filósofo enuncia, jamás es lo absolutamente absoluto, sino lo absoluto en relación con él"; la Filosofía no es sino ese discurso de lo universal-concreto dentro del cual

—cuando se la practica con envergadura— no reconoce límites ni preliminares. Sobre tales bases ha de comprenderse el proyecto de una filosofía latinoamericana como filosofía independiente y creadora y, por ende, como filosofía sin más.

Dos hechos —que Zea planteará en el capítulo V de su obra— coadyvarán a la concreción de un tal filosofar latinoamericanamente; hechos que sacudirán a Europa en su ser más íntimo cuestionándole su autopretendida "universalidad": la Segunda Guerra Mundial y la lucha por la liberación que, al término de aquella, inician los pueblos coloniales. La primera "...pondrá en crisis la idea que sobre su propia humanidad tenían el europeo y el occidental". En cuanto a lo segundo: "...al terminar la dolorosa experiencia de la segunda guerra, el occidental" se tropezará con el hombre, con otra expresión de lo humano que le exigirá el reconocimiento que para sí mismo habrá exigido el occidental". Se trata de la "periferia" que, reinvertida sobre el "centro", lo circunscribe y junto con ello diseña sus propias posibilidades creadoras. Zea mostrará esta singular dialéctica en los siguientes términos: "La víctima no tiene necesidad de destruir el mundo de su victimario, le bastará impedir que este mundo mantenga la subordinación por él establecida... Lo importante es crear un mundo nuevo en el que, acaso, quiera o pueda incorporarse el hombre occidental; pero un mundo que no podrá ya ser el que él creó aunque sí originó con su acción subordinadora" (p. 145); lo cual —ya a nivel de la Filosofía— implica una "Filosofía que aspira a realizar el mun-

do que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad" (p. 180).

Dentro de una orientación similar —en lo fundamental— se moverán los planteos del profesor peruano Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* se divide en tres capítulos relacionados argumentalmente entre sí: "El proceso", "El debate" y "Una interpretación". Y es en este último donde el autor expone ordenadamente su propia perspectiva del problema y sus posibles soluciones o condiciones para su superación.

El tema central, tal cual lo anticipa con claridad el título de la obra, es el concepto de "filosofía latinoamericana", su existencia y sus posibilidades. Al planteo concreto de la pregunta-guía antepone Salazar Bondy una reflexión de tipo histórico sobre la evolución de las ideas filosóficas en América Latina, la que le permitirá arribar a la siguiente conclusión —introdinatoria por lo demás al planteo central—: "Los resultados de la descripción y el examen que anteceden configuran un cuadro más bien negativo del pensamiento hispanoamericano. En efecto, las carencias prevalecen sobre los logros en la historia de nuestra inquietud filosófica..." (p. 43). Y ello no por falta de actividad intelectual, o simple limitación en los medios técnicos, sino por una razón más profunda: su falta de originalidad y dimensión creadora; con términos del propio Salazar Bondy: por "el sentido imitativo de la reflexión". Una ojeada histórica a la situación de la Filosofía en Latinoamérica nos muestra que en ella: "Se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente con-

formados a los del pensamiento occidental, sobre todo del europeo, importando en la forma de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos y completos en su contenido e intención. Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un *ismo* extranjero, suscribir ciertas ideas preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época" (p. 39). Escolasticismo, fenomenología, marxismo, existencialismo, son mojonos de esa dirección —extraviada en lo esencial— que Salazar Bondy analizará y presentará críticamente.

A partir de tales consideraciones históricas, habrá de ensayarse un nuevo panorama del mismo tipo, pero esta vez orientado hacia el concepto mismo de "filosofía americana" (Cap. II). Alberini, Korn, Romero, Vasconcellos, Frondizi, Gómez Robledo, Wagner de Baryna, Miró Quesada y algunos otros especialistas serán allí objeto de una apretada síntesis crítica que en lo medular posibilitará una conclusión bastante similar a la anterior: falta de radicalidad y decisión en el planteo de la cuestión. Dirá Salazar Bondy al respecto "...se ha discutido acerca de si hay una filosofía hispanoamericana peculiar o auténtica u original, o con las dos o las tres de estas calidades sumadas. En cambio, ha quedado fuera de discusión, pues se concede por trivial y por carente de interés, la cuestión de la existencia de una filosofía hispanoamericana en el sentido de una determinación meramente espacio temporal, esto es, como un pensamiento que se registra en América hispanoindia sea cual fuere por lo demás su carácter. Lo importante

y lo buscado no es la filosofía en Hispanoamérica sino la filosofía de Hispanoamérica" (p. 101-102).

Ambas revisiones (en el campo de la historia de las ideas y de la cultura en Hispanoamérica) servirán a Salazar Bondy para fundamentar e introducir su propia perspectiva de la cuestión coincidente como ya dijimos con la de Leopoldo Zea que quedará reseñada por su propio autor en estos términos: "I/Nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental. II/La causa determinante de este hecho es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura. Vivimos alienados por el subdesarrollo conec-

tado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado. III/Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensar alienado que la expresa por su negatividad... IV/La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación" (p. 131).

Sobre tales bases se desenvuelve y madura el proyecto de una *filosofía latinoamericana*, elemento solidario de la cultura y la existencia fáctica de las jóvenes naciones de América.

Mario Carlos Casalla

TESIS UNIVERSITARIAS

a) De Doctorado

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Plotino y la gnosis*. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeo-cristianismo. (Universidad del Salvador, Buenos Aires, agosto de 1975).

El alegato antignóstico de *Enn.* II, 9, así como su confirmación porfiriana de *V. P.* XVI, ha preocupado de antiguo a los críticos. Pero los aportes de la filología (Harder, Bentler-Theiler, Cilento), de la historiografía de las ideas en sentido amplio (Bouillet, Dodds, Festugière, Puech, Orbe, Roloff) y de la fenomenología religiosa (Jonas y seguidores), exigían ser completados por un análisis detenido, según la cronología, del "Contra gnosticos", de sus antecedentes inmediatos y lejanos y de sus ecos posteriores en las *Enéadas*. De esta manera se ha examinado críticamente el gran escrito plotiniano constituido por *Enn.* III,8 (30); V,8 (31); V,5 (32) y II,9 (33), se ha fundamentado su unidad literaria, se lo ha ubicado temporalmente en el curso lectivo de los años 265/266 y se han rastreado a todo lo largo del escrito los elementos antignósticos obvios o latentes, que se encuentran insertos en los cuatro tratados de una clara configuración doctrinaria y designio expositivo. Similar tarea, pero ahora dirigida al descubrimiento de la ambigua historia de las relaciones del maestro neoplatónico con los gnósticos de su contorno romano, se ha cumplido con los veintinueve tratados anteriores, habiéndose extraído estas consecuencias: tratados 1-5, amistad franca; tratados 6-26, suspicacia para con los cofrades gnósticos; tratados 27-28-29, ruptura prevista que desemboca en un curso dirigido por tal finalidad. Los testimonios antignósticos subsiguientes a *Enn.* II,9, se han revelado como débiles reprensiones de una posición ya establecida. Finalmente, agotada esta labor, ha sido posible enlazar la noticia de Porfirio con los resultados de la investigación de los textos plotinianos. La comparación de los testimonios *específicos* del *Adversus Gnosticos* con las fuentes gnósticas, directas e indirectas, y los escritos helenísticos dudosos, ha permitido confirmar como destinatarios de la polémica a valentinianos alegoristas de la misma estirpe de los combatidos por Ireneo de Lyon, descartar, de esta manera, hipótesis genéricas y anticipar que cualquiera sea el contenido de los *Apocalipsis de Zostriano*, del *Alógenos* y de *Mesos*, descubiertos entre los manuscritos de Nag-Hammadi y aún no publicados, su importancia científica resultará limitada respecto del alegato antignóstico de Plotino, habiendo de comprenderse éste con preferencia a partir de los testimonios explícitos de las *Enéadas* y la identidad de los adversarios combatidos desde *Enn.* II,9 y no generando supuestos antagonistas históricos y sistemas doctrinales, sobre la base de los dichos documentos.

JOSE ALFREDO ROETTI, *La silogística aristotélica como cálculo de relaciones y el problema de decisión en la silogística ampliada*, (Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador, 2 de junio de 1975).

El propósito explícito de esta tesis es el de demostrar la coexistencia, completitud y decidibilidad de la silogística asertórica ampliada mediante un procedimiento diferente a los empleados habitualmente. Se parte de la forma aristotélica de la silogística y se la completa con la introducción de polisilogismos con un número indefinidamente grande de términos. La formalización de una silogística tal, que conserva las relaciones de oposición aristotélicas entre proposiciones categóricas, reclama el uso de un cálculo lógico de segundo orden. Para evitar los problemas de indecidibilidad de tales cálculos se utilizan, además de los métodos habituales de deducción formal, (1) el método de producto de relaciones de Lorenzen, que se generaliza y justifica en el marco de una lógica consistente y decidible; (2) para ello se construyen modelos que permiten la reducción del tipo lógico de las expresiones silogísticas. Así se logra proyectar las expresiones de la silogística y el cálculo abstracto de relaciones generalizado sobre una región del cálculo de primer orden que es formalmente decidible. Se muestran tangencialmente las dificultades que, a este respecto, presentan las exposiciones de Lukasiewicz y Lorenzen.

Uno de los resultados de la tesis es la demostración de un nuevo teorema de decisión para la silogística ampliada, esencialmente más simple que el de Lukasiewicz. Otro de los resultados es la generalización del axioma de rechazo de Lorenzen, de donde surgen interesantes conclusiones: se establece un principio de solución para el "problema de Lukasiewicz" (¿por qué es necesario y suficiente el rechazo axiomático de la forma silogística aai-2 para posibilitar el rechazo deductivo de todas las expresiones inválidas de la silogística?) y se demuestran las relaciones entre el discurso silogístico y las "ontologías discretas" de Hasenjaeger. Como consecuencia de las demostraciones anteriores se discuten en las conclusiones varias formas de entender la lógica en la actualidad, insistiendo en los aspectos compatibles.

El propósito más profundo y menos explicitado de esta tesis es mostrar la posibilidad de la reconstrucción de la lógica como disciplina apodictica y la renovación de la lógica como disciplina filosófica o, al menos, como *organon philosophiae*. Un resumen de esta tesis será publicado en la revista *Stromata* de la Universidad del Salvador durante el año 1976.

b) *De Licenciatura*

JULIA VALENTINA IREBARNÉ, *El tema de la libertad en Kant*. (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1975).

Se estudia el tema de la libertad como desarrollo de la afirmación que hace de ella la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura.

El objetivo de la investigación es hacer manifiestas las connotaciones metafísicas de la libertad kantiana.

En la primera parte de la investigación se estudia la autopoiesis del sujeto trascendental, tal como se presenta en la *Crítica de la Razón Pura* y en el *Opus Postumum*. En el primero de esos textos tal autopoiesis aparece comprometida en la medida en que la sensibilidad es afirmada como receptiva, en el segundo la receptividad de la sensibilidad es el resultado de la actividad del sujeto, es él mismo quien se pone como pasivo. Con esto el sujeto trascendental se manifiesta como autopoiesis absoluta, como autonomía legisladora de un orden, el orden sensible, que de ella procede.

La segunda parte concierne al ámbito práctico desarrollado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la Razón Práctica*. Se parte de la fenomenología de la conciencia moral y se llega a la demostración de la realidad de la libertad, cuya posibilidad había sido planteada en la *CRP*. Tal libertad se manifiesta como autonomía en la formulación de la ley moral, ordenadora del caos de las inclinaciones. El hombre como voluntad racional obediente a las leyes que de ella proceden, se convierte en persona o lo que es lo mismo en libertad noumenal.

Estas consideraciones permiten, en la última parte de la investigación, afirmar la identidad del sujeto trascendental y de la persona moral; la elucidación de uno y otra, que los presenta como el despliegue de la actividad racional, ha implicado el desarrollo de una metafísica immanente.

VICENTE ALBERTO BIOLCATTI, *René Guénon y su crítica de la modernidad*, (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1975).

La metafísica tradicional o ciencia del absoluto no entificable, trasciende las limitaciones propias de la metafísica aristotélica, la cual trata del ente en tanto que ente. Esta última es por lo tanto, en realidad una ontología, ya que el ser es una determinación, si bien la primera. Más allá del ser se halla el no-ser, el cual comprende al ser. Ambos señalan al infinito, aspecto activo de la posibilidad universal, ya entrevista por Leibniz. Este es el ámbito de estudio de la verdadera metafísica, la cual fundamenta la cosmología, y que Guénon analiza al tratar la doctrina hindú de los ciclos cósmicos.

Según ella el tiempo es cíclico, y el mundo moderno es la expresión del fin de un ciclo humano o "Manvantara", durante el cual se ha producido en el conjunto de la humanidad un alejamiento progresivo de la unidad del conocimiento originario antes de la dualidad y posterior dispersión en la multiplicidad. De esta dispersión, el mundo actual o "reino de la cantidad", es la realización extrema y final, signo del tiempo inmediatamente anterior a la disolución final o Caos.

La monstruosa expansión material, vana e impotente tentativa de compensación del enorme retroceso intelectual que sumerge a Occidente moderno, la enfermiza compulsión a la acción externa, el uso de las facultades su-

balternas de la mente como ser la razón calculante, y la superstición del "progreso" para señalar lo que habría que llamar llanamente barbarie, son los signos del próximo fin de este ciclo o "Edad de las tinieblas".

A quienes son aun capaces de comprender, Guénon les recuerda que "todo debe empezar por el conocimiento".

SILVIO JUAN MARESCA, *La filosofía de la historia de Hegel*. Sus estructuras fundamentales y su concepción de la historia. (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 26 de mayo de 1975).

Todo texto filosófico admite fatalmente distintas lecturas. Solamente más allá de cualquier subjetivismo este hecho puede empezar a revelarse interesante. Mi tesis propone una lectura posible de la filosofía de la historia de Hegel cuyo núcleo estratégico está configurado por el problema de la diferencia entre ciencia e ideología. Cuestión central para la teoría contemporánea del conocimiento aun cuando no estén claros ni siquiera los términos en que deba plantearse, una vez sobrepasadas las ilusiones empiristas.

Desde la perspectiva propuesta el texto hegeliano queda caracterizado por una inconciliable contradicción. Por un lado apunta hacia la historia como posible objeto de conocimiento pero por otro no puede superar el encantamiento ideológico cuyo efecto es siempre y únicamente el re-conocimiento. La propia metafísica hegeliana es el obstáculo epistemológico que proporciona el fundamento de un sistema de imágenes cuya belleza apocalíptica es directamente proporcional a su carácter encubridor.

Leyendo Hegel aprendimos que "la cosa misma" es estrictamente superponible a su exposición. Por eso en nuestro texto las cuestiones que nos inquietan no pueden sino plantearse a través de una detallada exposición de su pensamiento. La tesis consta de cinco apartados principales cuyos títulos son: I. La filosofía de la historia. Delimitación de su concepto, II. La filosofía hegeliana de la historia como proyecto de conocimiento, III. Análisis de los instrumentos teóricos según los cuales Hegel piensa la historia, IV. Concepción hegeliana de la historia universal, V. Resumen y conclusión.

GREGORIO GERARDO KAMINSKY, *La crítica del sujeto en Herbert Marcuse*, (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1975).

La noción de "sujeto" ha sido seriamente cuestionada en el discurso teórico contemporáneo ya sea, por su subrogación a las "estructuras", ya por su descentramiento racional y su determinación por el inconsciente. Sin embargo la cuestión no está concluida. La transformación de las estructuras exige aunque redefinido, al sujeto, aunque éste sea colectivo e histórico. El inconsciente replantea y amplía la noción de subjetividad hasta alcanzar la dinámica

intersubjetiva, enfoque elaborado primero por el marxismo y luego por la fenomenología. Desde este problema como interrogante fue interpelada la obra marcusiana, obviando la interpretación de sus críticos. La noción y crítica del sujeto fue rastreada en aquellas obras que aparecen eclipsadas por sus más difundidos textos.

Tratamos de elaborar así una "historia de la noción del sujeto en el sistema capitalista", jalonada, no sin arbitrio, a través de la subjetividad "liberal" (Razón y Libertad), la "total-autoritaria" (Realismo heroico-popular), el interregno de la "recuperación existencial" (Experiencia de lo absurdo) y por último la subjetividad "unidimensional" (Positiva y operacional). Paralelamente se produce "la historia de la negatividad" a través de la dialéctica: Crítica del sujeto-sujeto de la crítica (utopía e imaginación) en una Teoría crítica que se elabora desde las anticipaciones teóricas de Marx y las ideas explosivas de la metapsicología freudiana. Esta parábola nos conduce a un interrogante ¿si a toda etapa prerrevolucionaria corresponde un "iluminismo"? ¿cómo interpretar la imaginación en las calles parisinas de mayo del 68?

INFORMACIONES

ANSGAR KLEIN (1926-1974)

Graduado en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, donde se destacó como discípulo de Luis Juan Guerrero y de Carlos Astrada, recibió influencias de Francisco Romero y de Otto E. Langfelder, a cuyos seminarios asistió con asiduidad, perfeccionó estudios en las Universidades alemanas de Freiburg y de Tübingen, yendo a los cursos de Eugen Fink, Max Müller, Walter Schultz, Ernst Bloch y K. Ulmer, siendo finalmente alumno del curso dedicado por Heidegger a "la esencia del lenguaje" (1957-58). Sobresalió en la actividad docente como profesor titular de Filosofía contemporánea en el Instituto Superior del Profesorado y en carácter de adjunto y luego de asociado de igual cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Asistió a Congresos de filosofía: interamericano (Buenos Aires, 1959), internacional hegeliano (París, 1969), internacional del bicentenario de Hegel (Berlín, 1970), internacional hegeliano (Moscú, 1974). Colaboró con el Colegio libre de Estudios superiores y con el Instituto Goethe de Buenos Aires. Obtuvo tres veces la beca Humboldt. Tradujo del alemán importantes textos filosóficos y es autor de varios estudios: "Hegel y la razón dialéctica" (*Cuadernos de filosofía*, n° 10, pp. 269-286), "Vico y la arqueología de la condición humana" (*Ibid.*, n° 11, pp. 47-64), "Geschichte und Sprache" (*Actas Congr. intern. hegeliano*, 1973), "Sprache als objektiver Geist" (Congr. int. bicent. Hegel, 1970), "La cultura como culpa" (*Arjé*, n° 1, 1970). Preparaba su tesis doctoral sobre "Heidegger y el lenguaje". Su estudio sobre "El nuevo mundo en la filosofía de la historia de Hegel y la dialéctica de la asincronía" aparecerá próximamente en *Cuadernos de Filosofía*. En su persona se conjugaban las virtudes de una inteligencia crítica, adiestrada en el ejercicio asiduo de la filosofía y en las escuelas de los pensadores más exigentes, y un sentimiento selectivo, madurado en las experiencias siempre ásperas de la vida de la comunidad. Había nacido en Berlín el 25 de marzo de 1926 y falleció en Buenos Aires el 20 de octubre de 1974.

CARLOS A. SACHERI (1933-1974)

El doctor Carlos Alberto Sacheri cayó víctima de la ola de violencia, que desde hace unos años sacude a la Argentina, en un atentado ocurrido el 22 de diciembre de 1974. Graduado en la Facultad de Derecho de Buenos Aires sintió desde temprano la vocación filosófica que lo llevó a cursar el doctorado de la especialidad en la Universidad Laval, de Québec (Canadá), donde realizó su tesis "Existence et nature de la délibération" bajo la experta dirección de Charles de Koninck, en 1961. Cultivó con asiduidad los temas de filosofía práctica (ética y política), pero no se limitó a planteos mera-

mente teóricos, sino que un irreprimible afán de traducir las ideas en acción social lo indujo a tomar posición de militante, sin desmedro de su renovación intelectual ni de la comprensión, equilibrio y sentido de justicia que mostró en todos los actos de su vida. Participó en la Dirección de promoción de la investigación científica de la Universidad de Buenos Aires; dictó un curso de Introducción a la filosofía en su Facultad de Filosofía y Letras (1967); fue catedrático de la Universidad Católica de Buenos Aires y actuó como Secretario técnico del Consejo Nacional de Investigaciones científicas (1971-73). Entre sus publicaciones merecen citarse las notas bibliográficas aparecidas en *Sapientia* (1958, 1959, 1960), la comunicación al VII Congreso interamericano de filosofía: "De la distinction entre Ethique et Politique" (*Actes*, 1967, I, pp. 162-168) y "Aspectos lógicos del discurso deliberativo" (*Ethos*, 1973, I, pp. 175-191).

JOSE MARIA CIGUELA (1925-1975)

Radicado desde joven en nuestro país —había nacido en Zaragoza (España)—, obtuvo los títulos de Profesor y de Licenciado en Filosofía (1958) en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, habiéndose graduado de Doctor en derecho canónico en la Institución Claretiana, con certificados que acreditan preparación en teología, filosofía, lenguas y ciencias bíblicas. Ocupó cargos en la enseñanza en Universidades del extranjero (Las Villas, Cuba) y en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, de donde pasó a la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco) para desempeñar las cátedras de Filosofía antigua y medieval, así como más tarde las de Ética y Metafísica. Obtuvo por concurso en la Facultad de Humanidades de La Plata (1971) la cátedra de Historia de la filosofía antigua, pasando luego a ocupar el mismo cargo en la Universidad del Sur (Bahía Blanca). Aparte de algunas traducciones del latín ("Historia de mis desventuras", de Pedro Abelardo), es autor de un libro: *Ortega y Gasset, filósofo de la problematización* (1959), y de una serie de estimables artículos aparecidos en la revista *Nordeste*: "Los fundamentos de la filosofía de la historia en San Agustín" (n° 4), "Conceptos metafísicos de Gregorio de Nisa" (n° 5), "El ejemplarismo medieval en un inédito de San Anselmo" (n° 6), "La metafísica de la esencia de X. Zubiri" (n° 7), "Dimensión filosófica de la mística española" (n° 9), "Inteligencia, realidad y esencia en el pensamiento de X. Zubiri" (*Rev. de Fil.*, La Plata, n° 19), "La presencia de Kant en el pensamiento español" (*Actas del IV Congr. int. de Kant*, Maguncia, 1974, II parte, n° 2, pp. 734-742). Asistió a Congresos de Filosofía, dictó conferencias en el Colegio libre de Estudios superiores y participó en cargos directivos en la Universidad del Nordeste. Su consagración al estudio, su entrega a la docencia, el carácter especializado de sus publicaciones y la devoción con que guió las investigaciones de jóvenes egresados de la Universidad unidos a las prendas de su carácter generoso, le granjearon la simpatía y el respeto de cuantos tuvieron ocasión de conocerlo y de tratarlo de cerca.

FRANCISCO E. MAFFEI (1903-1975)

Se ha dicho que "las mayores contribuciones del profesor Maffei no consisten ni en su continuada actividad académica ni en su meritoria aunque reducida producción escrita, sino en rasgos y condiciones peculiares de una personalidad íntegramente volcada a un modo propio de comprender su natural vocación. Maffei entendió la filosofía no como una actitud científica frente a la realidad, ni como una labor exclusivamente especulativa, sino como una forma de existencia que, centrada en la observación y la reflexión, debía abarcar la totalidad de la naturaleza y de las realizaciones del hombre y, acorde con este especial concepto, asumió para af mismo la tarea de vivir filosófica o exhaustivamente y, para los demás, el compromiso de estimular el cultivo de toda actividad o disciplina que promoviesen una experiencia y una visión filosóficas del mundo y de la existencia. Por eso, la principal virtud de Maffei —atestiguada por tantos y tan sinceros afectos, simpatías y reconocimientos— consistió, por un lado, en haber constituido en la cátedra y en las restantes formas de relación personal, una incitación permanente a la vida del espíritu, mostrando y sugiriendo las más variadas y ricas conexiones entre las distintas esferas de la cultura, de preferencia, el arte, la literatura y el pensamiento; y, por otro, en haber cultivado la filosofía como amistad, o relación de los hombres en profundidad, y la amistad como filosofía, o sea, como medio para promover el acceso compartido al mundo unitario del espíritu". Graduado en la Facultad de Humanidades de La Plata, siguió cursos de perfeccionamiento en Francia; se inició en la carrera docente en la Universidad de La Plata, obtuvo cátedras por concurso en la de Cuyo (Mendoza) y pasó finalmente a la del Sur (Bahía Blanca). Es autor de varias publicaciones, entre las que se destacan: "Valor ontológico de la poesía" (*Actas del I Congr. nac. de Filosofía*, 1950), "En busca de una expresión argentina" (*Cuadernos del Sur*, 1959) y "Metafísica y poesía" (*Cuadernos de Humanitas*, 1961).

HOMENAJES A ORTEGA Y GASSET

Facultad de Filosofía y Letras, de Buenos Aires. Con motivo de cumplirse en 1975 el vigésimo aniversario de la muerte del filósofo español, don José Ortega y Gasset, que tan honda resonancia tuvo en América Latina y, especialmente, en nuestro país, se realizaron varios homenajes. En el salón de actos de la Facultad de Filosofía y Letras tuvo lugar, en la tarde del 27 de noviembre, un acto académico. Presidido por el decano presbítero doctor Raúl Sánchez Abelenda, que pronunció unas palabras adecuadas a ese homenaje, disertaron el Embajador doctor Máximo Etcheopar ("Evoación de de Ortega y Gasset en la Argentina"), el profesor doctor José María de Estrada ("Acercas de la antropología de Ortega y Gasset") y el director del Instituto de Filosofía doctor Mario García Acevedo ("Las generaciones y la estructura biográfica").

Universidad Nacional de Salta. Organizado por el Instituto Ortega y la Fundación Michel Torino y con los auspicios de la Universidad Nacional de Salta, se realizó en esa ciudad, entre el 18 y el 20 de octubre de 1975, un ciclo de conferencias destinadas a examinar críticamente el significado de la obra de Ortega y Gasset y su repercusión en nuestro país. Participaron las siguientes personas: Roberto García Pinto ("Recuerdo de Ortega"), Arturo García Astrada ("Ortega y Gasset, el pensador"), Susana Gordillo ("Ortega y el saber"), Eduardo Antonietta ("El 'por' y el 'para': un método orteguiano"), Luis Carelli ("El concepto de historia en Ortega"), Coriolano Fernández ("Ortega y la modernidad"), Celia A. de Franco ("El problema del conocimiento en Ortega"), María Eugenia Valentí ("Huellas de Ortega en Tucumán"), Carolina B. de Brizuela ("La metáfora en Ortega"). Cerró las Jornadas el señor Raúl Casal. Enviaron trabajos, aunque sin asistir personalmente, los profesores Samuel Schkolnik, Gaspar Risco Fernández y Luis María García.

XXIX CONGRESO INTERNACIONAL DE ORIENTALISTAS

Del 16 al 22 de julio de 1973 se llevó a cabo en La Sorbona el XXIX Congreso internacional de orientalistas, coincidiendo con el centenario del primer congreso de igual carácter en la especialidad y el 150 aniversario de la fundación de la Société Asiatique. Los temas de investigación filosófica predominaron en la Sección India (clásica y moderna), dirigida por Jean Filliozat, y en ella expusieron sus trabajos los profesores argentinos Francisco García Bazán ("Plotino, el hinduismo y la gnosis") y el P. Ismael Quiles ("La persona según Sri Aurobindo y Teilhard de Chardin").

Con posterioridad a este Congreso, el profesor Francisco García Bazán ha sido nombrado miembro de la Società Italiana di Storia delle Religioni, que presiden los profesores Alessandro Bausani y Ugo Bianchi, honor que, como extranjero, comparte con sus colegas R. Panikkar (indio) y J. Riès (belga).

NUEVAS REVISTAS ARGENTINAS DE FILOSOFÍA

Revista latinoamericana de filosofía. Aspira a ser una publicación que, por estar abierta a todas las corrientes filosóficas, se constituya en vehículo para el intercambio de ideas entre latinoamericanos, cada vez mayores en número, que cultivan problemas filosóficos. Ofrece artículos, discusiones, comentarios bibliográficos y crónicas sobre la actividad filosófica del continente. Integran el comité de redacción los profesores Rafael Braun, Osvaldo Guariglia, Ezequiel de Olaso, Mario A. Pressa y Eduardo A. Rabossi. Aparece cuatrimestralmente y ha publicado sus tres primeros números durante el año 1975.

Patristica et Mediaevalia. Es órgano del Centro de Estudios medievales que dirige la profesora María Mercedes Bergadá en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Su primer número, en que se anuncia el carácter aperiódico de la publicación, contiene estudios de Bernardo Carlos Bazán, María Clara Mosto y Graciela Lidia Ritaeco; el primero se ocupa de Siger de Brabante, los otros dos de Gregorio de Nyssa. Completan el volumen notas y textos críticos, así como un detallado fichero de revistas (1973-74), particularmente valioso por los análisis de los trabajos que registra.

Ethos. El subtítulo "Revista de filosofía práctica" delimita el ámbito de sus intereses. Está dirigida por el doctor Guido Soaje Ramos que, a su vez, tiene a su cargo el Instituto de Filosofía práctica. Su primer número de 350 páginas contiene estudios de calificados colaboradores: Marcel de Corte, Bernhard Lakebrink, Georges Kalinowski y de los argentinos Carlos A. Sacheri, Eduardo A. Rabossi, Juan R. Sepich, Abelardo Pithod y Guido Soaje Ramos. Trae, además, comentarios y notas bibliográficas.

Revista de filosofía latinoamericana. Su editor es el presbítero Juan Alberto Cortés, y la publicación se inicia con un manifiesto que presenta la "filosofía de la liberación" como la única opción posible para una "filosofía latinoamericana".

UN JUICIO SOBRE CUADERNOS DE FILOSOFIA

Fundada por Carlos Astrada, *Cuadernos de Filosofía* interrumpió su publicación en 1954 y el silencio duró hasta 1968, en que reapareció bajo la dirección de Eugenio Pucciarelli. Desde entonces hasta el presente ha publicado los Nros. 9 a 23, con nutrida colaboración de profesores y egresados de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Muchos juicios se han emitido sobre el carácter de la publicación. Nos limitamos a reproducir uno de ellos, aparecido en la *Revue Philosophique* (Paris, 1972, 97^a année, II, p. 264):

Cuadernos de Filosofía, año VIII, n° 10, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, julio-diciembre 1968, I vol. de 23,5 x 18 cm., 173 pp.

—*Cuadernos de Filosofía* es una de las revistas de filosofía latinoamericanas, relativamente poco conocidas en Europa y cuya periodicidad es bastante irregular. Este décimo número, dirigido por el prof. E. Pucciarelli, presenta un conjunto de trabajos centrados sobre el tema de la razón, encarada según diferentes ópticas en que prevalece el cuidado de la explicación vuelta hacia la historia de la filosofía (Cf., por ejemplo: E. García Belsunce, "Kant y la razón sintética"; A. Klein, "Hegel y la razón dialéctica"; M. Costa, "Husserl y la razón lógica", etc.). El más completo en este sentido es el es-

tudio del prof. Pucciarelli consagrado a "La razón en crisis" en que, después de haber constatado "la obnubilación de la razón" en la época actual de "expansión de la barbarie" y los "dos frentes" en que se "ha desencadenado" la "ofensiva antirracional", ofrece una idea de la argumentación en *pro* y en *contra* de una perspectiva discursiva del universo. La solución esbozada por este autor reside en la necesidad de distinguir las tres significaciones del término razón (1. Facultad o función de conocer...; 3. Conjunto de exigencias ideales ligadas a la pretensión de alcanzar una "fundamentación" última y absoluta del saber; 3. Sistema de principios, reglas y categorías al servicio de la inteligibilidad de los entes, p. 251), para definir las limitaciones de lo que habitualmente se designa como la "crisis de la razón" y que no es más que la denuncia de la precariedad histórica de los "medios inventados por la razón misma para alcanzar la exigencia de lo universal y la plena inteligibilidad" (p. 253). Es menester señalar también los dos estudios situados más bien en la pendiente sintética del pensamiento, el de F. Miró Quesada sobre "Metateoría y razón" y el de B. L. G. Piccione, "La razón y lo irracional: un dualismo superable".

ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS

Nuevos miembros correspondientes. Han sido designados por el voto unánime de los miembros titulares reunidos en asamblea, los profesores Rodolfo Mondolfo (Argentina), Francisco Miró Quesada (Perú), Miguel Reale (Brasil), Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela) y Danilo Cruz Vélez (Colombia), con carácter de miembros correspondientes. Los dos primeros han sido incorporados en sesiones extraordinarias que dieron oportunidad al miembro titular doctor Eugenio Pucciarelli para trazar las semblanzas de ambos. Cf. "Hombre e historia en la obra filosófica de Rodolfo Mondolfo", *Nuovi Quaderni italiani* (Buenos Aires, 1975), n° 7, pp. 37-56; "Presencia de Francisco Miró Quesada", *Anales de la Academia Nacional de Ciencias* (Buenos Aires, 1974), VIII, pp. 343-348.

Centro de Estudios filosóficos. Con una conferencia sobre "El derecho al poder político y la objetividad de los valores", pronunciada, el 6 de mayo de 1975, por el doctor Henry John McCloskey, catedrático principal en el Departamento de filosofía de la Universidad de La Trobe (Australia), comenzaron las actividades públicas del Centro de Estudios filosóficos. El núcleo de investigadores comprometidos para realizar las tareas inherentes a las finalidades de la nueva institución ha quedado integrado por los siguientes profesores: Edgardo L. Albizu, Hugo E. Biagini, Héctor L. Cordero, Juan Carlos D'Alessio, Néstor García Canelini, Francisco García Bazán, Martín Laclau, Ernesto La Croce, Francisco Leonardo Lisi, Carlos A. Lungarzo, Guillermo A. Maci, Adolfo Marguía, Carlos A. Orlandi, Raúl Orayen, Ricardo Pochtar, José Szabon y Roberto J. Walton.

Escritos de Filosofía. Para 1976 han sido previstas las primeras publi-

ecaciones del Centro de Estudios filosóficos, entre las cuales se cuenta la revista *Escritos de Filosofía*, destinada a recoger los resultados de la labor de investigación realizada desde la fundación del Centro. Aparecerá en números de 200 a 300 páginas de carácter monotemático y estará dedicada al examen de problemas contemporáneos como 'Lenguaje', 'Ideología', 'Técnica', 'Filosofía', 'Trabajo', 'Política', 'Dialéctica', 'Violencia', etc.

Premio Gioja. El 5 de agosto de 1974, en los salones de la Asociación Médica Argentina, la Academia Nacional de Ciencias entregó por vez primera el Premio de filosofía instituido para honrar la memoria de quien fuera uno de sus miembros, el profesor Ambrosio Lucas Gioja. El primer premio correspondió al doctor Mario Presas por su trabajo "Situación de la filosofía de Karl Jaspers con especial consideración de su base kantiana"; el segundo fue otorgado al doctor Hugo E. Biagini por su estudio "Locke y la construcción del liberalismo político". Integraban el jurado los doctores José María de Estrada, Miguel S. Marienhoff, Eugenio Pucciarelli, Isidoro Ruiz Moreno y Roberto J. Vernengo.

Homenaje a Ortega y Gasset. Al cumplirse el vigésimo aniversario de la desaparición del filósofo hispano, la Academia organizó un acto que presidió el doctor Manuel F. Castello y en el que disertaron los miembros de la corporación profesores Eugenio Pucciarelli ("Ortega y Gasset y su idea de la filosofía") y Francisco Miró Quesada ("La razón histórica según Ortega y Gasset"). Se realizó en la sala de conferencias de la Asociación Médica Argentina, en Buenos Aires, el 21 de octubre de 1975 y ante crecida concurrencia.

INDICE

Tomo XV, n° 22-23, año 1975.

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| AGOLIA, RODOLFO M., <i>Luis Juan Guerrero, intérprete del pensamiento argentino</i> | 183 |
| CATURELLI, ALBERTO, <i>El pensamiento de Saúl Taborda</i> . . | 69 |
| FATONE, VICENTE, <i>Cinco sonetos religiosos de Alejandro Korn</i> | 29 |
| GARCÍA ASTRADA, ARTURO, <i>Alberto Rougès y el problema del tiempo</i> | 59 |
| GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, <i>Vicente Fatone: el pensador y el orientalista a través de las obras de su madurez</i> . . | 271 |
| OLIVIERI, FRANCISCO, <i>Vicente Fatone</i> | 293 |
| PRIOR, ALDO, <i>Tres fragmentos sobre Carlos Astrada</i> | 201 |
| PBO, DIEGO F., <i>Coriolano Alberini</i> | 89 |
| PUCCIARELLI, EUGENIO, <i>Problemas del pensamiento argentino</i> | 7 |
| — <i>Francisco Romero en la cátedra universitaria</i> | 157 |
| — <i>Saber y ser en el pensamiento de Angel Vassallo</i> . . | 247 |
| RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, NORBERTO, <i>Teoría filosófica, sociedad y cultura en la obra de Alejandro Korn</i> | 29 |
| ROIG, ARTURO ANDRÉS, <i>El neo-platonismo aporético de Miguel Angel Virasoro</i> | 215 |
| ROMERO, FRANCISCO, <i>La decadencia del espíritu teórico en la filosofía</i> | 145 |
| RUIZ DÍAZ, ADOLFO, <i>Luis Juan Guerrero y su estética operatoria</i> | 171 |
| TORCHIA ESTRADA, JUAN CARLOS, <i>Un texto inédito de Francisco Romero</i> | 137 |
| VILANOVA, JOSÉ, <i>Carlos Cossio y su teoría egológica</i> | 255 |
| VIRASORO, RAFAEL, <i>Subjetividad y trascendencia en la filosofía de Angel Vassallo</i> | 235 |

NOTAS Y RESEÑAS

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ALEMIAN, CARLOS, <i>El pensamiento histórico de Benedetto Croce</i> , por León Dujovne | 367 |
| AZNAR, LUIS, <i>Los krausistas argentinos</i> , por Arturo Andrés Roig | 322 |

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| BERGADÁ, MARÍA MERCEDES, <i>Siger de Brabant</i> , por Bernardo Bazán | 371 |
| BERTELLONI, CARLOS FRANCISCO, <i>Sobre los límites del lenguaje normativo</i> , por Genaro E. Carrió | 332 |
| BIAGINI, HUGO E., <i>Three Argentine Thinkers</i> , por Solomon Lipp | 380 |
| — <i>Historia del pensamiento filosófico argentino</i> , por Diego F. Pro | 382 |
| — <i>Neopositivismo e ideología</i> , por Enrique E. Mari ... | 384 |
| — <i>Lo político, lo jurídico, el derecho y el poder constituyente</i> , por Antonio A. Spota | 381 |
| — <i>Introducción a los Estudios políticos</i> , por Mario Justo López | 385 |
| CABALLA, MARIO CARLOS, <i>En torno al concepto de filosofía latinoamericana</i> | 393 |
| CROATTO, JOSÉ SEVERINO, <i>Gnosis, la esencia del dualismo gnóstico</i> , por Francisco García Bazán | 363 |
| FERNÁNDEZ, CORIOLANO, <i>La dialéctica en la filosofía de Hegel</i> , por Carlos Astrada | 307 |
| — <i>Principios de filosofía, Una introducción a su problemática</i> , por Adolfo P. Carpio | 310 |
| GUIBOURG, RICARDO A., <i>Ideas para una filosofía del derecho</i> , por Ambrosio L. Gioja | 376 |
| HERRAN, CARLOS MANUEL, <i>El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana</i> , selección, introducción y notas de Risieri Frondizi y Jorge J. G. Gracia | 347 |
| KOVADLOFF, SANTIAGO, <i>Martin Buber, sus ideas religiosas, filosóficas y sociales</i> , por León Dujovne | 369 |
| LACLAU, MARTÍN, <i>Filosofía del derecho y fenomenología existencial</i> , por José M. Vilanova | 335 |
| — <i>Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales</i> , por Carlos E. Alchourrón y Eugenio Bulygin | 338 |
| — <i>Aspectos críticos del método dialéctico</i> , por Carlos A. Lungarzo | 341 |
| — <i>Los grados del saber jurídico</i> , por E. Fernández Sabaté | 343 |
| LA CROCE, ENESTO, <i>Inicios de la filosofía griega</i> , por A. J. Cappelletti | 365 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| MICHEL, MARÍA ROSA, <i>Nihilismo y experiencia extrema</i> , por Víctor Massuh | 328 |
| — <i>Filosofía y política</i> , por Héctor D. Mandrioni | 331 |
| PICCOTTI, DINA, <i>Para una ética de la liberación latinoamericana</i> , por Enrique D. Dussel | 327 |
| PFEIFER, MARÍA LUISA, <i>Razón y liberación</i> , por Mario Carlos Casalla | 391 |
| PORATTI, ARMANDO R., <i>Introducción histórica al estudio de Platón</i> , por Conrado Eggers Lan | 350 |
| POCHTAR, RICARDO, <i>En torno a la sociología del arte</i> , por Rosa María Ravera | 378 |
| ROETTI, JORGE ALFREDO, <i>Continuidad de la materia</i> , por J. Enrique Bolzán | 357 |
| — <i>La crisis de la noción de verdad</i> , por Jorge E. Saltor | 360 |
| — <i>Metodología de la investigación</i> , por Armando Asti Vera | 362 |
| RODRÍGUEZ PIÑEIRO, HIPÓLITO, <i>La opinión pública</i> , por Carlos Cossio | 345 |
| SALERNO, MALVINA E., <i>Teoría del ensayo</i> , por Marcos Victoria | 386 |
| SALTOR, JORGE E., <i>Antinomias del lenguaje</i> , por Roberto Rojo | 354 |
| STIGOL DE HAGELÍN, NORMA, <i>Escritos de Ética</i> , por Coriolano Alberini | 318 |
| — <i>El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900</i> , por Arturo Andrés Roig | 321 |
| TOLA, FERNANDO, <i>Obras completas, I. Ensayos sobre hinduismo y budismo</i> , por Vicente Fatone | 314 |

TESIS UNIVERSITARIAS

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| De doctorado: | |
| Francisco García Bazán, Jorge Alfredo Roetti | 399 |
| De licenciatura: | |
| Julia V. Iribarne, Vicente A. Biolcati, Silvio J. Maresca, Gregorio G. Kaminsky | 400 |

INFORMACIONES

| | |
|----------------|-----|
| Nº 22-23 | 405 |
| | 415 |

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
EL 14 DE JULIO DE 1976

Precio : \$ 500 ley 18.186

* 50.000 m n.